



**“Para empezar a aprender hay que pedir permiso”.**

**El Don en Chicontepec, Veracruz**

**TESIS**

**Que para obtener el grado de  
Doctora en Estudios Antropológicos**

**Presenta**

**Martha Morales González**



**“Para empezar a aprender hay que pedir permiso”.**

**El Don en Chicontepec, Veracruz**

**TESIS**

**Que para obtener el grado de  
Doctora en Estudios Antropológicos**

**Presenta**

**Martha Morales González**

**Director de tesis**

**Dr. Francisco Javier López Bárcenas**

San Luis Potosí, SLP

Junio 2024

*Para no tokita María Antonia Santiago,  
uan sampaja noteixmatkauaj tlen technextilijkej tlachialistli  
ipan ne Uaxtekapaj tlali. Nochi inmojuantij tlachianij  
tlen inmonechikouaj ipan ni Tlaltepaktli.*

## **Agradecimientos**

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, por otorgarme la beca para estudios de posgrado con la cual logré culminar la investigación doctoral que a continuación presento. En México, menos del 1% de la población indígena tiene acceso a estudios superiores, sin mencionar las cifras para estudios de posgrado; tal vez esto no es suficiente, pero abre posibilidades para poder alcanzar nuestros sueños.

A El Colegio de San Luis A.C. que siempre ha apostado en favor de nosotros, los estudiantes provenientes de pueblos originarios; quiero agradecer especialmente al Dr. David Eduardo Vázquez Salguero por su ardua labor respaldando al programa de posgrado, por sus palabras de aliento, los ánimos y el soporte académico e institucional en cada actividad emprendida. También a la Dra. Claudia Verónica Carranza Rocha y a la Dra. Oresta López Pérez por su gran apoyo, especialmente, cuando se ha tratado de posicionar a los pueblos originarios, a sus saberes y lenguas; a mis profesores del Programa en Estudios Antropológicos: al Dr. Javier Maisterrena Zubirán y la Dra. Isabel Mora Ledesma, mis primeros maestros y a quienes debo mis aprendizajes iniciales en la antropología; al Dr. David Madrigal González, a la Dra. Olivia Kindl, al Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel, por promover y enseñarnos ese amor por la antropología a nosotros, sus estudiantes.

Mi más profundo agradecimiento al Dr. Francisco Javier López Bárcenas por su ayuda, guía y sabios consejos que hoy me permiten culminar esta importante etapa en mi vida académica, laboral y personal, su dirección en la presente tesis ha sido fundamental. A la Dra. Patricia Gallardo Arias, por sus lecturas atentas y comentarios a mi trabajo, gracias a ello he aprendido mucho y sigo aprendiendo, su trabajo y trayectoria son una de mis mayores fuentes de inspiración; a la Dra. Gabriela Buda Arango por sus comentarios que han nutrido

mucho este trabajo que hoy culmina, me siento muy agradecida y honrada de que ustedes hayan formado parte de mi comité tutorial y sus enseñanzas trascienden mi vida académica, he aprendido de ustedes lo mejor y lo más importante: me han enseñado a ser mejor persona, *¡tlaskamati miak!*

A mi familia por estar siempre conmigo, por darme ánimos, celebrar mis victorias y llorar mis fracasos, mami Martha González Olivares has sido siempre mi primera maestra y cómplice en todos mis proyectos, te amo. A mis hermanos Sergio y Antonia, por apoyarme siempre y compartir las mismas inquietudes. A Felipe, mi esposo, amigo, compañero y cómplice, gracias por tu comprensión y acompañamiento incondicional, por alentar mis proyectos a pesar de los altibajos que representa el mundo de la investigación, gracias por compartir sueños, amor y rebeldía revolucionarias. A Iri, mi amiga-hermana y “pequeña saltamontes”, has estado en momentos fundamentales para cerrar este proceso, sobre todo, gracias por ayudarme a aceptar mi camino del Don.

A mis querid@s colegas y amig@s Carmen Macuil García, Gisela Carlos Fregoso, Andrea Moctezuma Balderas, Fernando Nava López, Héctor Santaella Barrera, en el camino nos fuimos encontrando y coincidiendo en aras de construir un mundo mejor y más igualitario para tod@s. A Eli Portillo, por su ayuda en las correcciones de estilo, formato y demás aspectos que permitieron mejorar este trabajo.

A todos los que hicieron posible la realización de esta tesis, a los *tlachianij* Martha, Agustina, Colasa, Antonio, Martín, Sebastián, Pedro, a los que trascendieron y hoy no están con nosotros; a los seres que habitan otros ámbitos del cosmos, a todos y cada uno de ustedes:

**¡IKA NOCHI NO YOLO NIMECHTLASKAMATILIYA!**

## Índice

Lista de mapas, esquemas y gráficos.....	7
Listas de fotos e imágenes.....	8
Introducción.....	11
a. Aspectos metodológicos y las técnicas de investigación.....	19
a.1. El trabajo etnográfico y la recolección de la información.....	19
a.2. Herramientas complementarias.....	24
b. Antecedentes teóricos.....	27
b.1. Una antropología situada.....	27
b.2. Cultura y Don.....	31
b.3. Don y práctica médica de los <i>maseualmej</i> .....	33
c. La zona de estudio.....	38
c.1. Tepoxteco.....	39
c.2. Una acotación sobre la lengua náhuatl.....	46
Capítulo 1. La visión del mundo entre los <i>maseualmej</i> de Chicontepec: relatos míticos.....	50
1.1 Mitos de origen.....	51
Capítulo 2. La configuración espacio-temporal en la cosmovisión de los <i>maseualmej</i> de Chicontepec.....	88
2.1 Del relato a la geografía: espacios míticos de gran valor.....	89
2.2 <i>Kauitl</i> . El conteo del tiempo entre los <i>maseualmej</i> : <i>yauali</i> , <i>metstli</i> , <i>xiuitl</i> .....	105
2.3 Los espacios y habitantes del cosmos.....	122
2.4 Espacios, deidades y rituales.....	129
Capítulo 3. Cuerpo, Don y Fuerza.....	142
3.1 <i>Maseualmej inintlakayo</i> : el cuerpo de los <i>maseualmej</i> .....	142
3.1.1 Entidades que conforman el cuerpo.....	166
3.3 La importancia del <i>tlakayo</i> en la ejecución del Don.....	178
3.3.1 De las características que identifican a los cuerpos y las almas de los portadores del Don o <i>tlachialistli</i> .....	181
3.3.2 Las almas y su relación con el Don.....	186
3.3.3 <i>Mokuapaj</i> : capacidades de transformación y usos del cuerpo.....	188
3.4 Los tipos de Don para los <i>maseualmej</i> .....	192
3.4.1 Los <i>Tepajtianij</i> .....	192
3.4.2 Los <i>Tlachianij</i> .....	197
3.4.3 Los <i>Tetlajchiuianij</i> .....	200
3.5 <i>Kochmiktli</i> y <i>temiktli</i> : el sueño entre los <i>maseualmej</i> .....	204

3.5.1 El sueño en el aprendizaje del Don .....	208
3.6 <i>Chikaualistli</i> : la fuerza y las repercusiones de su ausencia .....	212
3.6.1 <i>Chikomexochitl</i> y su relación con <i>chikaualistli</i> .....	218
Capítulo 4. El camino del Don entre los <i>maseualmej</i> de Chicontepepec .....	224
4.1 El don para los <i>tlachianij</i> .....	226
4.1.1 Identificar el Don en las diversas etapas de la vida .....	229
4.1.2 Llegada del Don: enfermedad y violencia .....	232
4.2 El ritual de iniciación: <i>moueyipajtia</i> .....	247
4.2.1 La ‘curación en grande’, <i>moueyipajtia</i> .....	250
4.2.2 Pedir permiso para empezar a aprender.....	277
4.2.3 <i>Pejpentli</i> : el permiso para aprender y ejercer .....	281
4.4 La experiencia onírica consciente de los <i>tlachianij</i> .....	304
4.4.1 <i>Kuatitlankochkentsi</i> : el espacio-tiempo construido .....	305
4.4.2 Los <i>tlachianij</i> y el acto de conocer.....	316
4.4.3 Dar y recibir: la devolución de la fuerza de los <i>tlachianij</i> .....	319
Conclusiones.....	325
Anexos.....	336
Bibliografía.....	353

## Lista de mapas, esquemas y gráficos

### Mapas

Mapa 1. Ubicación de la comunidad de Tepoxteco	40
Mapa 2. Los sitios míticos localizados en Tepoxteco	96
Mapa 3. Localización geográfica de los lugares míticos de la región	99

### Esquemas

Esquema 1. Clasificación de las especialidades de los <i>Tepajtianij</i>	196
Esquema 2. Clasificación del <i>tlachialistli</i> , el Don de <i>Tlachixketl</i>	200
Esquema 3. Las especialidades en el <i>Tlachialistli</i> , el Don de <i>Tlachixketl</i>	202
Esquema 4. Especialidades del Don o <i>Maseualtlachialistli</i>	203

### Gráficos

Gráfico 1. Ubicación de <i>Kuatitlankochkentsi</i> dentro de los planos de las orientaciones cósmicas	314
Gráfico 2. Vista de las orientaciones cósmicas en un plano tridimensional	315

### Cuadros

Cuadro 1. Clasificación de las deidades que habitan y gobiernan el cosmos	131
---	-----

## Listas de fotos e imágenes

### Fotos

Foto 1. Cerro <i>Postektli</i> , visto desde Tepoxteco	54
Foto 2. El arroyo <i>Atlamaxal</i>	91
Foto 3. <i>Auayo</i> o el “encinal”, hoy en día ha sido alcanzado por la deforestación y la tala clandestina	93
Foto 4. <i>Tsakuali</i>	95
Foto 5. Hierbas de Santa María y Talachia, utilizadas para <i>tlaochpantli</i>	133
Foto 6. Después de romper las hierbas que han sido utilizadas para “barrer al paciente”, la <i>tlachixketl</i> “le da de tomar” para finalmente despedir a <i>tlasolejekatl</i> , depositándolo en un <i>tsakuali Tekomitl</i>	134
Foto 7. Sistema de raíces del plátano	148
Foto 8. Jícara	148
Foto 9. Los <i>maseualmej</i> imaginan la cabeza como un <i>kuaxikali</i>	152
Foto 10. Maíz tierno o elote, <i>elotl</i>	154
Foto 11. <i>Tlachixketl</i> entrega la ofrenda a la tierra traída del cerro	198
Foto 12. La “rifa” es la técnica con la que los <i>tlachianij</i> consultan al paciente	222
Foto 13. <i>Tlatekmej</i> o “muñecos”, utilizados en la fase de <i>tlakotontli</i>	255
Foto 14. <i>Tlachixketl</i> sostiene al ave para limpiar el cuerpo del iniciado	257

Foto 15. <i>Tlachixketl</i> y neófito destazan las aves que se utilizarán para la ofrenda	258
Foto 16. <i>Tlachixketl</i> recortando la servilleta	260
Foto 17. <i>Maxochitl</i>	262
Foto 18. La <i>tlachixketl</i> coloca los elementos para iniciar la fase de <i>tlatlaliaj</i> ‘lo ponen’	264
Foto 19. La “mesa” destinada al cerro	265
Foto 20. <i>Tlatlaliaj</i> , la <i>tlachixketl</i> y la iniciada colocan las ofrendas a la tierra y el cerro	268
Foto 21. Nacimiento simbólico del iniciado	272
Foto 22. <i>Tlamapakilistli</i>	277
Foto 23. <i>Kuapelech</i> y <i>Poloko</i>	284
Foto 24. Los padrinos sostienen los pollos, <i>kuapelech</i> y <i>poloko</i> mientras bailan sones de costumbre	286
Foto 25. <i>Tlakotontli</i> en <i>axochpa</i>	289
Foto 26. El especialista da de beber aguardiente a <i>Xiuantsi</i> ‘fuego’	290
Foto 27. <i>Xochichiuanij</i> ‘florista’, elaborando las cruces de <i>chaka</i>	291
Foto 28. Una generación más joven es enseñada a elaborar <i>xochimekatl</i> ‘sartal’	292
Foto 29. Representación del nivel de la tierra, ofrenda de luz	296

Foto 30. Ofrenda a la tierra 297

Foto 31. *Tlachixketl* entregando las ofrendas 300

## **Imágenes**

Imagen 1. *Kauitl*, conteo del tiempo durante el día entre los *maseualmej* 107

Imagen 2. El día y la noche según los *maseualmej* 110

Imagen 3. Fases de la luna, *metstli* 112

Imagen 4. Conteo del calendario para los *maseualmej* 115

Imagen 5. Ciclo agrícola 117

Imagen 6. Relación de los ciclos temporal, agrícola, religioso y ritual de los *maseualmej* de Tepoxteco 122

Imagen 7. Los niveles del mundo según los *maseualmej* 125

Imagen 8. *Tlaketsalmej* o las orientaciones cósmicas 128

Imagen 9. Componentes del cuerpo de los *maseualmej* 146

Imagen 10. Representación de los conceptos *maseual* referidos al sueño 207

## Introducción

La investigación que se presenta está dedicada al significado y ejercicio del Don que, para los nahuas, autodenominados *maseualmej*<sup>1</sup>, es considerado como una habilidad innata que poseen ciertas personas y que los prepara para aprender y practicar diferentes especialidades relacionadas con los procesos de salud-enfermedad. Sin temor al equívoco, se puede afirmar que en las bibliotecas se hallan numerosas obras con importantes aportaciones al estudio del Don, el cual, desde la antropología, se ha abordado con relación a temas como la magia o la religión; asimismo, se ha asociado a los poseedores del Don con el chamanismo<sup>2</sup>. Sin embargo, la intención de este trabajo es sumar una propuesta de análisis ofreciendo un diálogo abierto y horizontal desde la cotidianidad de quienes ejercen el Don, mostrando las implicaciones de esta práctica en el mundo nahua.

Para lograrlo, se proponen reflexiones sobre el tema desde la cultura misma de los *maseualmej*, mediante una discusión sistemática que visibilice los pensamientos y la labor de los *tlachianij* o curanderos/as quienes poseen y ejercen el Don. En esta investigación participan algunos de ellos que habitan en tres comunidades pertenecientes a la Huasteca veracruzana en el municipio de Chicontepec, principalmente Tepoxteco, pero también se incluyen testimonios de poseedores del Don de Cuahuitzil y El Sitio. Asimismo, se realizaron entrevistas a especialistas de Chalacuaco, comunidad del municipio de Huautla, Hidalgo, que

---

<sup>1</sup> En singular se denomina *maseual* o *maseuali*.

<sup>2</sup> Mircea Eliade define al chamanismo con la técnica del éxtasis (1976: 22).

está ubicada en las fronteras territoriales con Veracruz, cuyo contexto sociocultural es similar a las comunidades de Chicontepepec.

Al desarrollar este trabajo observé, registré y participé en las actividades que realizan los *tlachianij*, de los que se hablará más adelante, de cuyas prácticas sobresalen los rituales y las técnicas de tratamiento particular que aquí se menciona, como es la *rifa*<sup>3</sup> o lectura del maíz. Mis conocimientos sobre el tema y la región parten de mi ascendencia *maseual*, así como de la presencia de poseedores del Don en mi genealogía. Esta situación me permite, además de aportar datos sistemáticos del tema, presentar ante el lector diversas reflexiones en torno a la cultura y el ejercicio particular de los *tlachianij*.

Es indispensable explicitar que ha sido complicado definir este tema como motivo de investigación doctoral. Al principio surgieron ciertas dudas y temores, ya que, al ser parte de la cultura, lengua y cosmovisión nahua, estoy consciente de que en nuestro entorno los temas relacionados con el Don y con la práctica médica y ritual de los *tlachianij* se consideran sagrados, por lo tanto, no se hablan abiertamente en los espacios cotidianos. Es decir, quedan fuera, incluso, de las pláticas diarias que pueden darse entre los habitantes.

---

<sup>3</sup> Se trata de una técnica para diagnosticar a un paciente, para ello el *tlachixketl* (foma singular de curandero/a) utiliza 7, 14 o 21 granos de maíz, que son arrojados sobre un pañuelo o servilleta bordada, generalmente frente al altar. El especialista interpreta la posición en que caen los granos y, de este modo, determina la afectación del paciente, lo mismo que la terapéutica requerida.

En mi linaje han existido personas que portan el Don, al menos, desde hace tres generaciones, por ello es necesario enfatizar que en mi familia se nos ha educado en el respeto hacia los conocimientos de los curanderos, a creer en ellos y a honrar todas las costumbres<sup>4</sup> de nuestro pueblo. Este término de la lengua náhuatl engloba tradiciones, ritualidad y creencias de los nahuas o *maseualmej* (Gómez Martínez, 2003). Es así que los *tlachianij* han determinado mi forma de ver el mundo y, previo al abordaje de la investigación tenía claro que son poseedores de un gran conocimiento y responsables de restablecer el orden en los distintos ámbitos del cosmos.

Se recurre a ellos para solicitar ayuda en momentos difíciles tanto de salud, como en cuestiones de diversa índole. Personalmente, también había acudido a su conocimiento y experiencia para resolver diferentes situaciones, pero no me había detenido a observar el ejercicio del Don como objeto de estudio. Por esta razón sentía temor de abordarlo desde el punto de vista académico. Las dudas se disiparon al realizar algunas consultas o *rifa* con *Chikomexochitl*, ritual que se explicará detalladamente en los capítulos de la tesis. Así comenzó el recorrido que hice durante la fase de trabajo de campo.

Visité a varios *tlachianij* o curanderos y solicité una *rifa*, pues me interesaba conocer la opinión y obtener el consentimiento de las deidades para llevar a cabo una investigación de carácter doctoral abordando el tema en cuestión. Debo decir que algunos *tlachianij* ya están familiarizados con los etnógrafos, por tanto, no hubo mucho que explicar; pero con

---

<sup>4</sup> En náhuatl se le nombra *tlaneltokili*.

otros esta situación fue nueva y consultaron detalladamente a partir de la *rifa*. Mediante estas acciones, además de obtener el permiso para investigar el Don, se pudo definir la participación de los colaboradores en el presente estudio que fueron, precisamente, los *tlachianij* consultados.

Pedir la autorización de las deidades para realizar esta investigación implica un abordaje metodológico distinto al convencional, ya que se tomó en cuenta a los habitantes de los diversos ámbitos del universo. Así, el consentimiento para realizarla llegó de las personas participantes, pero también de las deidades y númenes que, juntamente con los *tlachianij* realizan la labor de equilibrar el cosmos.

Por otro lado, situarme como originaria de la comunidad de estudio, mujer *maseual* e integrante en dicha colectividad de los *tlachianij*, me coloca de alguna manera en una posición privilegiada para acceder, de manera profunda, al conocimiento del Don. Como hablante de la lengua náhuatl y, a través de la vivencia en carne propia de la práctica médica de los *tlachianij*, me aproximé a lo señalado por Rosana Guber (2011): “la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio” (p. 55).

Una de las grandes inquietudes al abordar esta investigación es, sin duda, el papel que tiene el Don para la comunidad de estudio, así como el interés de los *tlachianij* porque sus conocimientos pervivan a través del tiempo. De ahí que, además del consentimiento de las

deidades para el abordaje de este tema, los *tlachianij* facilitaron el acceso al conocimiento y, de cierta manera –como se mencionó antes– me aceptaron como integrante de su colectividad. Es así como surgieron las siguientes interrogantes con relación a: ¿Cuál es la importancia del Don en el pensamiento y organización de algunas comunidades *maseualmej* de la región de Chicontepec?, ¿de qué manera el Don posiciona saberes locales relacionados con la práctica médica de los *tlachianij*?, ¿cuál es el papel que juega el Don para los *maseualmej* de Chicontepec, con relación al ser y al quehacer de su identidad colectiva?

Por tanto, el objetivo principal de esta tesis es analizar la importancia del Don en el pensamiento y la organización de algunas comunidades nahuas de la región de Chicontepec, con relación al ser y al quehacer de su identidad colectiva. Además, identificar y describir el papel del Don dentro de la cosmovisión de los *maseualmej* de tres comunidades de Chicontepec. Posicionar los saberes que implican al Don y su ejecución en la práctica médica de los *maseualmej* de estas comunidades de Chicontepec como temas vigentes y relevantes en su organización y cultura. Así como comprender los significados del Don en el ejercicio colectivo y en el futuro de estas comunidades de la región.

Para presentar el desarrollo de esta investigación doctoral, la tesis se ha organizado en cuatro capítulos que exploran la cosmovisión, los relatos míticos, el cuerpo y las prácticas médicas de los *tlachianij*, pues todo en su conjunto permite acercarse a conocer el ejercicio, significado y la función del Don para los *maseualmej* de Chicontepec. En el capítulo 1, el punto de partida son los relatos sobre el origen de la cosmovisión de los *maseualmej*, pues

desde éstos se establece la propuesta para que las narrativas míticas, los cuentos –como son llamados en la mayoría de las poblaciones indígenas– se tomen como fuentes válidas de conocimiento, dado que se refieren, precisamente, al acto de contar algo, transmitir, dar a saber.

Es importante puntualizar que estos cuentos hechos narraciones difieren del género literario que alude a lo inventado. En tal sentido, situar y visibilizar a la tradición oral como fuente genuina de conocimiento, permite recuperar información de las narrativas míticas de los pueblos indígenas que, hasta hoy, se mantienen vigentes. Para el tema de estudio, la relevancia de indagar en los relatos míticos acerca del origen del Don aporta conocimiento acerca de esta relación intrínseca entre la forma en que se relacionan los habitantes del universo desde tiempos anteriores a nuestra era; asimismo, habla de la vigencia que tienen estos saberes, es así como se continúan transmitiendo de manera oral en las comunidades de estudio.

Al sistematizar dichas narrativas se entendió la extensa complejidad de los temas, lugares y seres de los que se habla. Sin embargo, fue fundamental retomarlos, ya que todo en conjunto permite conocer la visión que poseen los nahuas, y así comprender su complejo cultural y cosmogónico, así como los aspectos relacionados con el Don, los *tlachianij*, los rituales y las adaptaciones que se establecen respecto a otras festividades religiosas que atañen al Don.

En el capítulo 2 se aborda la cosmovisión de los *maseualmej* de Chicontepec desde la configuración espacio-temporal que se manifiesta en dicha visión del mundo, respecto a la relación entre seres, momentos y lugares. Se trata de una geografía que transita entre el espacio físico y el sagrado, pero cuyo valor simbólico trastoca siempre la vida cotidiana.

Un aspecto de gran interés para comprender el *tlachialistli* o ‘Don’ entre los *maseualmej* es la relación entre éste y el cuerpo humano, principalmente, respecto a las características físicas y anímicas distintivas de los curanderos. En esto se enfoca el capítulo 3 denominado “Cuerpo, Don y Fuerza”. Un eje de discusión es la influencia que el Don tiene sobre la persona que lo posee, desde el momento de su identificación, en su fuerza y en su capacidad de conocer aquello que sea necesario para ejercerlo desde cualquiera de los diferentes oficios. El concepto de “fuerza” vital o *chikaualistli* entre los *maseualmej* es un elemento indispensable para tener salud y asegurar la vida o *ichamanka*, ‘su fruto’, que en la región de estudio significa que una persona goza de energía suficiente para dedicarse al trabajo –agrícola o de otro giro–, es decir, que se encuentra en óptimas condiciones para ser y estar en la tierra o *tlaltepaktli* de modo fructuoso. En los cuerpos de los *tlachianij* se revelan también los males de los pacientes, y de este modo pueden conocer los padecimientos de éstos, con lo cual se produce una suerte de alteridad, es decir, pueden comprender y saber qué terapias realizar a sus pacientes.

Finalmente, en el capítulo 4 se detalla el papel de los *tlachianij* en la búsqueda de la estabilidad del universo; es decir, la práctica médica que realizan para alcanzar el equilibrio

del macro y microcosmos; así como el lugar que tienen los rituales en este ejercicio. También se explica el proceso que experimentan los *tlachianij* en su “camino del Don”, desde la identificación, la revelación del Don, el ritual de iniciación y la preparación tanto corporal, como espiritual. Especialmente, se abordan los aprendizajes que les permiten manipular el espacio-tiempo consciente o *kuatitlankochkentsi*, los cuales, a su vez, les proporcionan conocimientos en el plano onírico y les indican las formas en que se comunicarán con las deidades. En suma, analizamos las historias de vida de los portadores del Don.

En esta investigación se emplea el método etnográfico como principal recurso de aproximación para interpretar una tradición cultural que se relaciona con el conocimiento y significado en torno al Don de los *tlachianij*, así como con las implicaciones del ejercicio de sus saberes en determinados lugares dentro y fuera de la comunidad, es decir, en espacios que se configuran en una suerte de escenarios socioculturales en los cuales interviene la praxis de los *tlachianij* en el equilibrio del cosmos.

Además, se utilizaron otras técnicas y herramientas metodológicas que se describen a detalle en las siguientes páginas, junto con los principales fundamentos teóricos con los que se trabajó. Asimismo, previo al abordaje de los capítulos, se presenta una descripción general de la región en la que se llevó a cabo el estudio.

## **a. Aspectos metodológicos y las técnicas de investigación**

### **a.1. El trabajo etnográfico y la recolección de la información**

La etnografía es el recurso central que se ha empleado en esta investigación. De acuerdo con Elsie Rockwell (2009) en la disciplina antropológica se insiste en la etnografía como un enfoque o una perspectiva que se ensambla con el método y la teoría en el abordaje investigativo. Asimismo, adquiere muchos matices, pues ubica en un mismo plano la interpretación cultural, como es el caso de la presente investigación, toda vez que permite realizar una exégesis de las tradiciones que “se tornan fundamentales para el análisis de los procesos hegemónicos y antihegemónicos, posibilitando captar y capturar semánticamente la construcción-deconstrucción en los escenarios socioculturales” (Bertely, 2000; Rockwell, 2009). Dicho enfoque permite un itinerario de exploración y descripción pertinentes en “un territorio donde ocurren sucesos que hay que registrar para después intentar entender” (Galindo, 1998: 365 citado en Trujillo, 2015: 41).

Para Velasco y Díaz de Rada (1997, citados en Trujillo, 2015: 67), el componente fundamental de toda investigación etnográfica lo constituye el trabajo de campo, que se define como una situación metodológica y, al mismo tiempo, un proceso de acciones secuenciales y de comportamientos que no siempre son controlados por el investigador.

De acuerdo con Rockwell (2009) la centralidad del etnógrafo se da por su condición de sujeto social en una experiencia directa en la o las localidades de estudio. La misma autora resalta como características esenciales del enfoque etnográfico la atención e interpretación

de los significados; la comprensión de la visión del mundo que tienen los habitantes locales, así como el respeto y la valorización de sus saberes. Con todo ello, se construye una riqueza descriptiva producto del trabajo observativo, analítico, reflexivo e interpretativo, del que da cuenta la elaboración y presentación de un documento final.

Por otro lado, en el trabajo de campo se aplican diversas técnicas y herramientas para obtener información. El uso de la observación participante fue fundamental en este proceso de investigación al presenciar algunos rituales que los *tlachianij* permitieron registrar; Guber (2011) señala que conlleva dos actividades centrales: la observación sistemática y controlada<sup>5</sup> de todo lo que acontece en torno del investigador y la participación en una o varias actividades de la población (p. 52). En tal sentido, algunas de esas actividades correspondieron a las prácticas curativas –de sanación– que realizan los curanderos a sus pacientes; otros fueron algunos ritos como el *tlajaltlistli*, ‘petición de lluvia’; *tlasitlistli*, ‘boda’; ritos funerarios, así como rituales del maíz en sus distintas etapas de crecimiento: en grano o en el periodo de siembra (*tlatoktli*), elote o *elotlamanalistli* y mazorca (*chikomexochitl*), a las cuales corresponden distintos tipos de ritual, por mencionar algunos.

La puesta en práctica de mi participación directa en las actividades se materializó en el dejarme *afectar* en el campo, a partir de colocar mi propio cuerpo para experimentar los rituales curativos. Dicha técnica me permitió reflexionar acerca de la corporalidad y su relación con el conocimiento. Precisamente, los *tlachianij* involucran el cuerpo durante la ejecución de su Don; por ello, estoy convencida de que haberlo puesto en práctica favoreció

---

<sup>5</sup> Para la autora, el control se refiere implícitamente a los aspectos que el etnógrafo ha de tomar en cuenta como criterios observables.

la reflexión sobre estas posibilidades de conocimiento que propiciaron un *locus* de enunciación sumamente distinto del que podría dar, por ejemplo, alguien que sólo observa sin implicarse.

Para obtener información concreta sobre el ejercicio y significado del Don, también apliqué la entrevista narrativa (Denzin, 1990; Flick, 2004) dado que, en ocasiones, surge la oportunidad de preguntar a los implicados sin que haya tiempo para las formalidades que enmarcan una entrevista elaborada o sistemática. Entonces, esta se convierte más bien en un diálogo espontáneo. Spradley (1979) propone que: “Es mejor pensar en las entrevistas etnográficas como una serie de conversaciones amistosas en las que el investigador introduce lentamente nuevos elementos para ayudar a los informantes a responder como tales” (Spradley, 1979: 58-59, citado en Flick, 2004: 105).

Apliqué la entrevista narrativa al dialogar con algunos pacientes de los *tlachianij*, así como con sus familiares (parejas, hijos, etc.) y también con algunos miembros de la comunidad. La elegí debido a que me di cuenta de que los aludidos adquirirían mayor soltura si el diálogo era llevado en un plano informal, más en confianza. La mayoría de las entrevistas y diálogos entablados con los colaboradores las realicé en náhuatl, dado que poseo el dominio porque es mi lengua materna, así que opté por formular preguntas en dicho idioma. El conocimiento y empleo del lenguaje nativo de la comunidad posibilita conversar con mayor flexibilidad de temas que pueden ser sensibles para los colaboradores, como la hechicería. Bernard (1995) afirma que, cuando los antropólogos hablan el lenguaje local:

están estadísticamente en mejores condiciones de informar sobre magia que aquellos que no lo hablan. Su interpretación es que la fluidez al hablar la lengua local mejora su mutuo entendimiento, y esto, a su vez, aumenta la probabilidad de que la gente le hable sobre hechicería (p.102).

Aunque en la presente investigación se habla del Don, es necesario recalcar que este tema se maneja en un nivel local y en ciertas circunstancias, por lo que, utilizar el náhuatl es un factor que favorece la apertura al diálogo sobre el tema. Por otra parte, en situaciones propicias para ello, recurrí a la técnica de entrevista a profundidad o entrevista narrativa. Según Hermans (1995, citado en Flick, 2004), en esta modalidad el investigador se coloca en posición de escucha, pidiendo al colaborador que cuente la historia mediante una narración improvisada de un área de interés en la que haya participado. La tarea es hacer que el colaborador elabore la historia en cuestión como un relato coherente de todos los acontecimientos relevantes desde su principio hasta su final (p. 183). Dado que tuve más contacto y confianza con los *tlachianij*, esta técnica me fue útil para entrevistarlos, partiendo de alguna pregunta generadora de narrativas referidas al tema de estudio.

Para ubicar a los *tlachianij* apliqué la técnica de muestreo conocida como bola de nieve (*snowball*); cuya funcionalidad es detectar participantes posiblemente conectados entre sí, es decir, que mantengan redes de contacto mutuo (Bernard, 1995: 68); en tal sentido, para poder relacionarme con los *tlachianij* que participaron en esta investigación, fue esencial la invitación que realicé a la *tlachixketl*<sup>6</sup> Martina, curandera oriunda de Tepoxteco y con quien ya había confianza. Una vez que accedió a colaborar, me contactó con otros cinco *tlachianij*

---

<sup>6</sup> En el capítulo 4 se abordan las especialidades del Don, así como sus correspondientes nombres en la lengua originaria.

con quienes trabaja en una suerte de redes de apoyo y colaboración en torno a su praxis, basada en lo que denomina “ayuda mutua”.

Para comprender el conocimiento y ejercicio del Don, es indispensable enfatizar la relevancia del papel de los *tlachianij*, lo que ha sido posible a través de la recuperación de sus historias de vida. De acuerdo con Rubio y Varas (1973) estas permiten que los sujetos sociales relaten su vida o parte de ella (p. 85). “Reconocerse *product*o de una historia material (familiar, social, política, cultural) que determina su vida, condiciones en las cuales ha sido arrojado, en términos existenciales” (Cornejo et al, 2008: 31). En tal sentido, conocer las historias de vida de los *tlachianij* fue importante para identificar aspectos relacionados con la revelación del Don, las iniciaciones, sus procesos de conocimiento y ejercicio de dichos dones. Esto también permitió contrastar las historias y así obtener elementos para clasificar las etapas en la revelación del Don, los cuales se detallan en el capítulo 4.

Finalmente, como parte de la exploración etnográfica ha sido necesaria la consulta de la literatura especializada que existe, tanto del tema, como de la región de estudio. Se ha distinguido entre los momentos de revelación del Don (Fagetti, 2014; Romero, 2015); los sueños (Del Ángel, 2011; Gutiérrez, 2015), las iniciaciones (Fagetti, 2002; 2014; Romero, 2015), el cuerpo (Gallardo 2012; 2019) y, en general, la praxis terapéutica de los *tlachianij* (Gallardo, 2012; Gómez, 2003; Lara, 2021; Romero, 2015; Sandstrom, 2010; Trejo, 2014).

## **a.2. Herramientas complementarias**

Como se ha dicho, el método etnográfico es el principal soporte de esta investigación, pero al situarme desde la comunidad de estudio como integrante de los *maseualmej*, he podido acudir a los curanderos o *tlachianij* como paciente y también como hablante de la lengua náhuatl, de ahí que la vivencia en carne propia ha sido el medio idóneo para tener acceso a los rituales de curación; es decir, para experimentar con todos los sentidos y acceder a los significados. Considero importante destacar y enfatizar, una vez más, mi *locus* de enunciación como nahua y como hablante, en tanto forma de posicionamiento metodológico distinto al convencional.

Entonces, es posible entrar en el campo a partir de la implicación del propio cuerpo para vivenciar la mayoría de los rituales curativos, siendo, además, la única manera por la que he recibido el permiso de los *tlachianij* para los registros etnográficos, pues de otro modo, habría sido difícil acceder a la información que concierne a la ejecución del Don durante esos rituales. De acuerdo con Favreer-Saada (1990) “ser afectado” como medio de conocimiento permite introducirnos en el lenguaje de la afectividad en el que todos los relatos y metarrelatos son fuente de conocimiento que no se puede explorar desde afuera.

Con la intención de fortalecer la posición que he mantenido, se suma como perspectiva de trabajo la autoetnografía, considerando de modo particular los siguientes elementos:

- El tema por investigar tiene origen en la propia comunidad y contexto de la investigadora.
- Se comparten las condiciones de opresión y marginación que históricamente han vivido las comunidades de estudio.
- Partiendo de la comunicación dialógica que se teje entre colaboradores, investigadora-investigada y la misma academia, se fortalece la toma de conciencia sobre la importancia de abordar el tema de Don.<sup>7</sup>

Es necesario puntualizar que el acercamiento a la narrativa personal mediante la autoetnografía suma a los datos obtenidos durante el trabajo de campo, más que alejarse de los objetivos propuestos para la investigación. Recurrir a este tipo de experiencias resulta útil para describirlas y analizarlas sistemáticamente, en tanto permiten entender la experiencia cultural (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005 citado en Ellis, Adams y Bochner, 2019: 18). Esto implica que, además de provenir de un linaje de especialistas del Don, mi ascendencia *maseual* me facilita, a su vez, aportar información adicional a la que obtuve a partir de los colaboradores. Ello enriquece los datos etnográficos que muestro, especialmente en el capítulo 4 que corresponde a la descripción etnográfica.

Quien escribe una autoetnografía narra vivencias pasadas y, mediante una mirada retrospectiva, puede observar dichas vivencias desde un enfoque analítico que permita

---

<sup>7</sup> En esta investigación, los colaboradores indagan tanto en sus registros personales, como también con otras personas que les brindan mayores conocimientos, con el fin de complementar la investigación y tener más elementos para posicionar sus saberes ante los demás, incluso, de la misma comunidad. Por otra parte, los colaboradores han revisado los textos –principalmente etnográficos– para confirmar si he logrado capturar de la mejor forma los relatos y observaciones en cuestión.

“ilustrar facetas de una experiencia cultural y, así, hacer que las características de una cultura sean familiares para los del grupo y los externos” (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 22). Parte del trabajo de análisis es realizar el contraste con las investigaciones existentes sobre el tema de estudio, igual que en el método etnográfico.

De acuerdo con Conquergood (1991), Ellis (2007) y Riedmann (1993), la autoetnografía también surgió para responder a:

la necesidad creciente de resistir al colonialismo, a los estériles impulsos de investigación que se inscriben autoritariamente en una cultura para explotar a sus miembros, y después, despreocupadamente, partir y escribir para obtener beneficios económicos o profesionales, ignorando lazos con los miembros del grupo investigado (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 19).

A partir de lo anterior, es destacable sumar la perspectiva autoetnográfica como forma de reconocer la posición del investigador, pues ¿acaso una persona *maseual*, originaria de Tepoxteco como yo, no tendría la posibilidad de reflexionar sobre su propia cultura? Desde luego que sí, y la autoetnografía da cuenta de este derecho que ha buscado posicionarse frente a quienes han respaldado ‘formas canónicas’ de hacer investigación, identificadas con una “perspectiva blanca, masculina, heterosexual, de clase media alta, cristiana y corporalmente capaz”. Si el investigador mantiene tales convenciones, “no sólo descuida otras maneras de saber, sino que también implica que otras maneras son necesariamente insatisfactorias e inválidas” (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 18).

Los mismos autores remarcan que la autoetnografía es una afirmación del derecho del estudioso indígena o nativo como investigador, haciendo frente a la autoridad de los

investigadores externos para estudiar una cultura que les es ajena (p. 24). Este procedimiento permite dos grandes posibilidades de recolección de información como parte de un mismo método: por un lado, se consideran los relatos personales (experiencias autobiográficas), siendo igualmente válidas las vivencias experimentadas como etnógrafo en el marco pleno del desarrollo de una investigación (Blanco, 2012: 55). Así, hay validez en el recuerdo de prácticas culturales concretas y en el trabajo de campo, ambas actividades llevadas a cabo por el mismo investigador, originario de la localidad en cuestión. Dos momentos que arrojan información y que son paralelamente sometidos a la misma sistematización y análisis.

## **b. Antecedentes teóricos**

### **b.1. Una antropología situada**

Posterior a la conquista europea, los pueblos indígenas de México –y de América– han sido sometidos a políticas económicas, culturales, lingüísticas y educativas que han constituido un fuerte ataque a su cultura y, en muchos casos, han contribuido a su epistemicidio (Santos, 2010). El eurocentrismo legitimado como único poder de conocimiento universal ha cerrado la posibilidad de entender el mundo desde otras filosofías, desde un conocimiento distinto al que se ha establecido como dominante en la ciencia.

Ramón Grosfoguel (2013) sostiene que desde el siglo XVI el imperialismo y expansionismo de la corona española ocasionó prácticas de exclusión que hasta hoy son vigentes. La idea europea de que los aborígenes eran sujetos “sin alma” justificó la idea de

la cristianización, la asimilación forzada de una lengua, religión, cultura e ideologías del hombre blanco. Este discurso ha prevalecido durante 400 años posteriores a la conquista:

El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico [...] Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de [...] «gente sin alma» mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de «gente sin biología humana» y más tarde a «gente sin genes» (sin la genética humana). Lo mismo sucedió con el discurso [...] teológico de «bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI, se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar». (Grosfoguel, 2013: 47).

En el caso de las comunidades nahuas o *maseualmej* veracruzanas, resisten a los esfuerzos de la empresa evangelizadora que intenta abarcar todos los lugares “apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido” (Bonfil, 1990: 11). Arturo Gómez (2003) comunica que a inicios de 1980 “un equipo de seminaristas, monjas y mestizos diseñaron el proyecto de catequización para incorporar de manera plena a los indígenas chicontepecanos, apoyándose de catequistas bilingües, quienes recorrieron una a una las comunidades predicando la doctrina cristiana” (Gómez, 2003: 143). En primer lugar, buscaron el adoctrinamiento de las personas de la comunidad para después elegir a un representante, estos personajes son llamado comúnmente “catequistas”, en quienes recaería la misión de continuar evangelizando al resto de la población, valiéndose de diversos métodos para convencer a sus compatriotas de convertirse al catolicismo. El más recurrente consistía en que “los catequistas les mostraban a los indígenas, concentrados en un centro público, escenas de cómo el cuerpo humano, una vez sin vida, se quemaba en el fuego del infierno como resultado de un castigo divino, por los pecados cometidos durante la vida” (Sandstrom, 2010: 450). Además, los catequistas desprestigiaban los conocimientos y las

prácticas rituales locales, reduciéndolos a mera superstición y amenazaban a los indígenas con ser condenados por realizar rituales paganos.

Para comprender lo anterior, sirve el concepto ‘colonialidad del saber’ que Aníbal Quijano (2007) refiere como el modo en que la racionalidad técnico-científica es un factor determinante en la generación y expansión del colonialismo europeo que, desde el Siglo XVIII se ha convertido en el único modelo válido de producción de conocimientos, silenciando, omitiendo o distorsionando cualquier otro tipo de epistemologías tradicionales o ancestrales generadas en las colonias. También señala que, a través de la evangelización en los siglos XV y XVI, los indígenas y esclavos africanos aprendieron a despreciar sus propias formas de producir conocimientos para adoptar las del colonizador, que pasaron a ser consideradas las únicas con validez que otorgaban prestigio y posición social. Es decir, entre más se asemejaran a la cultura, lengua y, en general, al modo de vida europeo, podrían aspirar a una mejor posición en la escala social novohispana.

Como resultado de la distorsión de los conocimientos nahuas, promovido en primer lugar por el proyecto evangelizador, hoy en día algunas personas suelen relacionar a los rituales de curación con la brujería. Existen sociedades que piensan que los *tlachianij* realizan tales actividades y por ello, se les asigna el mote de brujos; además de las representaciones de las curanderas y curanderos en los programas televisivos, las producciones cinematográficas, las novelas literarias, etc. Por otro lado, esta suerte de rechazo hacia los ejecutantes del Don ocasiona que los conocimientos relativos a él sean ocultados o que se hable de ellos en espacios restringidos, generalmente, con personas que “sí creen y respetan” dichos conocimientos.

Como consecuencia, las prácticas y los saberes de los *tlachianij* y todo lo que tiene que ver con su cosmovisión o *tlaneltokili* son dejadas en segundo plano poco a poco o, incluso, en el olvido. Es aquí donde surge la necesidad de recuperar la valoración de estos saberes dentro y fuera de estas comunidades. Esta investigación pretende realizar un aporte en dicho ejercicio de valoración y recuperación de saberes, ante la convicción de que la “sabiduría no es patrimonio exclusivo de una clase social, un continente, una raza o una época histórica en particular” (González, 2021: 11).

Una acción recurrente en las disertaciones en torno a las terapéuticas indígenas ha sido la constante comparación con la medicina alópata y la consideración de esta última como superior a las primeras en todos los aspectos, incluyendo, por supuesto, su saber, su discurso sobre el cuerpo y lo que en él ocurre. En este sentido, se observa una prohibición del discurso en cuanto a las prácticas, o bien, ortoprácticas<sup>8</sup> de los pueblos nahuas, como se definirá más adelante.

Este trabajo pretende identificar y dar a conocer el proceso y las formas con que se observa el saber de estos especialistas, respecto a la práctica médica propia del pueblo *maseual* de algunas comunidades de la Huasteca baja veracruzana. Ya se han presentado algunas notas para enfatizar el colonialismo tanto epistémico, como cultural que han sufrido los pueblos y cuyos resultados siguen presentes, entre ellos, la visión de su cultura y su gente

---

<sup>8</sup> De acuerdo con Mancini (2008:7) entendemos por ortoprácticas las formas de prácticas transformadoras cuya eficacia está subordinada al respeto de exigencias de procedimiento precisas y definidas previamente; es decir, aquellas prácticas que requieren poner en juego una serie de técnicas, las mismas que deben de seguirse para asegurar su eficacia.

desde metodologías de investigación nacidas de la colonización (Tuhiwai, 2016). A continuación, se abordan algunos posicionamientos teóricos sobre el Don.

## **b.2. Cultura y Don**

Entre los nahuas chicontepecanos existe un gran complejo cultural que data de épocas anteriores a la colonización europea y que se ha ido transformando a partir de varios procesos de reinterpretación “produciendo nuevas identidades” (Gómez, 2003: 14). En este trabajo se retoma el concepto de cultura que aporta Arturo Gómez Martínez (2003):

la lengua, las creencias religiosas, el modo de elaborar los alimentos, las prácticas de crianza, los parentescos, los rituales, etcétera, –todo lo que constituyen los elementos de la vida cotidiana– constituyen ese enorme entramado de pensamientos, actos e historias colectivas, esa herencia de la civilización mesoamericana es lo que puede entenderse como la cultura entre los nahuas, caracterizada principalmente por las creencias religiosas manifestadas como elementos determinantes de la vida cotidiana (p.14).

Se reconoce que, en la actualidad, los elementos de la cosmovisión nahua presentan un singular proceso de sincretismo, producto del encuentro entre dos religiones: la católica y la autóctona o *tlaneltokili*: “con este vocablo designa a su cosmovisión, fe, devoción y culto a las deidades a través de los rituales y ofrendas” (Gómez, 2003). Es así como se puede encontrar un vasto número de rituales colectivos y privados que son realizados – encabezados– por un especialista, quien posee el conocimiento de los recortes o *tlatektli*, entre otros elementos que recuperan la cosmovisión.

Esta también se refiere a la forma de entender el origen, la estructura y función del universo: “es una manera de explicar el mundo a partir de ideas elaboradas dentro de la

cultura” (Gómez, 2003: 73). Para Alfredo López Austin (1994) esta visión del mundo se conforma a partir de una unidad cultural producida por medio de la lógica comunicativa sin la cual, no se alcanzarían niveles de congruencia y racionalidad, es decir, se construye a partir de la unidad colectiva, de la praxis creativa –aunque inconsciente– que llevan a cabo sus creadores:

la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por la tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza (citado en Gómez, 2003: 73).

Concuerdo con la definición de Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998) acerca de que “las cosmovisiones constituyen entidades integradoras del imaginario colectivo que refiere, implícitamente al tema de las mentalidades” (citado en Gómez, 2003: 74). En esta propuesta, los autores remiten al concepto de ideología o idea. La cosmovisión de los nahuas está fundamentada en la idea del mundo –visión del mundo– que han adquirido y representado desde el pensamiento heredado. Aquellas explicaciones sobre el mundo y lo que lo contiene, son espacios privilegiados para aproximarse a la idea o visión de un pueblo; sin duda, los relatos míticos son fuente invaluable de ello. En el caso de esta investigación, su lectura debe sumarse a la observación de la práctica de los poseedores veracruzanos del Don.

El tema del Don ha sido estudiado a lo largo de la historia, desde las primeras empresas relacionadas con la exploración de los “otros” pueblos, de otras latitudes y de otras culturas, con el objetivo de comprender el funcionamiento de la sociedad propia, a partir de la observación de las características particulares de otra sociedad. Los *maseualmej* de Tepoxteco consideran que el Don que poseen los *tlachianij* es otorgado para ayudar a las

personas a superar alguna situación, es decir, se puede hablar de horizontes que posibilitan la participación activa de un grupo –ya sea la comunidad, familia, etc.– que apoya a otro integrante del colectivo. Así, para los *maseualmej*, los diversos rituales –individuales o colectivos– ponen en evidencia esta relación entre el paciente o la comunidad y el beneficio esperado de parte de los dioses: sanar una enfermedad, recibir lluvias, cosechas provechosas, etc., se puede decir que la relación entre el Don y su ejecución estará determinada por una suerte de compromiso de devolverlo, entonces se convierte en un acto sagrado. Es por ello que, para los *maseualmej*, los dones se otorgan a los individuos para que sean puestos al servicio de la comunidad, de esta manera, se asegura el equilibrio del cosmos y, en consecuencia, la existencia armoniosa del grupo en cuestión.

### **b.3. Don y práctica médica de los *maseualmej***

Para Víctor Turner (1980) el ritual es “una conducta formal y prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (p. 21). El ritual, entonces, contiene unidades más pequeñas y cada una conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. Coincido con Turner (1980) cuando refiere al símbolo como unidades pequeñas que constituyen la última de las estructuras específicas en un contexto ritual. Esta definición permitió identificar las fases denominadas como *tlakotontli*, *tlauentili*, *tlatlaliaj* y *tetlaijiltia moueyipajtia*, cuatro etapas que conforman en su totalidad el ritual de iniciación al que se nombra *moueyipajtia*. Una vez identificadas las fases, se pudo apreciar que también se encuentran presentes en los rituales de *yankuilis*, rito que podría interpretarse como una renovación o actualización del agradecimiento que

realizan los *tlachianij* cuando ya han sido iniciados, el cual se debe realizar año con año durante los primeros días del mes de enero; esta información se detallará en el capítulo 4.

Siguiendo la clasificación de Turner (1980) sobre los rituales, se tienen dos tipos, los de las crisis vitales que son aquellos que marcan una transición de una fase de la vida a otra, o de un estatus social a otro. Estos no sólo conciernen a los individuos en quienes se centran, sino que también marcan cambios en las relaciones de todas las personas que tienen vínculos sanguíneos, de parentesco, relaciones comerciales, etcétera. Para el tema de estudio que me ocupa, fue posible identificar esto en los rituales de *El costumbre: tlaajaltlistli, tlatlakualtilistli, chikomexochitl*, así como otros relacionados con la ritualidad agrícola.

Otro de los ritos que menciona Turner (1980) son los rituales de aflicción, éstos se efectúan cuando se sospecha que alguna sombra –espíritu de un familiar muerto– ataca a una persona causándole mala suerte en la caza, enfermedad o –en el caso de las mujeres– infertilidad. Dicha persona puede convertirse en doctor –curandero– y así, el “castigado” recibe una señal de que ha sido elegido para actuar como intermediario en futuros rituales. En esta investigación se identificó a los rituales *moueyipajtia* y *yankuilis* entre esta clase de ritos, los cuales son ejecutados por un curandero más experimentado, quien atiende al novato y le indica que es portador del Don, por lo mismo, su sanación dependerá de realizar un ritual de iniciación. Si el enfermo accede, se acuerdan el día y la hora, así como el pago del especialista y se procede a realizar el ritual de aflicción, denominado en lengua náhuatl

*moueyipajtia*. Generalmente, el afectado acude acompañado de sus familiares. Es poco común que se invite a más personas, pues estos rituales se realizan en un entorno privado<sup>9</sup>.

De acuerdo con el mismo autor: “el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad” (Turner, 1980: 22). En el contexto de estudio, a partir de las historias de vida de los *tlachianij* se recuperaron aspectos relacionados con los procesos de enfermedad o, incluso, la muerte temporal antes de ser curanderos. En tal sentido, los dos grandes tipos de rituales identificados por Turner permitieron distinguir los procesos que atraviesan los *tlachianij*, en primer lugar, para reconocer y aprender el Don y, en segundo lugar, para ejecutarlo.

Además de los trabajos anteriormente citados, para el desarrollo de la presente investigación han sido fundamentales los textos que previamente abordaron el tema. Destacan las obras de Alfredo López Austin (1992; 1994; 2001; 2018 y 2019), Alan Sandstrom (2010), Arturo Gómez Martínez (2003), Jorge Félix-Báez y Arturo Gómez Martínez (1998) y Jorge Félix-Báez (2004). Dichos trabajos recuperan la visión del mundo y las prácticas rituales entre los nahuas de la Huasteca baja (comprendidos los municipios de Chicontepec, Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero, Veracruz). Sin embargo, en ellos los autores se han enfocado hacia los rituales, el simbolismo y la cosmovisión, en cambio, la presente investigación se propone aportar datos sobre este tema en específico, a partir de una mirada desde adentro, profundizando en los detalles que dan cuenta del significado del Don y su praxis para los lugareños.

---

<sup>9</sup> En el capítulo 4 abordamos con mayor amplitud este tema.

Otras obras que han guiado esta investigación son, sin lugar a duda, los trabajos etnográficos de Patricia Gallardo Arias (2008; 2012; 2019), Gallardo y Galinier (2015); Gallardo y Lartigue (2015) y López Austin (1980; 2004), mismos que han permitido reflexionar en torno al cuerpo y el Don, así como en la relación entre este y el universo. Por otra parte, los trabajos de Laura Romero (2015), Antonella Fagetti (2015), Tania Guerrero (2011), Leopoldo Trejo (2014) y Joel Lara (2020) introducen concretamente en el tema que me ocupa, debido a que logran recuperar las visiones y prácticas, pero, sobre todo, los conocimientos de los pueblos en cuestión.

Se enfatiza que una etnografía situada desde “adentro” puede aportar una interpretación distinta y enriquecida, a través de alguien que, además del conocimiento en investigación antropológica, comparte la cultura *maseual* y la lengua náhuatl. Es aquí donde se posiciona este trabajo en apuesta a la reivindicación de los conocimientos y saberes de los *maseualmej*. En este sentido, se trata de aportar datos a partir de una mirada desde el interior que busca, precisamente, restituir la importancia y validez de los saberes locales, realizando procesos de investigación más cercanos a la gente. Una aproximación metodológica es la obra de Linda Tuhiway (2016) investigadora maorí, cuya propuesta parte de reconocer que el colonialismo ha sido trasladado a todas las esferas de la educación, incluidas la práctica y las técnicas en investigación. Por lo tanto, apunta su propuesta sobre las metodologías descolonizadoras, precisamente, a la reivindicación de la forma en que el investigador se vincula con su propio entorno procurando distanciarse de una postura jerárquica para favorecer relaciones más horizontales, reconociendo que las personas involucradas también se convierten en investigadoras. Ahora bien, en el proceso de la investigación se encuentra presente una perspectiva colonizadora, en tanto que institucionaliza de manera jerárquica el

saber a través de disciplinas y campos de conocimiento. En contraposición, descolonizar es, ante todo, un ejercicio de autodeterminación en el cual, los investigadores entran en procesos de deconstrucción del conocimiento generado mediante los cánones y conceptos producidos en la academia, para construir otra narrativa más relacionada con los conceptos y las categorías que surgen desde y con los indígenas.

En tal sentido, el presente trabajo propone retomar algunos aspectos como la participación activa de los interlocutores, me refiero a los *tlachianij* y a su círculo de apoyo, esto incluye a las deidades y númenes, con quienes se entabla comunicación a través de técnicas como la *rifa*, principalmente, así también con otras técnicas como la limpia con huevo, el *maijtoli* y la misma práctica curanderil guiada por los *tlachianij*. A este respecto, vale la pena mencionar que, después de estos casi cinco años de trabajo investigativo y de comenzar mis procesos de deconstrucción-reconstrucción, no ha sido tarea sencilla llegar a reconocirme como portadora; de ahí que, tras mi revelación del Don, comencé los procesos de iniciación y aprendizaje y, hasta el momento de redactar la presente tesis, me encuentro aún en una suerte de periodo de aprendizaje. Llegar a asumir dicha posición ha tenido que ver con mis procesos individuales, pero, sobre todo, con el apoyo y acompañamiento colectivo de los *tlachianij*, así como de las redes de soporte emocional, afectivo e, incluso, de intercambio de energía que éstos van conformando.

### **c. La zona de estudio**

La investigación se llevó a cabo en estas comunidades: Tepoxteco, Chapictla, El Sitio, Las Silletas, Cuahuitzil y Chalacuaco; ubicadas en lo que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2018), denomina Huasteca baja, que es parte de la Huasteca veracruzana, una zona cultural pluriétnica compuesta por varias cabeceras municipales que, a su vez, integran cientos de comunidades cuya lengua materna varía. Este trabajo se ha centrado en localidades cuya lengua es el náhuatl, particularmente en el municipio de Chicontepec que, de acuerdo con información de la Enciclopedia de los municipios de México (2006) está ubicado en el noroeste de la entidad veracruzana, cuyas coordenadas corresponden a 20°58' de latitud norte y 98°10' de longitud oeste, y se localiza a una altura de 520 metros sobre el nivel del mar. El nombre proviene de las voces nahuas *chikome*, 'siete' y *tepetl*, 'cerro', que significa: 'en los siete cerros' y, efectivamente, está situado en una cordillera formada por siete cerros.

En dicha Enciclopedia se mencionan los límites del municipio de Chicontepec: al norte con Tantoyuca e Ixcatepec, al este con Temapache y Tepetzintla, al sur con Ixhuatlán de Madero y Benito Juárez, y al oeste con el estado de Hidalgo. Su superficie es de 935.73 Km<sup>2</sup>, cifra que representa el 1.34% del total del estado. Chicontepec también es llamado el "balcón de la huasteca" por la hermosa vista que ofrece de la planicie y del paisaje verde que se extiende hacia la costa.

En sus comunidades, la mayoría de la población se dedica a la agricultura, unos pocos a la ganadería en pequeña escala, especialmente entre los que son considerados "ricos" entre

los indígenas, se trata de aquellas familias posicionadas con mejores tierras, mayor ganado, e incluso, que poseen mayor solvencia económica. Los cultivos son principalmente de autoconsumo, con ello cubren sus necesidades básicas de alimentación, sin embargo, “cuando el clima llega a ser extremo, las cosechas llegan a escasear y es cuando se pueden apreciar pomposas ceremonias a las deidades que resguardan los elementos de la naturaleza” (Stresser-Péan, 2008: 11).

De acuerdo con Arturo Gómez (2003), el río principal es el Calabozo, que riega el territorio de Chicontepec y se alimenta de los afluentes del río Zontecomatlán y Encinal, pero también hay arroyos, entre ellos, el Morenotlán o Camaitlán, Terrero, Lindero y Pilpuerta que en tiempo de lluvias elevan sus cauces conformando caudalosos afluentes. El mismo autor escribe que el clima predominante es cálido en extremo, con una temperatura anual que, en promedio, oscila entre los 18° y 22° centígrados, con precipitaciones que van desde 1,600 y 1,900 milímetros. El 80% de estas lluvias se dan durante el verano, lo cual marca el fin de la sequía, así como el comienzo de un nuevo ciclo agrícola (p. 25).

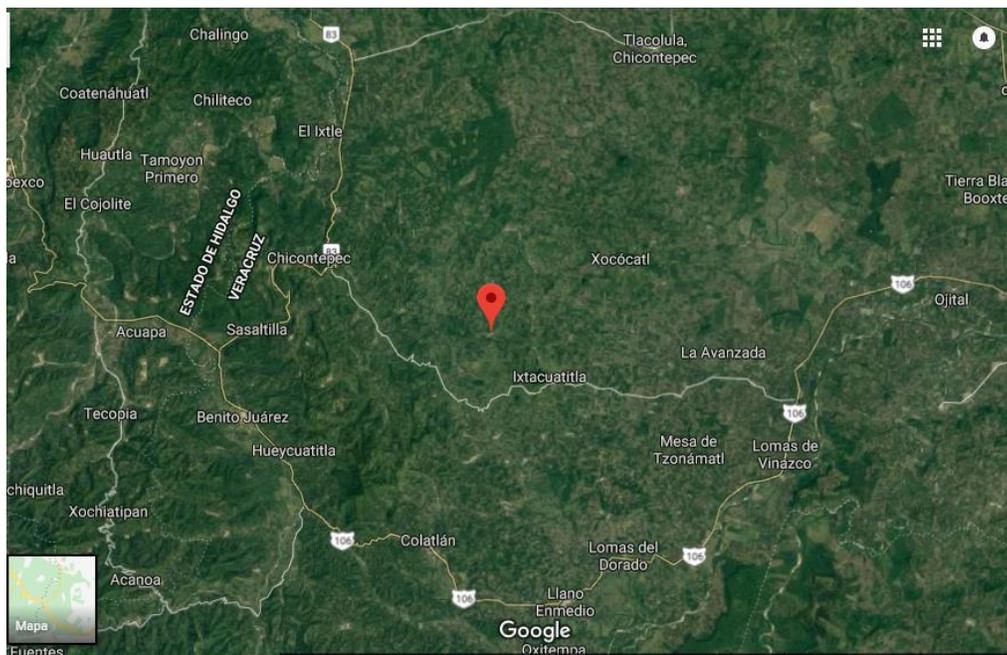
### **c.1. Tepoxteco**

Dentro del municipio de Chicontepec está la comunidad de Tepoxteco, que incluye a las comunidades de El Sitio y Chapictla, y en conjunto conforman la Congregación<sup>10</sup> Tepoxteco, sitio principal donde se realizó esta investigación. Según datos del INEGI (2020), dicha población se localiza a 27 kilómetros de la cabecera municipal en las coordenadas: Longitud

---

<sup>10</sup> Se trata de una categoría territorial que hace referencia a comunidades grandes que cuentan con sus barrios y, al mismo tiempo, los que viven ahí cuentan con sus propias tierras.

-98° 03' 37.0", Latitud 20° 55' 58.0", a una altitud de 297 metros sobre el nivel del mar. Su territorio limita al norte con la congregación Tecomate, al sur con Alaxtitla Ixcacuatitla y Lindero Xoquixhual; al este con las congregaciones Ixcacuatitla y Tepecxitla y al oeste con Lindero Xoquixhual; sus tierras cuentan con propiedad ejidal. El concepto de congregación es el nombre con que los *maseualmej* identifican a los núcleos de población ejidal, y se organiza a partir de una sede –generalmente la comunidad con mayor número de habitantes– y dos o tres comunidades más pequeñas.



Mapa 1. Ubicación de la comunidad Tepoxteco. FUENTE: Google Maps, 2020.

Según el Censo de Población y Vivienda del INEGI (2020), la comunidad de Tepoxteco tiene una población de 820 habitantes, compuesta principalmente por personas jóvenes en edad escolar, adultos de entre 30 y 50 años, así como adultos mayores. Se compone de 12 barrios: *Pilapa, Tlaica, Terrero, Pastoría, Cuauica, Tlatolongo, Aguacate,*

*Cuixcalco, Pikoni, Laguna, Tsocouijyo y Tlacuapa*, que se fueron poblando a medida que se desarrolló la comunidad. En principio, la población estaba conformada por unas cuantas casas o familias que fueron creciendo con el tiempo, en otras palabras, los barrios fueron conformándose a partir de las familias que originaron la comunidad.

En cuanto a “quién manda” en la comunidad, existe el Comisariado ejidal encargado exclusivamente de las cuestiones agrarias; además, hay un sistema de cargos que se organiza a través de diversos comités, así tenemos: Comité de agencia municipal que es la autoridad del pueblo y reúne a “faeneros” y “reservados”: los primeros son varones que han cumplido la mayoría de edad y por ello adquieren derechos y obligaciones como vecinos de su comunidad, es decir, tanto el derecho a votar y ser votado para participar en el sistema de cargos y el derecho a ser respaldado por su comunidad, como la obligación de cumplir con las diversas faenas comunitarias; los “reservados” son personas mayores que por su edad avanzada no pueden dar faenas comunitarias. Otras figuras importantes son el Juez auxiliar, el Patronato de mejoras, los Comités de Salud, del DIF, de Padres de familia y los Comités de agua.

La principal actividad de subsistencia es la agricultura: se siembra primordialmente el maíz, algunas familias también cultivan frijol, chile y cacahuete, estos granos constituyen el alimento básico. Existen dos periodos de siembra en el año, el primero en el mes de enero y se cosecha en mayo; el segundo se realiza en el mes de junio, en agosto se obtienen las primeras espigas y en septiembre se obtienen los primeros elotes, la cosecha se realiza en

noviembre<sup>11</sup>. El maíz es esencial para todos los alimentos, pues con él se preparan tortillas, *bocoles*,<sup>12</sup> tamales, atole que se usa, generalmente, en ceremonias rituales.

El maíz se encuentra presente prácticamente en todas las actividades y se le tiene un gran respeto tanto a la milpa, a la mazorca, como a los granos de maíz; se dice que el maíz debe cuidarse porque está vivo y si se le maltrata, sufre y se va –comienza a escasear– y por ello se le otorga un gran valor, esto se aprecia en la ritualidad agrícola que prevalece en Tepoxteco. Existen dos ciclos de siembra: *tonalmili* ‘milpa de sol’, cuyas fases se distribuyen de enero a mayo, y *xopakmili* ‘milpa de lluvia’, que se realiza de junio a octubre. Estos dos ciclos agrícolas configuran al mismo tiempo el ciclo ritual-agrícola en la comunidad, a lo largo del año se llevan a cabo rituales enmarcados en *El costumbre*, tales como el *tlatlakualtilistli* ‘dar de comer’, que es un rito al inicio del año, generalmente en los primeros días del mes de enero, de este modo se agradece por anticipado por la llegada de las buenas cosechas; el *elotlamanalistli* ‘poner elotes’, consiste en un rito en que se agradece al maíz tierno o elote y se pide que obtenga fuerza y se convierta en buenas mazorcas de maíz, es decir, que asegure el sustento, por ende, la vida misma; el *tlajaltlistli* ‘bañarlos’, en este rito, se concentran a dos deidades talladas en madera, a los cuales se baña, se les viste, se les da de comer, de la misma forma en que se cuida y protege a una persona, de este modo, se busca que las deidades otorguen lluvia en todas sus formas y manifestaciones (en rocío, lluvia, sereno). Por último, está *Chikomexochitl* ‘Siete flor’, héroe cultural entre los nahuas,

---

<sup>11</sup> Si bien, en los últimos cinco años se han presentado fuertes sequías en la zona de estudio, las actividades relativas al ciclo agrícola se mantienen vigentes de acuerdo con el calendario que vienen utilizando desde años anteriores; dicha información se aborda en el capítulo 1.

<sup>12</sup> Tortillitas elaboradas con masa de maíz, aceite o manteca, sal y, en ocasiones, puede contener frijol molido o entero, cilantro, o chile molido.

cuyo ritual se le conoce con el mismo nombre y consiste en regocijar a la mazorca de maíz, otorgarle ofrendas de comida, bebida, música y baile. La intención es que exista una convivencia armoniosa entre dicha deidad y las personas. En cada uno de estos rituales, el factor común lo constituyen la participación de los integrantes de la comunidad, la faena, la fiesta, sobre todo, la posibilidad de participar colectivamente y de modo voluntario.

En la comunidad se hallan escuelas de nivel preescolar –atendido por el subsistema de educación indígena–, primaria, secundaria y telebachillerato. Cuenta con una clínica de salud que, si bien ha insistido constantemente en una mayor apreciación médica alópata sobre la medicina indígena, ha tomado otros giros. El proyecto de creación de dicha clínica se consolidó en 1995 y, de acuerdo con información proporcionada en entrevista con el director (mayo de 2020), en el establecimiento se atiende actualmente a un total de 1024 personas provenientes no solo de Tepoxteco, sino también de las localidades de El Sitio, Chapietla, Tepecxitla, Las Silletas, Chacacuauitl, Huitzapoli, Lomas de Huitzapoli y El Molino.

La plantilla laboral la conforman el médico titular –quien a su vez funge como director de la clínica–, una enfermera, un dentista y la auxiliar de salud. Estos profesionales, al igual que en muchas otras regiones del país, no han tenido una buena perspectiva de los saberes locales relacionados con la medicina, esto ocasiona algunas tensiones entre la gente que opta por atenderse primero con los *tlachianij* antes que con la medicina alópata. No obstante, diversos conflictos entre el médico y la comunidad orillaron a este a la búsqueda de una curación con la *tlachixketl* del pueblo. Con ello, el médico evitó que lo corrieran de la comunidad, al tiempo que se aclararon varios chismes que habían inventado para cesarlo

de sus funciones; además, pudo resolver una situación personal de salud sexual y reproductiva que no había podido solucionar.

Posteriormente, el resto del personal comenzó a acudir con la curandera para tratar diversas afecciones de salud y problemas de otra índole. Este hecho marcó un cambio en la perspectiva de estos profesionales, pues empezaron a mostrar respeto hacia los saberes de los *tlachianij*. Actualmente, cuando el médico valora a un paciente y no encuentra la forma de sanarlo, lo envía con la curandera a fin de que ella intervenga a partir de los conocimientos que le corresponden. Esto otorga relevancia a este tema de investigación doctoral, centrado en quienes poseen y ejercen otros saberes, quienes tienen el Don para hacerlo e intervienen eficazmente en el bienestar de la comunidad y en su equilibrio.

En la historia de la comunidad se habla de muchas personas que tenían el Don y ejercieron como *tlachianij*; también existían *teejketl* ‘parteras’; *texixitojketl* ‘hueseros’; *tekechmayouilijketl* o personas que curaban las infecciones respiratorias por medio del paladeo; *tetejtemouijketl* ‘sobador’, los que curaban de empacho; los que curaban o levantaban la sombra<sup>13</sup> o *tonal*; los que curan el espanto<sup>14</sup> o *temajmatili*. También existieron personas consideradas brujos o nahuales, denominados en lengua náhuatl *mokokototsketl*, que significa ‘despedazado’, o ‘el que se despedaza’, haciendo alusión al desdoblamiento

---

<sup>13</sup> Consiste en un ritual para devolver la sombra o el espíritu al cuerpo, generalmente se realiza a niños recién nacidos, pues se cree que al ser nuevos en el mundo y estar en proceso de conocimiento de su entorno, en ocasiones llevarlos por caminos desconocidos, caerse o ser asustados, ocasiona que pierdan su sombra. Para devolverla, se recurre a un experto quien, por medio de la oración, velas de cera y hierbas acude al lugar donde se perdió la sombra, deja un huevo crudo y de esta manera se recupera la sombra del bebé.

<sup>14</sup> Se dice que una persona enferma de espanto cuando le ocurre alguna situación traumática que le ocasiona severas aflicciones tales como pérdida de apetito, dolencias en el cuerpo, pesadillas y palidez. Existen diversos métodos para curar el espanto, el más conocido es la ingesta de una bebida que llama jerez, elaborado a base de plantas medicinales y aguardiente de caña.

que realizaban estos hombres para convertirse en un animal, lo cual se explicará a detalle en el capítulo 3.

De acuerdo con narrativas y tradiciones colectivas, al brujo *mokokototsketl* se le identifica como un enorme pájaro con un pico alargado en forma de aguja, el cual punza a los niños pequeños –bebés recién nacidos– para chuparles la sangre y así mantener su vitalidad, pues generalmente los *mokokototsketl* son personas que se encuentran en agonía y no consumen alimentos ni bebidas, ya que su alimento es la sangre de los recién nacidos. Durante el día presentan un estado de agonía y por la noche se alimentan, por eso, al amanecer mejoran notablemente. Se dice que para matar a un brujo *mokokototsketl* hay que darle golpes ligeros con el *kuayoli*<sup>15</sup> del bebé al que “ha comido”. Todavía existen personas que dan testimonios de haber visto y golpeado con el *kuayoli* a los brujos, así como haber constatado la muerte instantánea de estos personajes.

Actualmente, existe una partera (*teejketl*) en la comunidad, aunque con la instalación de la clínica de salud, su praxis dejó de requerirse poco a poco, además, su avanzada edad no le permite salir a otros lugares para atender a las embarazadas. En relación con los hueseros o *texixitojketl*, existen dos personas que se consideran “buenos”, uno de ellos en el barrio Laguna, que es también partero y atiende animales como vacas y puercas en labor de parto, es músico tradicional y forma parte del comité de *Xochikali*<sup>16</sup>. La otra es una mujer del barrio

---

<sup>15</sup> Pedazo de tela con el que se amarra al bebé para tenerlo arropado.

<sup>16</sup> *Xochikali* ‘casa de la flor’, se conoce de este modo al espacio destinado para alojar a las deidades, me refiero a los recortes en papel que representan a *Chikomexochitl*.

Tlaica, ama de casa y cuidadora de “San Antonio”, una deidad tallada en madera a la que se rinde culto en el ritual de *tlaajaltlistli*.

La *tlachixketl* de la comunidad se desempeñaba como profesora de primaria y es conocida como “la maestra”. He tenido la fortuna de que me presentara a otros *tlachianij* con quienes ha establecido relaciones de amistad o de parentesco; así pude conocer a los demás *tlachianij*, así como a otros interlocutores: pacientes de estos, familiares, etcétera, cuyos aportes enriquecen la presente investigación y acercan a la reflexión del significado del Don en las comunidades nahuas de Chicontepepec.

## **c.2. Una acotación sobre la lengua náhuatl**

El lenguaje es primordial en el estudio del tema que me ocupa: el significado del Don en los pueblos nahuas. Además de la observación, las narrativas y las oraciones que llevan a cabo los *tlachianij*, se consideran estas discursivas en lengua náhuatl. No se pretende abordar una discusión lingüística, empero, proponemos recuperar la importancia que tiene el uso del lenguaje nativo en una comunidad históricamente monolingüe, hablante de náhuatl y que, en la actualidad, se continúa usando esta lengua, especialmente en contextos que tienen que ver con actividades específicas que atañen al colectivo; lo cual salta a la vista si uno visita la comunidad. El náhuatl mantiene su vigencia –a pesar de que históricamente ha sido objeto de ataques racistas– y es la lengua materna en el ejercicio del Don y en los diversos rituales que se realizan en los ámbitos familiar y comunitario.

En tal sentido, recupero la escritura que se emplea en la comunidad que, si bien, no coincide exactamente con las actualizaciones respecto del alfabeto normalizado y promovido por instituciones como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) o por la Academia Veracruzana de Lenguas Indígenas (AVELI), es la forma en que escriben los *maseualmej* de Tepoxteco y está más apegada al denominado Alfabeto Práctico de la Lengua Náhuatl, cuyos orígenes se remontan a la propuesta de los indigenistas de los años 40. Dicha propuesta de escritura cobró mayor fuerza en los años 80, en el que profesores nativos de la Huasteca comenzaron a informar a sus poblaciones de origen, a fin de conformar grupos de estudio e investigación en torno a la escritura de su lengua materna<sup>17</sup>. La razón de optar por este formato es, precisamente, tomar en cuenta –y respetar– la forma de escritura de los colaboradores, cuyo alfabeto se sustenta en las Normas de Escritura de la Lengua Náhuatl (s/a, 2008) y consta de 18 grafías que son las siguientes:

a	ch	e	i	j	k	l	m	n
o	p	s	t	tl	ts	u	x	y

En el presente trabajo se emplean dichas grafías para la escritura de algunas palabras en náhuatl. No obstante, es necesario precisar que, en los casos en que se retoman conceptos escritos con anterioridad por otros investigadores, se respetan sus propias formas de escritura.

---

<sup>17</sup> Estos grupos de investigación se han ido conformando de manera voluntaria, los más veteranos fueron partícipes del Primer Congreso Interamericano de Educación Indígena de los años 40, sus propuestas se integraron en el 5to. Taller de Normas de escritura de la lengua náhuatl, del cual resultó un cuadernillo del mismo nombre.

Finalmente, los elementos presentados en esta introducción han de funcionar como ejes de articulación para alcanzar los objetivos de la investigación, reiterando que los dos primeros capítulos son el soporte contextual que explicita la cosmovisión, la cultura y la forma de interpretar el mundo de los *maseualmej*, mientras que los capítulos 3 y 4 retoman de modos más específicos estos aspectos contextuales dentro de la práctica médica y el ejercicio del Don en la cotidianidad de los *tlachianij*.

Específicamente, el capítulo 4 da cuenta de la mayor parte del trabajo de campo, del cual es relevante insistir en que hay elementos de la cultura, cosmovisión y del lenguaje *maseual* que conozco y aportaré desde la autoetnografía. Sin embargo, también existen aspectos en los que me adentro desde otras perspectivas, al resaltar que no he vivido en la comunidad de estudio desde hace varios años, por lo que, de algún modo, me coloqué en un proceso de reaprendizaje sobre diversos aspectos que rodean la vida cotidiana actual de los *maseualmej* en Chicontepec. Al mismo tiempo, este acercamiento es una forma personal de revalorar de modo más profundo la importancia del Don, así como de abordarlo desde una perspectiva académica que demanda la aplicación y el conocimiento de técnicas concretas de estudio e investigación, algunas de las cuales se mencionaron en párrafos anteriores.

Es comprensible que esto se traduzca en una mayor complejidad en el abordaje del tema, lo cual hace que la tarea de distinguir los roles de participación en esta investigación represente un reto. En ese sentido, el acercamiento para conocer las formas en que el Don posiciona saberes locales relacionados con la práctica médica de los *tlachianij*, así como el significado del Don y su relevancia en la comunidad, implica una reconstrucción propia y

también colectiva en relación con el ser mujer *maseual* y portadora del Don, como un hallazgo no esperado de la presente investigación doctoral.

## Capítulo 1. La visión del mundo entre los *maseualmej* de Chicontepec: relatos míticos

En el presente capítulo, se aborda un panorama general de la visión del mundo o cosmovisión de los *maseualmej* de Chicontepec. Una vía fundamental para aproximarse a la cosmovisión de los pueblos es la tradición oral, en particular los relatos míticos. La relación de estos con el objeto de estudio es que la cosmovisión, los mitos, así como el conteo del tiempo destacan en la práctica del Don de los *tlachianij*, en la cual se involucran aspectos como los periodos en que se llevan a cabo determinados rituales, es decir, los momentos más adecuados del día o la forma de contar el inicio de la noche para efectuar, o bien, para evitar ciertas actividades rituales. En suma, el tiempo es fundamental en el ejercicio curanderil.

De la misma forma, las narrativas míticas engloban un conglomerado de representaciones que los *maseualmej* continúan transmitiendo a las nuevas generaciones. Se considera, pues, que la complejidad narrativa de temas, lugares y seres de los que se cuenta, permiten conocer la visión que poseen los nahuas sobre éstos y sobre el espacio-tiempo en que se dan las interrelaciones; un encuentro espacio-temporal de valor simbólico que atañe siempre a la vida cotidiana. Un ejemplo de ello son los relatos que refieren al origen de los curanderos, en consecuencia, al origen del Don entre las personas; todo en su conjunto sugiere una imbricación de lugares, tiempo y saberes.

En particular, se retoma el caso de la comunidad de Tepoxteco, dado que la mayor parte del trabajo etnográfico se realizó en este lugar. Se procura que este primer capítulo dé cuenta de una riqueza narrativa sobre el origen de los nahuas de Tepoxteco de la Huasteca. En ese sentido, vale la pena recordar que gran parte de las mitologías indígenas recuperan el

modo en que ellos entienden el origen, la distribución y función del universo, es decir, se trata de “una manera de explicar el mundo a partir de ideas elaboradas dentro de la cultura” (Gómez Martínez, 2003: 73). De tal forma, encuentro en el concepto de cosmovisión<sup>18</sup> un panorama integral de todos los elementos –prácticas, pensamientos y conocimientos– que proporciona un horizonte de la totalidad para caracterizar a esas sociedades, no para aislarlas de otras, sino para delimitar las fronteras de lo sagrado o simbólico.

### **1.1 Mitos de origen**

La Real Academia Española (RAE) define el término ‘mito’ como una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico” (2021). Esta definición, aunque un tanto general, lleva a pensar el mito como discurso inmaterial que abarca un tiempo y un lugar indeterminados. López Austin (1992) apunta:

La narración mítica es un cuerpo heterogéneo. No es un ensamble de piezas de la misma categoría, sino una construcción que, a partir de sólidas estructuras, ordena elementos que van de lo fundante a lo ornamental, de la solemnidad a la humorada, de lo imprescindible a lo superfluo (p. 262).

De acuerdo con este autor, en el mito encontramos una creación desde las experiencias de los pueblos, capaz de articularse con varios elementos que sostienen el modo de vida y de pensamiento social. En tal sentido, el relato mítico se articula con prácticas

---

<sup>18</sup> Coincido con Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998) cuando afirman que “las cosmovisiones constituyen entidades integradoras de imaginario colectivo que refiere, implícitamente, al tema de las mentalidades” (p. 11). Aquí se alude estrictamente al nivel de la cognición.

religiosas manifestadas a través de los ritos, que se corresponde con actos colectivos e intencionales ligados al fenómeno religioso; el “mito apenas tiene realidad si no lo ligamos con un hábito determinado del culto; y, por otra parte, un rito casi no tiene valor si no implica el juego de ciertas creencias” (Mauss, 1970: 96-97). Es así como el mito se convierte en uno de los aspectos de mayor predilección, dado que sus alcances recuperan, entre otras cosas, la expresión y el sentido del rito y el pensamiento religioso. Tal como expone López Austin (2001) “el mito y el rito se encuentran en un nivel de expresión privilegiado, dado que tienen alcances tan abstractos y generales que operan en el nivel de la metáfora; contienen emotividad y expresión estética que se consideran más como medios operativos de múltiple aplicación concreta” (p. 64). Estos elementos operan en el nivel de la cognición, conformando así la cosmovisión y el núcleo duro.<sup>19</sup>

En la tradición de los pueblos nahuas de la Huasteca veracruzana –como en otros pueblos– los mitos se encuentran presentes a partir de la transmisión oral; es por ello que la creación del mundo se explica a través de un gran mito, el cual, a lo largo de los años se ha ido fragmentando para cumplir diversas enseñanzas a los habitantes de Tepoxteco. Este “gran mito” consta de cuatro fragmentos o secciones narrativas, no necesariamente en orden lineal, pues como se verá más adelante, existen situaciones simultáneas o compartidas en todo el relato. Es el caso del mito de *Postektli* y el del diluvio. En el breve análisis ofrecido, se parte de la perspectiva antropológica. Sin ignorar su valor literario y estético, se trata al texto como parte del acervo de tradición oral de la comunidad, pero no se profundizará en el

---

<sup>19</sup> El núcleo duro, concepto propuesto por López Austin (2001: 47-65), se refiere al conjunto de elementos de una cosmovisión que tiene gran resistencia al cambio histórico y que estructura y da sentido al resto de la cosmovisión. El núcleo duro se constituye por elementos, estructuras y esquemas que tardan mucho tiempo en cambiar y transformarse, o que se van transformando paulatinamente; también es el responsable de estructurar a los elementos que se van incorporando a la cosmovisión.

estudio del texto por el texto, ni se discutirá ahora sobre la pertinencia o no de la clasificación que ofrecen los trabajos sobre la literatura tradicional para esta narrativa de origen indígena.

En la mayoría de las comunidades pertenecientes al municipio predominan las ceremonias rituales públicas cuando atañen a toda la comunidad, o privadas llevadas a cabo en el interior de las familias de las localidades. En ambos casos, los cerros cobran un papel importante, dado que constituyen lugares de mucha fuerza dentro de la cosmovisión de los *maseualmej* de Chicontepec. De hecho, los siete cerros que le otorgan el nombre al municipio se encuentran alineados con un cerro de mayor dimensión llamado *Postektli* ‘quebrado’, que se ubica en la comunidad de Ixcacuatitla.

Hace algunas décadas, los pueblos del municipio acudían a *Postektli* (Foto 1) a dejarle ofrendas y dedicar ceremonias rituales para la siembra y las lluvias; es sabido que, entre las comunidades nahuas, los cerros constituyen siempre una suerte de canal de comunicación entre el mundo terrenal y el mundo celestial (Gómez Martínez, 2009). Los cerros, principalmente *Postektli*, son protagonistas de la mayoría de los mitos que explican el origen del mundo; asimismo, en los rituales ejecutados a través del Don, se invoca a los cerros, pues se dice que estos sitios restituyen fuentes energéticas en el cuerpo que repercuten de manera positiva cuando alguien está afligido.



Foto 1. Cerro *Postektli* visto desde Tepoxteco. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

*Postektli* tiene una importancia vital entre los *maseualmej*, dado que a través de él se establece la comunicación con las deidades desde el origen de los tiempos cuando era una especie de escalera para llegar a la casa de *Totiotsi*, hasta su posterior derrumbe, como lo explica el mito. Dicho relato trata de explicar las razones por las que *Totiotsi* decidió terminar con la vida de ese mundo, en el cual, al principio las personas podían visitarlo en su casa, pues el cerro *Postektli* llegaba hasta arriba del cielo. Así, subían y podían comer de sus milpas sin sufrir por falta de alimento. Luego, una plaga de hormigas negras se empezó a comer los *toktsitsij* (matitas), por lo que Dios se enojó muchísimo y mandó a las personas que cuidaran la milpa y no dejaran que las *tepehuas* siguieran comiéndosela, pero no le obedecieron. Entonces Dios llamó a los *Tlapetlanimej* (los que mandan los rayos) y a los *Tlatomonianij* (los que mandan los truenos) para que enviaran muchos rayos fuertes y tronaran hasta romper

el cerro para que las personas vieran que Dios estaba muy enojado. Luego mandó la lluvia que duró muchos meses.

Aunque este mito no menciona más elementos que argumenten dicha desobediencia, el trabajo de Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998: 23-38) aporta varios elementos para reconstruir la historia. Los autores explican que, anterior a los humanos de la actualidad, existieron otras cuatro generaciones que fueron creadas por los Dioses, cobraron vida y una vez consolidados como pueblos, olvidaron el favor de sus creadores desobedeciéndolos o negándose a prestar servicio. La primera y más antigua pareja de humanos fue creada por los *pilueuentsitsij*, ‘dioses más ancianos’, éstos modelaron a la pareja con barro y posteriormente fueron humedecidos con sangre de los Dioses, así cobraron vida. Pero, una vez que conformaron y consolidaron pueblos se negaron a venerar a sus creadores, por ello fueron devorados por los *tekuanimej* ‘fieras’.

La segunda humanidad recibió cuerpos de papel cortado y comían cortezas de árboles y, dada su fragilidad, fueron destruidos por huracanes; las personas de la tercera generación fueron conformadas con madera de cedro, se alimentaban con *ojoxijtli*, ‘ojite’ y fueron destruidos con fuego. La cuarta era se creó a partir de tubérculos cocidos y amasados, dado que se alimentaban de camotes y raíces –misma composición de sus cuerpos– se dice que practicaban canibalismo, por ello fueron destruidos con agua, los Dioses inundaron ese mundo para conformar a otros humanos y poblar un nuevo universo (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 23-38). Así, se dice que:

Antes de proseguir con la quinta generación (la que vivimos), las deidades reordenaron el cosmos y lo llamaron *semanahuactli* (universo) por ser el “contenedor” en la que se hallan agrupadas en planos sobrepuestos: *tlaltepactli* (tierra), *ilhuicactli* (cielo) y *mictlah* (lugar de los muertos) todos ellos orientados hacia cuatro *tlaneskayotl* (regiones cardinales) y *tlaketzalmeh* (esquinas) que emergen del *tlaxictli* (centro de la tierra) como si estuvieran trazados por cuatro líneas. Para el nuevo orden cósmico, las divinidades crearon primero la tierra, levantándolo por sus cuatro esquinas con *tlamamameh* (pilares). Los cargadores se pararon encima del suelo que ocupó la cuarta generación, y ese sitio se convirtió en el inframundo. Las partículas de los suelos de las generaciones anteriores quedaron fuera de la esfera cósmica, compactándose en un pequeño ámbito ubicado debajo del inframundo que se convirtió en *Tzopilotlacualco*, el ultramundo (Gómez Martínez, 2003: 77-78).

Es posible advertir que, a partir del momento en que se conforma el universo como lo conocemos, surgen los espacios: *Tlaltsintlaj* ‘abajo’, donde se imagina la morada de “el Otro” y otros seres del inframundo; *Tlaltepaktli* ‘la tierra’, que se ubicaría en el punto medio y representa el nivel donde viven los humanos y otros seres cuidadores de la tierra y la naturaleza; y finalmente, *Eluikak* ‘el cielo’, con dicho término identifican el espacio de ‘arriba’ y corresponde al nivel donde habita *Totiotsi* ‘el gran Dios nuestro’<sup>20</sup>.

El mito de *Postektli* también evidencia la importancia que hoy en día otorgan los *maseualmej* a los cerros, elevaciones que desde tiempos prehispánicos “han sido concebidas como sitios especiales y constituyen un símbolo central en la cosmovisión mesoamericana. La denominación en náhuatl de una comunidad es *altepetl*, la cual está compuesta por *atl* (agua) y *tepetl* (cerro)” (Van’t Hooft y Cerda, 2003: 58-59). Precisamente, estos dos elementos permiten las condiciones básicas para el establecimiento de una población, para que exista vida. De ahí que los cerros se interpretan también como contenedores de agua y semilla, principalmente de maíz, tal como se relata en otras versiones. Por ejemplo, según informan Van’t Hooft y Cerda (2003), entre los nahuas de San Luis Potosí se narra que San

---

<sup>20</sup> Entrevista a Rubén en Tepoxteco, octubre 2019.

Juan había escondido granos de maíz en el interior del cerro como una suerte de castigo hacia la humanidad por haberlos tratado mal a él y a la Dueña del Agua, su esposa; las hormigas descubrieron el maíz y comenzaron a sacarlo, provocando la ira de Dios quien mandó quebrar el cerro. Los tének dicen que hubo una época de gran hambruna debido a que las hormigas arrieras habían robado el maíz de los hombres y lo almacenaron dentro del cerro; los “antiguos” al percatarse, ordenaron quebrar el cerro a los *Mámláb*, ‘truenos chicos’, pero fue *Pulik Mámláb*, ‘Trueno Grande’ quien pudo quebrarlo al tercer golpe y a los tres días de habérselo pedido (Van’t Hooft y Cerda, 2003: 62-63).

Dichas narraciones recuperan la visión que tienen los pueblos de la Huasteca acerca de la creación de los tres ámbitos del universo: el cielo, la tierra y el inframundo, espacios que son muy apreciados y a los cuales se destina especial atención en el proceso de sociabilidad, pues equilibrarlos asegura la armonía del cosmos. En consecuencia, actuando eficazmente en la vida de los *maseualmej* y de su entorno; las relaciones interétnicas también se manifiestan en el mito, pues la mención a las hormigas negras es una clara referencia a la etnia Tepehua, cuya autodenominación es *Lhima’alha’man*<sup>21</sup>. Aun en la actualidad, los nahuas manifiestan desconfianza hacia los integrantes de esta etnia, pues se les considera un tanto interesados y oportunistas, por lo que a veces son discriminados por los *maseualmej*.

Pero el gran mito continúa a través del relato II, en el que se puede advertir que las acciones se desarrollan a la par que las anteriores, y remite un tanto a las actividades relacionadas con el milpeo, así como a algunas fases del trabajo doméstico que realizan las

---

<sup>21</sup> De acuerdo con lo expresado por un hablante Tepehua. Entrevista del 30 de noviembre de 2021.

mujeres en torno al maíz, como el proceso de nixtamalización y elaboración de masa y tortillas.

Aparentemente, mientras *Totiotsi* ordena partir a *Postektli*, una familia se salva de la inundación provocada por un gran diluvio, gracias a la ayuda de un *Pilkuatochtsij* “conejo”. En el relato, un campesino preparaba el terreno para hacer milpa, talaba árboles durante el día, pero por la noche un conejo levantaba la vegetación, ya que se entristecía al ver que el campesino cortaba los árboles. Esto hace referencia al proceso de trabajo que realizan los *maseualmej* para hacer milpa, que comienza con el vocablo *tlayij* o *tlayistli*, también conocido como “roza”, que se refiere a cuando los milperos “tumban monte”: cortan árboles, desraman los árboles y esperan a que se seque la hierba. Esto último da paso a la fase de *tlajchinouaj* o *tlajchinoli*, ‘quema de basura’ o ‘rozado’, después viene la fase de *kuatlachpanaj*, ‘barrer palos/árboles’, en la cual se levanta la leña y se orilla alrededor del terreno para que no estorbe en el momento de sembrar. Posterior a ello viene el período del *tokistli* o siembra del *xinachtli*, es decir, la etapa en que se siembra la semilla que ha sido debidamente seleccionada, *tlapejpentli*, y ofrendada a las deidades con la finalidad de que se reproduzca y crezca.

Después de la siembra, pasan de 4 a 8 días para que nazcan las primeras plantitas de maíz a las que llaman *toktsi* o *toktsitsij*. Se les denomina de esta manera ya que brotan de la tierra como si fueran florecitas. Durante el tiempo de espera entre la siembra y el brote de *toktsi*, los milperos realizan el trabajo de *kuatlatekpichouaj*, ‘apilar leña’, en el que cortan o pican los arbustos y ramas secas en pedazos más pequeños para ser utilizados como leña para

el fogón, éstos se van acumulando, conformando *tercios* y, posteriormente, completando “tareas de leña”.

El relato continúa con el enojo del campesino ante las maniobras del conejo que diariamente ‘desbarataba’ su trabajo (hacía que los árboles se levantaran otra vez), por lo que un día, atrapó al conejo y no lo mató, sino que le perdonó la vida. Entonces, el conejo le advirtió sobre una destrucción que vendría y el campesino y su familia tuvieron tiempo de preparar todo para salvarse. Esta catástrofe vendría por medio del agua, bajo la fuerza de un diluvio.

Un primer apunte de este segundo relato consiste en la idea del diluvio como señal de la destrucción de un mundo anterior a la era actual. A simple vista se puede pensar que tiene influencia del texto bíblico; sin embargo, se nota que los relatos mesoamericanos tienen diferencias destacables: se habla, por ejemplo, de la devastación de un mundo anterior que dio inicio al ordenamiento del cosmos, el surgimiento de la luna y del sol, la conformación de los espacios del universo; además de la idea del agua como elemento para limpiar las inmundicias del mundo corrompido y dar paso a un nuevo mundo purificado, limpio. Hoy en día se sigue utilizando el agua para limpiar el cuerpo a través de algunos baños rituales, así también para limpiar el espíritu, esto es cuando los *tlachianij*<sup>22</sup> realizan la limpia con huevo, empleando un vaso con agua para revelar la causa de la enfermedad.

---

<sup>22</sup> Curanderos y curanderas, expertos en el conocimiento y uso del Don.

Otras versiones del diluvio contadas en la Huasteca potosina (Van't Hooft y Cerda, 2003: 80-90) coinciden en la ayuda de un conejo que advierte a una familia acerca de la destrucción que está por ocurrir. La versión tének afirma que el conejo empleaba una varita con la cual regresaba el monte a su estado original, lo que en realidad es un bastón de mando, elemento importante en varias culturas indígenas del país que simboliza la máxima autoridad tanto espiritual, como política de quien lo ostenta dentro del sistema de cargos (Alonso, 2019: 178-179). En la versión nahua no se explica en qué forma el conejo emprendía esta acción, pero en la narrativa recuperada para este trabajo (ver relato II en Anexos) se menciona que utilizaba sus manos realizando ademanes para indicar a los árboles que se levantarán; es decir, practicaba el *maijtoli*<sup>23</sup>. En cualquiera de los casos, el conejo regresaba al monte a su estado anterior, lo cual significa que podía manipular el tiempo; esto quiere decir que detenta un poder-hacer. Su recompensa consistió en quedarse a vivir en el cielo habitando la luna, razón por la cual hoy día se ve reflejada su silueta. La sagacidad e intelecto de *Pilkuatochtsij* se asocia con *Metsti*<sup>24</sup> 'la luna'. Para los *maseualmej*, la noche es, precisamente, la que se conforma como espacio ideal para instruirse, acceder y fortalecer los procesos necesarios para ejecutar el Don. Se hace referencia, por supuesto, al espacio onírico del cual se hablará más adelante.

Como se dijo al principio, los relatos indican que estos acontecimientos ocurren casi a la par de los que cuenta el origen de *Postektli*, por tanto, ambos hacen referencia a la creación del universo. En este sentido, el ascenso de *Pilkuatochtsij* 'conejo', evoca el mito

---

<sup>23</sup> Una forma de lenguaje ritual en el que los especialistas rezan frente al altar mientras colocan sus manos con las palmas abiertas a la altura del pecho, mostrándolas en dirección hacia el altar. A medida que avanza la oración van realizando movimientos con las manos de acuerdo con las acciones que se describen en la oración.

<sup>24</sup> Deidad lunar asociada con la noche, lo femenino, el frío y el mal (Gómez, 2003: 110).

de la creación del Quinto Sol, que narra la reunión de los dioses en la ciudad de Teotihuacán con el objetivo de elegir a quién tendría el honor de sacrificarse para dar luz al nuevo ciclo: “Se escogieron dos de ellos, Nanahuatzin, el dios humilde, buboso, y el opulento Tecuciztécatl (4 pedernal), asociado a Tezcatlipoca” (Taladoire, 2019: 98). Tras cuatro días de ofrendas y penitencia, llegó el momento del sacrificio, Tecuciztécatl desistió cuatro veces de lanzarse al fuego, mientras *Nanahuatzin* no vaciló y se transformó en el sol radiante (Graulich, 1994, citado en Taladoire, 2019). A Tecuciztécatl se le castigó por su falta de coraje, el dios Papáztac le echó un conejo en la cara y el dios se transformó en la Luna. Sobre la creación de estos astros, Gómez (2003) señala que los *maseualmej* cuentan lo siguiente:

A pesar de que el *semanauactli*<sup>25</sup> ya estaba ordenado faltaban los astros y los habitantes, para este fin *Ompacatotiotzih* (Dios doble) convocó a todas las deidades a una asamblea en el cerro *Postectli*, ahí lograron importantes acuerdos y se repartieron sus responsabilidades *Meetzli* (luna) iluminó la noche, *Tonatih* (sol) se encargó de alumbrar el día, ayudado por los poderes mágicos de *Tlacatecolotl* (hombre búho), además este último le fue confiado la observación de la conducta humana y el castigo a los infractores. A *Chikomexochitl* (siete flor) y *Macuilxochitl* (cinco flor) les fue encomendada la fertilidad humana y vegetal. *Mikistli* (muerte) fue designado patrón de los difuntos; *Atl* (agua) y *Apanchaneh* (sirena) de las aguas terrestres y pluviales; *Ehecatl* del control de los vientos, *Tlitl Xahuantzi* (fuego) del manejo del fuego; *Ichcatl* (algodón) del hilado y tejido, y Santa Rosa de la sapiencia (p. 78-79).

De esta manera, se organizan las tareas que tendrán las deidades en el cuidado y organización del cosmos. En este sentido, el relato del diluvio (II) suma la actividad organizativa a través del sistema de cargos, toda vez que *Totiotsi* encomienda, en primer lugar, a la *Apachtsarra*, *Tsopilotl* y *Uitsitsili*, dado que los tres son sus *topiljua*. En el sistema de cargos comunitarios, los *topili* o *topiljua* son los encargados de “ranchar”, es decir, recorrer la comunidad casa por casa para avisar a cada uno de los vecinos de las reuniones o faenas programadas, recolectar cooperación económica, etc., podría decirse que son una

---

<sup>25</sup> Todo lo creado debajo del cielo o tierra grande cercada y rodeada de agua (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 23-38).

suerte de intermediarios comunicativos entre las autoridades de la comunidad y los vecinos. Cada comité tiene a sus respectivos *topiljua*, ya que “constituyen un orden de vigilancia para la seguridad y a su vez (...) son los encargados de comunicar y entablar relaciones para tratar asuntos con las autoridades” (Bautista, 2015: 47). La idea de desobedecer a un mandato superior por parte de los *topiljua* constituye, por una parte, una falta de respeto tanto a la comunidad, como a los que ostentan cargos superiores, y por otra, los *topili* simbolizan los pies de ese gran cuerpo que es el comité al que representan. Por ello, en las comunidades se dice que si el *topil*, que es el “pie”, falla en su tarea, afecta a “la cabeza”, quien tiene el mando, repercutiendo en la estabilidad de la comunidad que se concibe como un gran cuerpo, es decir, ocasiona un desequilibrio.

Ser *topil* constituye el primer escalón donde los jóvenes comienzan su servicio a la comunidad ejecutando tareas como mensajeros, policías o custodios de inmuebles públicos; su desempeño en el cargo es evaluado por la comunidad y de ello depende que se les confieran cargos de mayor rango. Por el contrario, cuando no cumplen bien con su función, la autoridad puede castigarlos con la cárcel o, incluso, siendo expulsados de la comunidad. Esto se relaciona con el relato mítico II (ver Anexos) en el que se puede advertir que, una vez terminado el diluvio, el campesino y su familia volvieron a pisar la tierra. Su mujer intentó hacer lumbre, pero como la leña estaba mojada, sólo salió humo que llegó hasta *Totiootsi*. Por ello, envió a *Apachtsarra*:

que vaya a mirar quién está haciendo lumbre y le dijo que regrese a decirle quién es el que está haciendo lumbre, pero le advirtió que no comiera nada allá abajo. La *Apachtsarra* fue, llegó volando y ya vio que estaba el señor y su familia calentando *tochones*, y les preguntó

cómo se salvaron. [...] ‘Le voy a ir a decir a nuestro dueño que ustedes están aquí, porque él está un poquito preocupado por eso me mandó a ver porqué están echando humo’.

Señor: Bueno, está bien, pero ¿no quieres dejar comido?, ahora vente a comer aquí hay mucha carne, come un poquito. Y la *Apachtsarra* vio tantos animales muertos que se puso a comerles los ojos de todos los animales que pudo, comió tanto que se hizo bien pesado y cuando quiso volar ya no pudo, entonces ya no se pudo regresar con Dios, mientras allá arriba Dios estaba enojado de que no regresa la *Apachtsarra* y ya tenía rato que lo ha mandado, entonces mandó al *Tsopilotl* (zopilote) para que él vaya a ver qué pasó con la *Apachtsarra* y porqué sigue llegando humo. El *Tsopilotl* se fue rápido, llegó volando abajo y allá va viendo a la *Apachtsarra* que no puede volar y ve también a la familia y les dice:

– Entonces ustedes están echando humo, nuestro dueño está enojado porque dice que le están ardiendo sus ojos, y esa *Apachtsarra* no regresa, ahora voy a ir a decirle a nuestro dueño que ustedes están aquí.

– Está bien Zopilote si le vas a ir a decir, pero todavía no te vayas mejor deja comido, mira aquí hay mucha carne del que tú quieras comer. Y el *Tsopilotl* no lo pensó y se fue a comer a los animales muertos que estaban tirados por ahí, y también comió tanto que cuando quiso volar para regresar con Dios ya no pudo volar, también se quedó ahí atrapado. Mientras allá arriba, Dios estaba más enojado:

– ¿Por qué no vienen mis topiles? Primero mando a la *Apachtsarra* y no viene, ahora ese Zopilote tampoco viene, ¡juta de veras no me respetan!, ahora tú vas a ir Chuparroza, tú ves a ver por qué no vienen.

Y así Dios mandó a la Chuparroza para que fuera a ver porqué los topiles no regresaban, llegó la Chuparroza y ya vio a la *Apachtsarra* y al Zopilote que no podían volar y vio a la familia, les preguntó también cómo es que se salvaron, el señor le dijo que por la ayuda del conejito se pudieron salvar, entonces la chuparroza dijo:

– Yo voy a ir a decirle a nuestro dueño, porque él los perdió a todos sus hijos y sus animales, ahora yo no sé qué va a decir cuando sepa que ustedes siguen aquí.

– A bueno, está bien si le vas a ir a decir, pero todavía no te vayas aquí vas a dejar comido. La Chuparroza no quiso comer nada, porque ya Dios le había dicho que no coma y había visto cómo sus compañeros topiles por comer no pudieron regresar, pero el señor insistía en que probara algo.

– Si no quieres comer entonces toma agua, mira hay mucha agüita ahí en las flores, ¿no tienes sed? Y la chuparroza lo pensó, pero después sintió que sí tenía sed y empezó a tomar agüita de las flores hasta que se llenó y se hizo panzoncito, pero como se llenó mucho, cuando quiso volar para subir al cielo ya no pudo, nada más tenía fuerza para volar alrededor de todos ellos, entonces tampoco pudo regresar con Dios. Allá en su casa, Dios estaba bien enojado porque sus topiles no regresan [...] les dio un castigo de quedarse a vivir en la tierra.

– Ustedes por no obedecerme, les dije que no coman nada aquí y no escucharon, ahora se van a quedar aquí, ya no los voy a recibir allá en mi casa.

Y así se quedaron a vivir en la tierra castigados por no obedecer, y por eso hasta ahora siguen pagando su castigo, por eso cuando muere un animal, el primero que llega volando, cae como rayo y se va y sólo le come los ojos es la *Apachtsarra*, después llega el Zopilote a comer el cuerpo, pero los ojos ya no los tiene porque ya se los comió primero la *Apachtsarra* y la carne se la deja para que lo coma el Zopilote, ese es su castigo. Y la Chuparroza aunque no

comió nada pero sí tomó agua, aunque no desobedeció a Dios porque él nunca le dijo que no tome agua, pero también no lo respetó, por eso a la Chuparrosa no le tocó tan grande castigo, pero se tuvo que quedar a vivir en la tierra, por eso la Chuparrosa no vuela alto y siempre vuela dando vueltas, porque su pancita no lo deja volar muy alto, pero Dios no lo abandonó mucho, porque por eso la chuparrosa también es de buena suerte, donde llega la Chuparrosita quiere decir que alguien de nuestros difuntos nos vino a visitar, porque lo mandó Dios a avisarnos que nuestros difuntos nos acuerdan y están bien.

De este modo, es posible observar que *Apachtsarra* y *Tsopilotl* son castigados por desobedecer la encomienda de Dios, pero el último mensajero, *Uitsitsili*, a pesar de haberse visto tentado, consigue el perdón de Dios al permitirle transitar entre el mundo sagrado y el de los hombres.

En otra narración del diluvio que recupera Julieta Campos (1993) se cuenta entre los nahuas de Mecayapan, Veracruz que Dios encomendó a “los primeros abuelos” elaborar un arca, pues venía una fuerte lluvia que acabaría con todos los seres vivos, éstos solicitaron ayuda a sus vecinos quienes no creyeron en ellos y los tacharon de locos; así, los primeros abuelos “construyeron el arca en donde se escaparon los hombres buenos de corazón, los que eran obedientes a Dios” (Campos, 1993: 216-222). Este diluvio habría ocurrido en el mes de abril, época de mucho sol y mucha fiesta en distintos lugares de la tierra: bodas, bailes y demás eventos con grandes festines. Cuando comenzaron a caer las primeras gotas, Dios encerró a los primeros abuelos dentro del arca, de manera que no podían salir, ni entrar nadie más. Cuando comenzó a aumentar el nivel del agua, los demás humanos que “no obedecieron los mandatos de Dios” querían entrar, pero no pudieron, pereciendo en la inundación. La lluvia duró 40 días y 40 noches y tardó el mismo tiempo en bajar; cuando los sobrevivientes estuvieron en tierra, sintieron deseos de comer todos los animales muertos, así que hicieron lumbre por primera vez en la tierra, cocinaron y comieron los peces muertos. Dios al oler a

su ángel –la lumbre– envió a su correo, se trataba de Santa Lucía, quien bajó a la tierra y al ver a los animales muertos se sentó a comer; su demora ocasionó que fuera enviado el jilguerillo, éste fue a ver qué ocurría y regresó a informarle a Dios, quien furioso, acudió personalmente a la tierra. En castigo por comer los animales muertos –que ya habían sido juzgados y condenados a morir por ahogamiento– Dios transformó a los primeros abuelos en monos, se dice que les dio “maromas”, ya que donde antes eran sus bocas o cabezas, ahora tienen sus colas; Santa Lucía perdió su sacralidad por desobedecer a Dios y fue convertida en zopilote y por eso en la actualidad se alimenta de animales muertos; en cambio, la obediencia del jilguerillo fue bien vista y premiada por Dios. Por último, se dice que, por haber comido la carne de animales muertos, los “primeros abuelos” perdieron su inmortalidad, de ahí que ahora la mortalidad nos caracteriza por causa de dichos acontecimientos.

Este relato concuerda con los anteriores al mencionar que, posterior a la inundación, la familia hace lumbre, cocinan y comen de los animales muertos: “La comida cocida con la que se alimentan los sobrevivientes refiere, nuevamente, a la presencia de un estado de cultura en la que se hallaba el mundo” (Van’t Hooft y Cerda, 2002: 87). Pero, al mismo tiempo, el último relato dice que la ira de Dios surge porque olió a su ángel, la lumbre; es decir, al castigo para los sobrevivientes por haber comido la carne de los animales muertos se suma el hecho de hacer fuego sin el consentimiento de Dios, lo que ocasiona que el humo ensucie nuevamente un espacio ya limpiado por el agua del diluvio; por lo cual son transformados en monos, pues solo así pueden continuar coexistiendo en el nuevo mundo que está surgiendo. Asimismo, también se cuenta el origen de la muerte; dado que los

“primeros abuelos” perdieron su inmortalidad por haber comido carne de los animales muertos, así nace la deidad de la muerte, *Mikistli* para los *maseualmej* de la Huasteca.

En otro fragmento del gran mito se narran situaciones que refieren a la sociabilidad; es posible decir que la estructura del mito recuerda cómo iniciaron las relaciones de comunicación entre humanos y Dioses. Para contextualizar un poco, se hace mención del proceso de cortejo, casamiento y relaciones armoniosas entre los *maseualmej*. Aproximadamente cincuenta años atrás, era muy común que las mujeres jóvenes acudieran al pozo o *amelko*, para acarrear agua, lavar ropa, *tlachikueniaj*, el nixtamal o *tlapaka*, o también para bañarse, *maltia*. Cada familia tenía destinado un espacio en el pozo, donde colocaba montículos de piedras que servían de lavaderos, y al pie de este montículo colocaban un *chachapali* ‘chichapal’<sup>26</sup> que las mujeres llenaban con agua y le agregaban *kuajnextli*, ‘ceniza del fogón’; la mezcla creada era conocida con igual denominación, en español se le llama *lejía*<sup>27</sup>. Las mujeres acostumbraban a lavar sus ropas y ponerlas a secar tendiéndolas en las ramas de los árboles o en los arbustos cerca del pozo. Además de la ropa, también solían llevar su *nixtamal* para lavarlo, pues en el pozo existían lugares asignados para tal actividad. Después de ello se bañaban y se ponían ropa limpia, era muy común que, al terminar de bañarse, la ropa que habían tendido ya estuviera seca.

Para los *maseualmej*, el pozo constituye un espacio social importante para interactuar; pues en este lugar hombres y mujeres jóvenes podían interrelacionarse; los jóvenes

---

<sup>26</sup> Olla grande de barro usada para almacenar agua.

<sup>27</sup> La lejía o *kuajnextli* es utilizada comúnmente por las mujeres para eliminar la mugre, ya que se convierte en un potente desmanchador/blanqueador de ropa.

*maseualmej* solían cortejar a las jóvenes mientras ellas acudían a traer agua. Una vez que se habían conocido y ambos tenían interés en el otro, las visitas al pozo se hacían más frecuentes, pues, mientras las jóvenes realizaban sus tareas, los jóvenes se acercaban o ocultándose entre los arbustos, con la intención de cortejar a la joven en cuestión. Posteriormente, cuando la pareja lo acordaba, el novio solía “robarse a la novia”, es decir, se la llevaba a su casa. Al día siguiente, el novio y sus familiares acudían a la casa de la novia para pedir perdón y “saludarse” frente al altar, para ello llevaban ofrendas de aguardiente, pan, café, quesos, jabones, piloncillo y carne seca. A este rito se le conoce como *tlakajkauaj* ‘van a dejar’; aquí los padres del novio, el novio y la novia misma acudían a la casa de los padres de ella para pedir perdón por “haberla robado”.

Los padres de la novia se hacían acompañar de sus familiares más cercanos y del *te tiotaj*, el padrino, y *te tionaj*, la madrina de bautizo de la novia. El acto comenzaba con alguno de los familiares del novio tomando la palabra para informar a los padres de la novia los motivos de su visita, generalmente los abuelos eran los que llevaban el mando, en caso de que ya no se contara con ellos, los padres del novio tomaban la palabra. Después del acto de pedir perdón se procedía a realizar el brindis con aguardiente. Posteriormente, se acordaba otra entrega de cosas, *tlakajkauaj*, “en grande”, en la cual se fijaría la fecha de la boda o *tlanamiktlistli*, ritual en que se afianzaba el parentesco con la familia del novio, pues ambas familias se saludan enfrente de un arco adornado con hojas de limonaria o flores, posteriormente comen, beben y bailan frente al altar como muestra de aceptación e incorporación de ambas familias en una unidad de familia extendida.

Cuando un joven se robaba a una joven y no “pedía perdón” ni daba de tomar, se creía que su vida en pareja estaría llena de infortunios, dado que no respetaban las costumbres, además de que el novio era visto por la familia de la novia como alguien sin escrúpulos que no era digno de relacionarse ni pertenecer a ellos; por lo mismo, su descendencia no era bien recibida. De esta manera, en el relato se deja de manifiesto que el esposo de la joven no era del agrado de los padres, dado que se la había “robado” sin haber pedido perdón ni haber cumplido con los requisitos que implica el casamiento; por ende, el hijo de ambos tampoco era bien recibido por la familia de la joven. En otros relatos se menciona que la paternidad del niño es desconocida por la familia de la joven, por tanto, sus familiares lo desprecian y buscan a toda costa terminar con su vida (Ver relato III en Anexos).

Este mito recupera algunas nociones acerca de la sociabilidad entre los nahuas, pero, también entre ellos y los Dioses. La forma de comunicación con éstos se realiza por medio de los ritos, por ejemplo, en los rituales de *el costumbre* se coloca cerca del pozo un *kuatlapechtli*, que es una especie de mesa elaborada con otate y amarrado con bejuco, en ella se colocan las ofrendas para los señores del agua, esto es para que no abandonen a los humanos y permitan que el agua llegue a los hogares y a la milpa, con lo cual se asegura la cosecha y la vida misma: “«El costumbre» nahua es también conocido como promesa, mesa, *tlatlakualtia*, *xochitlalia* o por medio de lo que alude a uno de sus héroes culturales: *Chikomexóchitl*” (Trejo, 2014: 82). La ritualidad nahua es una forma de entablar comunicación con Dioses y númenes, el motivo: que la hambruna no aparezca, por ello se

tiene que regocijar a las deidades del agua, del viento, el fuego y desde luego, a *Chikomexochitl*, el maíz<sup>28</sup>.

En cuanto al maíz, existen infinidad de relatos en la Huasteca que narran su origen y relación con los hombres; la mayoría coincide en que se trataba de un niño extraordinario, con grandes cualidades, la principal es su inteligencia. Este niño nace a partir de una concepción no biológica, su futura madre acude a un manantial, cerro o cueva; inmediatamente se da cuenta de que está embarazada y después da a luz a un niño de tez blanca y pelo rubio, el cual es muy inteligente y comienza a hablar y caminar a los pocos meses de nacido, revelando así la notable inteligencia sobrehumana que posee. El niño es conocido entre los *maseualmej* como *Chikomexochitl* y como *Dhipák* entre los *tének* (Van't Hooft y Cerda, 2003: 23); los dos héroes nacieron de una joven no casada<sup>29</sup>, hija única<sup>30</sup>, motivo por el cual sus padres la guardaban celosamente, empero, ni el encierro evitó que la muchacha quedara embarazada.

Las condiciones y eventos narrados no son desconocidos en otras tradiciones orales; en la Ciudad de México entre los nahuas de Milpa Alta se cuenta “que una vieja doncella que nunca había conocido varón”, fue a bañarse a un lugar llamado *Axictla* o *Tlatlacualoyan*, transcurridos algunos meses se dio cuenta de que se encontraba embarazada y, avergonzada, ya no volvió a salir de su casa hasta que dio a luz a su debido tiempo. En otro relato se dice

---

<sup>28</sup> En el capítulo 4 se ahonda con mayor detalle en el papel de los rituales, lo mismo que en sus procesos.

<sup>29</sup> Esto explica la trasgresión que sufre el niño a manos de sus familiares que intentan asesinarle a toda costa (ver relato III en Anexos).

<sup>30</sup> En algunos casos tiene tres o más hermanos varones, siendo ella la única mujer.

que una muchacha iba a lavar en un lugar donde había una cueva y cada vez que iba a lavar veía un pájaro que salía de la barranca y volaba a su alrededor, hasta que ella lo atrapaba y lo guardaba en su seno; pero cuando se hallaba de regreso en su casa, el pájaro ya no aparecía, de repente, en su casa se dieron cuenta que estaba embarazada, al cuestionarla sus padres, ella contestó contándoles lo ocurrido con el ave, pues ella “no había hecho nada”, es decir, que no tuvo relaciones sexuales (González Casanova, 1977: 18-63). Estos relatos coinciden en que se trataba de una joven mujer en edad fértil. En el relato III (ver Anexos), las referencias al agua y a que la joven carga una ollita en el momento de su captura a manos del *Miko*, ponen de manifiesto que la joven se encuentra en edad de procrear<sup>31</sup>:

Hace mucho tiempo vivía una muchacha que era muy bonita, güera, su cabello *chocoyo* muy bonito, era muy bonita la muchacha y en su casa la escatimaban mucho, no la dejaban que hiciera nada y la cuidaban, muchos muchachos la querían para casarse con ella y la iban a pedir, pero ella siempre los rechazaba porque ella sabía que estaba muy bonita y pensaba que ninguno de esos muchachos era digno para casarse con ella, entonces la muchacha se volvió muy creída y decían que *mo tlayekneki* porque “se sentía tan bonita que no se quería casar con nadie”. Una vez la muchacha se quiso ir a bañar al pozo hasta en *Ueyitlaixpa* y era en pleno medio día, agarró su ollita y se fue, y los que la topaban en el camino le preguntaban ‘¿a dónde vas?’ y ella les respondía ‘me voy a bañar al pozo’, todos le decían ‘no vayas solita, cuidado y te lleva el mono’; pero ella se sentía tan bonita y tan inteligente que pensaba que solamente se lo dicen para meterle miedo, así que no les hizo caso y siguió caminando rumbo al pozo. En *Ueyitlaixpa* hay mucho monte y puros árboles grandes y con muchas hojas, aunque era medio día ahí abajo se veía oscuro como si ya anoheciera, pero la muchacha no le importó, ella no tenía miedo, cuando llegó empezó a acarrear agua para llenar su *chichapal*, escuchó como que se movían las ramas de los árboles pero no hizo caso porque pensó que eran las ardillas que andaban jugando entre los árboles, después empezó a lavar su ropa,

---

<sup>31</sup> Entre los totonacas hay una expresión para decir que una mujer no ha tenido su periodo menstrual: “lleva meses sin la var”, pues existe una asociación entre la sangre con el agua y de la menstruación con el acto de “la var”; es decir que, en el relato, referir que la joven iba a lavar alude a la juventud y posible fertilidad, pues la sangre que fluye del cuerpo femenino es señal de su capacidad de engendrar (Fagetti, 2002: 93).

seguía escuchando ese ruido entre los árboles, pero tampoco hizo caso de asomarse, ella siguió lavando, después fue a tender su ropa lavada en las ramas de los árboles más bajitos y entonces se escuchó un ruido más fuerte, era el *Miko* que bajó colgándose entre las ramas hasta quedar enfrente de la muchacha, entonces la agarró con una mano y se la llevó colgándose entre los árboles, se la llevó bien lejos, ella no veía por donde era solo veía árboles pero sabía que era bien lejos de su rancho. Llegaron hasta una cueva arriba de un cerro, ahí la dejó el *Miko* y la encerró, cerró la entrada de la cueva con una piedrota que solamente él podía mover porque tenía mucha fuerza. En casa de la muchacha, por más que la buscaron nunca la encontraron porque el *Miko* se la llevó muy lejos de ahí. Pasaron varios años y ahora la muchacha ya era una señora, tenía dos hijos con el *Miko*, uno de los niños era persona, así como su mamá y el otro niño era un *Pilmikoj*, ese había salido como su papá.

En lo que respecta a la paternidad del niño, el relato III menciona que se trata de un *Miko* que mantiene cautiva a la joven mujer para procrear; esto hace suponer que no existían hembras de su especie, o bien, se trata de un ejemplar único, pero ¿por qué no había más congéneres? Recordando el mito del diluvio (ver relato II en Anexos), es posible recapitular que *Totiotsij* convirtió a los sobrevivientes en *mikos*, esto significaría que el cautiverio de la joven ocurre en un tiempo posterior a la inundación y que su captor descende de la pareja sobreviviente. Entonces, al no haber hembras de *Miko*, éste opta por robarse a la joven para “casarse con ella”<sup>32</sup>. Dadas las características físicas de la mujer, se sospecha que quizá se refiere a la población española, ya incluida en la secuencia narrativa. Cabe recordar que, durante la conquista y posterior periodo de colonización europea, el mundo conocido por los pueblos indígenas se vio destruido y abrió paso a nuevas relaciones sociales entre indígenas y europeos. Consecuentemente se dio el mestizaje, de ahí que *Pilmikoj* conserva rasgos distintivos de ambas familias.

---

<sup>32</sup> Entre la sociedad *maseual*, el matrimonio supone, como una de las metas principales, la reproducción sexual, pues entre más hijos se tengan, mayor es la mano de obra para trabajar en la milpa.

También se observa que la joven entra en contacto con entidades que le provocan el embarazo; en algunas narraciones la paternidad se le atribuye abiertamente a “los aires”. Así ocurre también en un relato de Tepoztlán, Morelos: “hubo una doncella hermosa hija de padres honorables, que les agradaba mucho ir a lavar y bañarse en la barranca de *Atongo*, situada a dos kilómetros de esta población. Se decía y hasta la fecha existe la creencia que en las barrancas dan aires que dañan a las personas, pero la doncella no se lo creyó; cuando al cabo de un mes se sintió madre” (Villamil en Salazar, 2010). En otra variante de Milpa Alta se señala que había una doncella en Tepoztlán, todos los días iba a lavar mucha ropa, pues de eso se mantenía; la muchacha era bonita, hermosa de rostro y corazón; siempre que la joven estaba lavando veía pasar a un pajarito frente a ella, tiempo después se daba cuenta de su estado de embarazo, asimismo, se enteraba que dicho lugar eran unas cuevas donde vivían “los aires” (Horcasitas, 1979). Por su parte, en el relato III se expresa: “No había tardado mucho que la señora y el *Pilmikoj* habían llegado, cuando se empezó a escuchar un chiflido, era el *Miko* que les estaba chiflando desde el monte, ya los había encontrado y les estaba chiflando para llevárselos”. Esta referencia lleva a pensar que se trata del viento, cuya fuerza es tan poderosa capaz de emitir silbidos.

Los antiguos nahuas “asociaban los aires malignos con los amores ilícitos, la enfermedad, la desobediencia, la temporada de lluvias, los cerros, las cuevas y la oscuridad” (Báez-Jorge, 2004: 126). En tal sentido, también cabe recordar que la morada de este ser era una cueva en el interior del cerro. Otra huella se observa en que, tras su enojo, el *Miko* mata a su hijo humano, a modo de darle una lección a su mujer y obligarla a regresar a su lado, esto habla del carácter malévolo de este tipo de viento (Ver relato III en Anexos). Entre los nahuas de Chicontepec se:

distinguen dos tipos de “aires” o “vientos”: los Cualli ehecameh (“aires buenos”) y los Axcualliehecameh (“aires malos” o nefastos). A los primeros les llaman también, xochiehecameh (“vientos floridos o sagrados”) y Tlasolehecameh (“vientos de basura”) a los segundos. Ehécatl es el regente del “viento benéfico” (Báez-Jorge, 2004: 132).

De acuerdo con lo anterior, el Miko es en realidad el “aire nefasto” *Tlasolejekatl* –en plural se dice *Tlasolejekamej*– éstos se consideran los más perniciosos, pues son los que “pueden enfermar a una persona hasta hacerla que se muera”<sup>33</sup>. Contrario a este viento, existe el viento bueno, al que se nombra *Ejekatl*, éste es el viento que trae la lluvia, el rocío, el que ayuda a la humanidad a traer abundancia en las cosechas. En el relato III (ver Anexos) éste es *Pilmiko* –hijo del “viento nefasto”–, ya que es el encargado de liberar a su madre del cautiverio, es él quien la regresa con sus familiares –y a la comunidad– y, es también el responsable de abrir comunicación entre el nivel de la tierra y el inframundo. Indiscutiblemente, es una alusión hacia el lenguaje ritual que se utiliza en la actualidad por los *tlachianij*; pues en el mismo relato se menciona que el Abuelo envía a *Pilmiko* a buscar al Diablo, llevándole un “papel”, es decir, un mensaje del cual se espera respuesta. Esto ratifica la importancia del uso de los *tlatektli*, ‘recortes’ o ‘muñecos’ en la praxis ritual, pues de esta manera se puede entablar comunicación entre humanos y deidades; ya que, a través de la intervención de los *tlachianij*, dichos recortes son vivificados, deificados, regocijados, a la vez que el o los especialistas emplean el *maijtoli* para comunicarse con estas deidades, cuyos cuerpos de papel cobran vida en la fase de *tlatlaliaj*. De esto se habla con mayor detalle en el capítulo 4.

---

<sup>33</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, noviembre de 2021.

Ahora bien, centrándose en las acciones de *Pilmiko*, sus características físicas y su interacción con los humanos –la familia de su madre– evoca la historia del origen de *Chikomexochitl*, de quien se dice también que, por ser hijo de una joven doncella, sus abuelos no lo querían; una vez que logran matarlo y enterrar su cuerpo, se da origen a la primera planta de maíz. Se ha hablado anteriormente acerca de las narraciones recuperadas por Van't Hooft y Cerda (2003) sobre *Chikomexochitl* y su herencia hacia los hombres, pues se dice que les enseñó a hacer los ritos de costumbre, así como la escritura, la música –se le atribuye la invención del tema *xochipitsauak*, considerado un himno entre los nahuas– es decir, representa la sabiduría que hoy en día tienen los *maseualmej*. En el relato III (ver Anexos) se menciona que los abuelos y tíos de *Pilmikoj* no lo querían, por lo que buscan deshacerse de él encomendándole trabajos en los que, presuntamente, su vida corre peligro. Vant't Hooft habla de algo similar en el mito de *Chikomexochitl*, en este caso, su abuela intenta deshacerse de él sin obtener éxito. En el relato III, la familia materna no puede correrlo, pues si lo hacen su madre se irá junto con él, por lo tanto, tienen que soportar su presencia, aun en contra de su voluntad. Esto obliga a cuestionar las razones por las cuales quieren mantenerlos cerca, pues según se comprende, madre e hijo no pueden separarse. A partir de la comparación de estos relatos y de las similitudes que presentan *Chikomexochitl* y *Pilmikoj*, se puede pensar que se trata del mismo niño, aunque las distintas versiones del relato podrían haber encubierto esta noción.

Otro apunte consiste en que, para los nahuas de Morelos, el mito del Tepozteco habla de que el niño es hijo del viento; dicha historia es similar a la versión recuperada en este trabajo acerca de *Pilmiko*, pues ambos comparten características con el niño *Chikomexochitl*. En primer lugar, ambos pequeños son rechazados por la familia materna. Otras características

similares son su gran inteligencia, astucia, así como la ayuda que proporcionan a los hombres. Esto hace pensar que *Chikomexochitl* es hijo del viento.

Para comprender esta relación, habría que retomar algunos apuntes de la época precolombina. Uno de los caracteres inscritos en el calendario azteca se llamaba *ejekatl* ‘viento’. Laurette Séjourné (2016) manifiesta que “su jeroglífico es un rostro rojo, barbado, con largas protuberancias en la boca interpretadas como picos por algunos cronistas, y con un “ojo muerto”, símbolo de la estrella, representado a menudo fuera de órbita” (p. 233). Este símbolo puede ser contrastado con un carácter hallado en el calendario maya que también significa viento. En este calendario, el jeroglífico es reducido a una figura geométrica: “*Ikh*, en los altiplanos no sólo significa viento sino también aliento y por extensión, la vida misma” (Séjourné, 2016: 234). Mientras que, en el ciclo calendárico azteca, el viento se relacionaba con Quetzalcóatl, pues “fue el que dicen que hizo el mundo y así le llamaban Señor del Viento, porque dicen que este Tonacatecuhtli, cuando a él le pareció, sopló y engendró al primer hombre” (Séjourné, 2016: 238).

La misma autora señala que, dado que la fecha de nacimiento de éste era precisamente en el día 2-viento, se le conocía como Ehecatl-Quetzalcoatl. También era llamado “Siete Flores, porque decían que disponía de los principados del mundo” (Séjourné, 2016: 239). Entre los *maseualmej* de Tepoxteco, aún es común escuchar que uno de los significados que le otorgan a *Chikomexochitl* es el de “Siete flores”, en dicha metáfora, los *maseualmej* le otorgan a la flor un significado que se relaciona con lo bonito, la creación, la belleza, la sabiduría; en suma, se refiere a todas las manifestaciones de la belleza y creación humana.

Ahora bien, si *Pilmiko* es el viento, y es también *Chikomexochitl*, el maíz, ¿qué pasa con el rol que ocupa su madre? Si bien, en el relato III, al igual que en otras narraciones (Vant' Hooft, 2013; Van't Hooft y Cerda, 2003) no se explican más detalles acerca de ella, un relato nahua recuperado por Ramírez y Güémez Jiménez (2000, citado en Van't Hooft y Cerda, 2013) menciona que “la muchacha es Tlali o Tlanana o Tlaltepaktli, que es la tierra” (p. 24). Es posible especular que ella es también maíz, es decir, es la “mata” de la cual nace el niño *Chikomexochitl*. Esta relación de la mujer con el maíz aparece en algunos relatos, por ejemplo, en Oaxaca un mito cuicateco indica que en el principio del mundo no había maíz, existía un solo grano que un hombre del pueblo utilizaba para engañar a su estómago: Atando el grano con un ixtle lo dejaba bajar por la garganta y posteriormente lo jalaba de nuevo hacia arriba. La primera mazorca de maíz fue traída por un pájaro cacalote que dejó caer de su pico la mazorca y fue recogida por “Eva del Cielo”, desde entonces la gente siembra maíz (Weitlaner, 1977: 86). Los relatos chinantecos hablan acerca de un matrimonio en donde el hombre se iba a trabajar y la mujer, al quedarse en casa, le regalaba maíz a su hermana, esta última no quería ayudar en el trabajo, el esposo se molestó y le pegó a su mujer, ella lo abandonó y se escondió. Al hacerlo, también desapareció el maíz, finalmente, se descubre que la mujer era la Virgen del maíz (Weitlaner, 1977: 85-86).

Dichas narraciones son un breve ejemplo de la visión de los pueblos acerca de la correlación entre mujer y maíz: para convivir con los humanos, el maíz se transforma en mujer, pues solo así se asegura la reproducción del grano. Sobre todo, es la mujer quien puede resguardar el conocimiento –del maíz– y compartirlo a las demás mujeres que, a su vez, harán lo propio a modo de continuar preservando, reproduciendo y cuidando el conocimiento que les ha legado el maíz. Sobre ello, vale la pena mencionar un aspecto importante en la

ritualidad de los *maseualmej* de Tepoxteco, pues desde el nacimiento se determina qué funciones ocuparán los recién nacidos en la sociedad *maseual*. Por ejemplo, en el ritual de *koneajaltiyaj*<sup>34</sup> ‘baño del niño’, utilizado para “enfriar” el cuerpo del neonato y de la madre, se dice que las niñas eran bañadas tres días posteriores a su nacimiento, dado que la sangre y suciedad recogidas durante su nacimiento podrían contaminar su cabeza. De las niñas recién nacidas se dice que son *kuayamanik* ‘cabeza blandita’ y esta característica las vuelve aptas para aprender porque “entra fácilmente en su cabeza” el saber. Los niños, por el contrario, se dice que “Dios los hizo fuertes, pero no inteligentes”, su mayor cualidad será su fuerza física “para poder trabajar en la milpa”<sup>35</sup>, por ello, serán un complemento de la mujer, quien es la encargada del conocimiento y administración del hogar y los espacios domésticos.

Esto explicaría las razones por las cuales, en los mitos mencionados, se resguarda celosamente a la joven –futura madre de *Chikomexochitl*– pues la mujer, además de su capacidad reproductora<sup>36</sup>, en tanto agente de conocimiento que le ha encomendado el maíz, es quien debía ser cuidada para que el conocimiento no sea robado, puesto que, si la mujer abandona el espacio doméstico por voluntad propia o a la fuerza, el sitio a donde vaya se tornará abundante en maíz. Así se describe en una narración en la Chinantla, Oaxaca, donde se cuenta que existió una mujer que habitaba en una cueva, se dedicaba a hacer huipiles y telas bonitas, ella siempre iba a la iglesia y llevaba muchachas jóvenes a su cueva. Un día llegó un hombre y se la llevó a un lugar muy lejano del Estado de Veracruz, desde entonces

---

<sup>34</sup> Gómez (2003) recupera este ritual con el nombre de *moaltis konetsij*, en este trabajo se opta por usar el término *koneajaltiyaj*, dado que es el más usado en la comunidad.

<sup>35</sup> Entrevista a Rubén en Tepoxteco, enero 2021.

<sup>36</sup> Meillaoux (1977) apunta que, en la comunidad doméstica la capacidad reproductiva de un grupo depende de la cantidad de vientres que se tienen.

hubo mucho maíz y nombraron al pueblo Santa María, en honor a esta mujer (Weitlaner, 1977: 85). Aquí se puede advertir que la mujer posee un conocimiento importante, en este caso, la elaboración de huipiles, enseñanza que les comparte a otras mujeres en el interior del cerro –lugar donde surgió el maíz– entonces se puede comprender la referencia al conocimiento y sabiduría de las mujeres. Su importancia va más allá de la capacidad de reproducción sexual, pues, además, son las encargadas de la reproducción de conocimientos. En los relatos recuperados en Tepoxteco acerca de los nacimientos en la comunidad, Don Pedro expresa la idea que se tenía algunas décadas atrás:

antes cuando nacía una niña y tenía su telita, decían los abuelos que va a ser inteligente, *ne kiualika isuertej*, “esa trae suerte”, querían decir que “va a ser algo”, [será] curandera, partera, huesera, quien sabe [...] pero algo traía que va a ser inteligente de grande. Ah, pero cuando [el recién nacido] es niño y trae su telita ahí luego, luego decían *cuirao ne elismaloj*, “cuidado, ese será malo” y pensaban que a la mejor va ser brujo o algo pero que no es bueno para las gentes<sup>37</sup>.

Aquí se puede apreciar que, para los *maseualmej* de Tepoxteco, el reconocimiento hacia el Don y su relación con la ejecución de éste para el beneficio de la comunidad era más apreciado entre las mujeres. En este sentido, el relato mítico refuerza la idea del saber femenino capaz de “ayudar” a la humanidad a establecer el orden y equilibrar el mundo. Dicha armonía no puede entenderse sin la idea de complementariedad tan característica en el pensamiento mesoamericano. Entre los nahuas se conoce como “pares” y se refiere precisamente a la complementariedad en las actividades rituales y sociales. Sobre esto último se puede mencionar que en los rituales de *tlanamiktilistli*, ‘boda’ o *tlamapakilistli*, ‘lavamanos’, los invitados deben llegar en “pares”, es decir, en pareja hombre-mujer; pero, si se da el caso en que un hombre o mujer no tiene pareja, debe hacerse acompañar de alguna

---

<sup>37</sup> Entrevista Pedro, enero 2021.

figura del sexo opuesto que se convierta en su pareja en ese momento para efectos del ritual en cuestión.

Por ejemplo, en caso de viudez, los hombres se hacen acompañar de alguna de sus hijas o nieta, o de los hijos o nietos para el caso de las mujeres viudas; esto para efectos de complementar el par. Lo anterior hace suponer que el relato III (ver Anexos) habla de la pareja conformada por *Pilmiko* y su madre, nota esencial de complementariedad para efectos rituales, tal como sucede en la praxis en donde se considera a las deidades y númenes como hombre y mujer y, del mismo modo, son representados en los *tlatektli*, ‘recortes’<sup>38</sup>.

Finalmente, el cuarto relato es también el último fragmento del gran mito. En este se presenta la explicación que los *maseualmej* poseen acerca del origen de los curanderos, igualmente la valoración de su existencia en el contexto comunitario. En este se distinguen otras características que deben poseer los *tlachianij*, lo mismo que su ejecución de la práctica médica:

#### IV. Origen del primer curandero

Cuentan que el primer curandero era un señor que era bien trabajador, todos los días amaneciendo ya estaba en su milpa trabajando y ya de noche regresaba, y así todos los días, un *Pilkuatochtsij* (conejito) se le quedaba mirando cada vez que pasaba el señor, pasaron muchos meses que el conejo lo veía pasar hasta que un día le habló para preguntarle:

— Tío, ¿Por qué siempre andas y andas?, desde que amanece ya estás en tu milpa, cuando anochece apenas regresas, ¿acaso nunca te aburres de tu trabajo?.

— No, porque esa milpa tenemos que cuidarla, por eso yo estoy contento cada vez que voy a mi milpa, a mí nunca me va cansar este trabajo porque a mí me gusta.

Y *Pilkuatochtsij* fue rápido a contarle a Dios que ese señor era muy trabajador, entonces Dios fue a ver la milpa del señor, vio que estaba bien bonito y le destruyó su milpa, hizo que pasara un viento y todos los *toktsitsij* (matitas) estaban abajo, el señor cuando llegó y vio eso los

---

<sup>38</sup> En *el costumbre* hidalguense, los especialistas “realizan dos cortes específicos en aspecto masculino y femenino de *Chikomexochitl* que representan a los ancestros y se distinguen porque se colocan debajo de la mesa de altar, sentados en sillas de madera. Es probable que esta pareja represente a la pareja creadora” (Lara, 2020: 65-66).

empezó a levantar, les empezó a hablar y les puso *kuamaxali*<sup>39</sup> para ayudar a las matitas a levantarse y a recuperar fuerzas; así pudo salvar muchos *toktsitsij*. Al otro día cuando llegó a su milpa vio lo mismo, otra vez hizo lo posible por salvar las matas hablándoles y poniéndoles *kuajmaxalmej*, y así pasaron muchas veces. Dios quería que el señor se enojara, que peleara, pero no lo logró, el señor por más que veía que le destruyen su milpa mejor se ponía a cuidar sus matitas y a tratar de salvarlas, entonces Dios vio que ese señor es bueno para que sea curandero, porque cuida con mucho amor sus *toktsitsij*, un día regresando de su milpa dios se le apareció y le habló y le dijo así:

— Tú ya no vas a trabajar en la milpa, vas a ser un curandero, vas a limpiar a mis hijos, los vas a curar y muchas cosas vas a hacer para que se compongan.

El señor le respondía que no, porque él no sabía cómo iba a hacerlo y dios le dijo que no se preocupe, que él le iba ayudar, le iba decir cómo lo va a hacer, entonces se fue el señor a su casa y allá ya lo esperaba un enfermo que buscaba su ayuda, el señor lo rechazó y corrió al enfermo de su casa, al día siguiente dios lo estaba esperando y lo regañó:

— ¿Por qué corriste a mi hijo?, yo te lo mandé para que lo compongas.

— ¿Pero yo cómo haré si yo no sé?.

— Tú solo recíbelo y haz lo que te diga tu corazón, y si no sabes entonces, aunque ellos mismos te van a ir diciendo como hacerlo.

Entonces el señor se fue a su casa y otra vez ya lo esperaba una familia para que atendiera, esta vez el señor no se negó, les hizo un “trabajo” de curación, al principio no sabía ni recortar los *tlatektli* y ellos mismos le fueron diciendo cómo, pero el chiste es que lo hizo y valió, el enfermo que iba se compuso y así es como apareció el primer curandero<sup>40</sup>.

En este último fragmento del gran mito se puede observar mejor la conexión que hay entre el trabajo del curandero y el maíz. Habría que comenzar recordando que en el mito I (ver Anexos) se habla del origen de los hombres, cuyos cuerpos fueron modelados a partir de masa de maíz y, derramada la sangre de los Dioses, se les dio vida. En principio, se reconoce en el maíz a un ancestro creador de la humanidad, en concordancia con otras referencias que dan cuenta del nacimiento de *Chikomexochitl* y su posterior autosacrificio para dar a los hombres la primera mazorca de maíz (Van 'tHooft y Cerda, 2003; Vant' Hooft, 2013). En otros relatos es un pájaro que deja caer la mazorca (González Casanova, 1977; Weitlaner, 1977), o bien, a través de una mujer que resulta ser el maíz (Weitlaner, 1977; Campos, 1993). En todos estos relatos se emplea el lenguaje mítico para reproducir la

---

<sup>39</sup> Horquilla hecha de varas que se usan para sostener el peso de una mata de maíz o incluso, algún arbolito cuando está débil y no puede sostenerse por sí mismo. Su forma plural es *kuamaxalmej*.

<sup>40</sup> Relato recuperado en la comunidad de Tepoxteco, mayo de 2020.

enseñanza en el cuidado y reproducción del maíz, que es *to eso* o “la sangre de los hombres” (Gómez, 2003).

Otro apunte que otorga el mito (relato IV, ver Anexos) consiste en explicar algunos procedimientos para curar las matas de maíz o *toktsitsij*, que son utilizados por los *miltekitinij*, ‘hombres que trabajan en la milpa’ o también llamados “milperos”. Una práctica muy recurrente entre los *maseualmej* consiste en colocar soportes a las matas de maíz, *toktsitsij* con el fin de darles fuerza cuando éstas se caen o se doblan, especialmente, cuando azotan vientos fuertes. Los milperos levantan las matas que se han caído una a una, ayudándolas a sostenerse con pequeñas varas en forma de horquillas, *kuamaxali*; con esto se busca ayudarle a sostenerse en tanto *toktsij* cobra su fuerza, *mo chikaua*. De la misma manera se presenta la práctica médica de los *tlachianij*, pues con su *ixtlamatlistli*, ‘inteligencia’, procurará ayudar a recobrar la fuerza o *chikaualistli*, a *ichamanka*, “los hijos de dios” para que florezca la vida. También nos habla del proceso de sufrimiento que viven los curanderos antes de la revelación del Don, dado que, en el relato mítico, el milpero sufre cada vez que le destrozan su milpa, en este sentido, prepara a los portadores del Don que aún desconocen su destino, para aceptar los momentos trágicos que van a ocurrir en su vida y en la aceptación de su destino como *tlachixketl*, curanderos o curanderas.

Por otro lado, en este relato surge de nueva cuenta *Pilkuatochtsij*, el “conejo”, figura muy importante en el mito del diluvio (II) dado que es debido a su intervención e información brindada al milpero, que éste y su familia sobreviven a la inundación. A pesar de que al final del relato éstos son ‘cambiados’, *kinkuapaj*, y transformados en *Mikos*, son los únicos seres del mundo anterior que se salvan y logran coexistir con los nuevos habitantes de la tierra.

Indudablemente, la aparición de este ser representa una suerte de mediador entre el actuar de las deidades y de los hombres. En el último relato (IV), se observa de nueva cuenta la presencia de *Pilkuatochtsij*, cuyo papel dentro de la historia es presentar al milpero ante *Totiotsi*, informándole acerca de las cualidades que éste posee, tales como la paciencia, el amor a la milpa y el cuidado constante de la mata de maíz, con el fin de proveerle fuerza para que se desarrolle, *ma mo chikaua*, se dice en lengua náhuatl. Algo similar ocurre cuando los *tlachianij*, ‘curanderos’, hacen uso de sus conocimientos en la praxis del Don con el fin de facilitar la obtención de *chikaualistli* o “fuerza vital” para los cuerpos de las personas.

Ahora bien, vale la pena abundar un poco más respecto al papel que juega *Pilkuatochtsij*, especialmente en este último relato. Entre los antiguos nahuas, el símbolo *Tochtli*, ‘Conejo’, conformaba uno de los signos distintivos del *tonalpohualli*<sup>41</sup>, calendario ritual o adivinatorio que comprendía ciclos de 260 días que se repetían sucesivamente a lo largo de todos los años. “El *tonalpohualli* constaba de 20 trecenas que resultan de la combinación de 20 signos con 13 números. Se pueden comparar estas trecenas con nuestras semanas, aunque estas últimas sólo comportan siete nombres de días, mientras que el *tonalpohualli* cuenta con 260 días, todos diferentes” (Dehouve, 2014: 84). Los signos comprendidos en este calendario eran simbolizados con vegetales como la Caña y la Flor o con animales como El Lagarto, la Lagartija, la Serpiente, el Venado, el Conejo, el Jaguar, el Perro, el Mono, el Águila y el Buitre; todos ellos representaban entidades naturales, así como símbolos religiosos (Dehouve, 2014: 86). En lo que respecta al Conejo, éste ha sido interpretado “como símbolo del maguey, del pulque, de la embriaguez y de los excesos, se

---

<sup>41</sup> Dehouve (2014) apunta que el *tonalpohualli* se forma partiendo de dos voces: *pohualli*, “cuenta” y *tonalli*, que significa a la vez “sol, día, destino” (p. 84).

caracteriza como un animal tramposo, casi peligroso, a pesar de su debilidad aparente” (Taladoire, 2018: 99).

López Austin (2019) aporta una interpretación del conejo en la cosmovisión mexicana en donde se le identifica como una de las deidades del pulque, la embriaguez y las acciones de “desobediencia” que conlleva el sobrepasarse con esta bebida, de la cual solo se podía tomar cuatro vasos, que simbolizan, al mismo tiempo, los cuatro grandes sostenedores del mundo. Si recordamos el apunte que ofrecen Van’t Hooft y Cerda (2003) acerca del mito del diluvio, la versión teenek refiere que el Conejo llevaba una varita que utilizaba para levantar los árboles tumbados por el campesino. Esta imagen hace pensar que se trata de un bastón de mando, simbolizando así la investidura de *Pilkuatochstij*, en tanto detenta un poder. Es preciso destacar que, en la Huasteca, actualmente se usa el bastón de mando para identificar al curandero o curandera que dirige los rituales de *el costumbre*, dicho reconocimiento se le otorga debido a la experiencia acumulada de saberes (Lara, 2020: 64). Este especialista se acompaña de otros curanderos para coordinar las ofrendas que se destinan a las deidades y númenes:

Estas ofrendas están bajo la organización de un equipo de aproximadamente cinco curanderos dirigidos por un curandero o una curandera que cuenta con mayor reconocimiento por la experiencia acumulada de saberes, esto lo hace ser un especialista ritual y se distingue por portar el bastón de mando adornado con listones de diferentes colores, además por ser quien dirige los diferentes momentos por los que transitan estas ofrendas (Lara, 2020: 64).

Por tal razón, se cree que *Pilkuatochstij* puede representar un especialista ritual, de ahí radica su capacidad para manipular el tiempo, recordando que en los mitos referidos por Van’t Hooft y Cerda (2003), así como en los enunciados en este documento, se explica que

el Conejo les hablaba a los árboles caídos para regresar el monte, es decir, regresar a un tiempo anterior a la intervención del trabajo del milpero, probando así que se vuelve en una suerte de regulador del tiempo. Ahora bien, considerando que los *maseualmej* realizan el trabajo agrícola tomando como referencia las fases lunares, se reafirmaría la relación que tiene el conejo con la idea del tiempo, mostrado a partir de los mitos. De ahí que, como han apuntado Van't Hooft y Cerda (2003: 84) el nombre *Pilkuatochtsij* posiblemente recupera las voces: *pil*, 'pequeño', *kuatochi*, 'conejo de monte', y *tsij*, radical indicativo del reverencial *tzin*, en el náhuatl clásico. Con esto, significa literalmente 'honorable conejito' o 'gran conejo de monte', con lo cual se reconoce cierto honor y rango, quizá debido a su heroísmo.

Investido de honorabilidad, *Pilkuatochtsij* en el relato IV (ver Anexos), acude a *Totiotsij* para hablarle de las cualidades del milpero, y *Totiotsij* va a "hablarle"<sup>42</sup> para encomendarle la misión de curar a sus hijos, es decir, a los otros humanos. Así, el milpero se convierte en el primer curandero. Lo anterior recuerda el proceso que, de hecho, viven en la actualidad los portadores del Don en la fase de revelación<sup>43</sup>. Los relatos de los colaboradores en esta investigación coinciden al explicar que, en principio, veían personas o santos quienes "les hablaban" en sus sueños, éstos les informaban que tenían el Don para curar a la gente. Entonces, en dicha escena del mito IV se habla de la fase de descubrimiento y el proceso que experimentan los portadores antes de aceptar dicho Don y, finalmente, la aceptación y ejecución del Don, cuyas ortoprácticas se van perfeccionando a medida que el Don es practicado.

---

<sup>42</sup> Los *maseualmej* nombran "hablar" cuando se refieren a la comunicación con las deidades, dicha acción se lleva a cabo a través de los sueños o por medio del *maihtoli*, 'rezo' en el trabajo ritual.

<sup>43</sup> En el capítulo 4 se explicarán las fases previas al ejercicio del Don que experimentan los *tlachianij*.

Otro apunte del mito IV se refiere al proceso iniciático del futuro curandero. En la región de Tepoxteco, el rito de iniciación se lleva a cabo a partir de una serie de ofrendas y fases rituales, comúnmente denominado *moueyipajtia*, ‘curación en grande’. Este es un nombre común que describe un trabajo ritual de gran envergadura, pues incluye visitas al cerro y a otros lugares sagrados en los cuales se depositan ofrendas. Cuando se trata de una curación para “empezar a trabajar”<sup>44</sup>, se nombra *pejpentli*<sup>45</sup> y en esta, el neófito se debe acompañar de un padrino o madrina, no solo en el rito iniciático, sino que también lo guiarán en su posterior ejecución del Don ya como iniciado.

Para ser padrino o madrina de *pejpentli*, además de tener gran prestigio y honorabilidad entre la comunidad, es un requisito primordial tener Don, ya que, en dicho ritual, el padrino o madrina entrega parte de su fuerza o *chikaualistli* a su ahijado o ahijada. De ahí que, en la mayoría de los casos, el especialista que dirige el ritual se convierte también en padrino o madrina del iniciado, estableciendo así una nueva relación de parentesco ritual. Por tanto, retomando el relato IV se puede afirmar que *Pilkuatochtsij* es una especie de intermediario, es quien presenta ante Dios a un ser humano que merece ser conocido, es decir, es un padrino de *pejpentli*; está ahí para respaldar que el hombre ha sido seleccionado como una nueva semilla que sembrarán y germinará para dar sus frutos. Estos se refieren a la fuerza para que el nuevo curandero aprenda y trabaje de manera eficiente a favor del equilibrio del universo, por consiguiente, velará por la salud de las personas, como del cosmos mismo.

---

<sup>44</sup> Entrevista en Tepoxteco a Rubén, Martina y Maclo, febrero de 2021.

<sup>45</sup> Se compone de dos voces: *pejpena*, ‘levanta, selecciona’ y *tli* es un radical que indica la ejecución de algo; por lo tanto, se puede traducir como “la acción de seleccionar”. Este vocablo es parecido a una fase dentro del ciclo agrícola denominada *tlapejpenaj*, ‘recogen’: ahí los hombres seleccionan las mejores mazorcas de maíz, las desgranar, después eligen las mejores semillas que serán sembradas en el nuevo ciclo agrícola, de esta manera se asegura que la cosecha sea cada vez mejor.

Por lo anterior, se puede pensar que el símbolo del conejo representa más allá de lo que las interpretaciones mesoamericanistas ya han identificado respecto a la embriaguez. Quizá, estamos ante un estado de trance<sup>46</sup> inducido por el aguardiente, elemento indispensable en el trabajo ritual de la Huasteca. Los *tlachianij* lo utilizan para “dar de tomar” a las deidades y númenes, o para “curar” determinadas afectaciones. Por ejemplo, una terapia rápida para devolverle la sombra a alguien que se ha espantado consiste en que el *tlachixketl* da algunos tragos de aguardiente, tras mantenerlo unos segundos en su boca, lo expulsa en la cabeza del paciente, en tanto le oprime ligeramente la cabeza cuatro veces: dos veces oprime las sienes con las palmas de las manos abiertas y dos veces oprime la frente y la nuca, mientras repite:

<i>ximeuaya kena,</i>	Ya levántate,
<i>amo ximomajmati,</i>	no te espantes,
<i>amo ximokajto ne ojtli,</i>	no te estés quedando en el camino,
<i>xi ualoua nikanij,</i>	ya vente aquí,
<i>nika eltok motlakayo</i> <sup>47</sup> ...	aquí está tu cuerpo...

Por último, en el mito recuperado en Tepoxteco<sup>48</sup>, la aparición de *Pilkuatochtsij* refleja el interés genuino por preservar la vida de los humanos y de la naturaleza (Ver mito II en Anexos); es quien da testimonio a *Totiotsi* de las cualidades del milpero, quien cuida a

---

<sup>46</sup> Mircea Eliade (1917) nombra así a la fase en que el alma del chamán se separa del cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo.

<sup>47</sup> Fragmento de una oración efectuada por Martina en El Sitio, enero 2020.

<sup>48</sup> Trabajo de campo, noviembre 2019.

*toktsitsij* ayudándolas y brindándoles fuerza por medio de los *kuamaxalmej*, horquillas, para que se mantengan de pie tras el daño ocasionado por el viento, esto prueba que es apto para curar las afectaciones de *tlasolejekatl*, ‘aire nefasto’, luego entonces, también podrá curar a los hombres. De esta manera, es posible comprender la representación del conejo en una suerte de héroe cultural que ha sido protector de los hombres en algunos casos. Es tal su relación con ellos que, actualmente, las fases lunares tomadas en cuenta por los *miltekitinij* son las que rigen las distintas fases del ciclo agrícola en la Huasteca.

Hasta aquí llega la primera parte dedicada a los mitos sobre la cosmovisión de los nahuas. A partir de lo que se ha relatado, se concluye que estas ideas con relación a los espacios geográficos y simbólicos en estas regiones de Chicontepepec giran alrededor del Don, pues cuando se realiza un ritual, en realidad se está tratando el espacio: los *tlachianij* recrean el monte, el cerro, la milpa, el pozo y así, dependiendo del ritual en cuestión. Por ello, no es casualidad que estos espacios sean mencionados en los mitos, pues constituyen una forma de mantener viva la memoria respecto a los lugares sagrados para la comunidad.

## Capítulo 2. La configuración espacio-temporal en la cosmovisión de los *maseualmej* de Chicontepec

A partir de lo revisado en el capítulo anterior, se afirma la importancia del espacio geográfico de los *maseualmej* de Chicontepec en la comprensión de la relación que tiene el Don con el manejo del tiempo. En tal sentido, los *tlachianij* son quienes tienen el conocimiento para crear otro espacio-tiempo, dependiendo de las situaciones que estén atendiendo. Por ejemplo, en la *rifa*, mientras el *tlachixketl* consulta a sus pacientes, es capaz de conformar otro espacio-tiempo, de ahí que puede ver las situaciones relevantes en la vida del paciente. Los *tlachianij* explican que cuando consultan con *Chikomexochitl* pueden conocer el pasado, el presente y el futuro de sus pacientes. Esta creación de otro espacio-tiempo sólo puede realizarla quien posee el Don.

Debido a ello, es preciso describir algunos sitios del espacio geográfico de los *maseualmej* de Chicontepec para comprender la importancia en su cosmovisión, en tanto que son viejos espacios (ligados a tiempos antiguos) que se asocian por ello, al tiempo mítico. Algunos lugares son mencionados en el gran mito, narrado en el capítulo anterior, pero existen otros que perviven en relatos contados por los adultos mayores y que, en algunos casos, complementan las narrativas del gran mito. Lo anterior permite ir construyendo puentes entre el gran mito, otros relatos y los lugares físicos que se encuentran en la localidad.

## 2.1 Del relato a la geografía: espacios míticos de gran valor

A continuación, se hace un recuento de los lugares que son relevantes para la comunidad, dado que en ellos ocurrió “algo” que los convierte en espacios de referencia.

### *Ueyitlaixpa*

Se menciona en el relato del *Miko*, pero existe otra historia que da cuenta del origen de *Ueyitlaixpa*, que significa “altar grande”. Este lugar es un manantial muy importante para la comunidad debido a que en tiempo de sequía abastece de agua a toda la población. Se dice que cuando *Tonantsi* andaba por el mundo buscando asilo, pasó caminando por dicho lugar, que era una zanja con muchas piedras resbaladizas, al ir pasando por ahí, las piedras se compadecieron de ella y se movieron para conformar una especie de escalones para permitirle bajar sin problemas, en agradecimiento, *Tonantsi* les obsequió “la vida eterna” y bendijo el pequeño manantial que ahí se encontraba para que nunca faltara agua, ni aun en las más intensas sequías. También dejó unas estatuillas de color amarillo muy brillantes –se piensa que eran de oro puro– se trataba de una pareja de *Totiotsitsij*, ‘diositos’, un hombre y una mujer que se mantenían con las manos entrelazadas y sobre sus manos brotaba el agua del manantial, la gente de la comunidad acudía a *Ueyitlaixpa*, ‘altar grande’ cuando hacían el *costumbre* para darles de comer a esos *Totiotsitsij*.

En una ocasión llegaron dos arrieros a la comunidad, uno de ellos se casó con una vecina del lugar, estableciendo como domicilio “fijo” la casa de su esposa. Sin embargo, el arriero se iba por largas temporadas a trabajar e iba muy poco a la comunidad. Una ocasión llegó y se fue de un día para otro, por esos días desaparecieron las estatuillas de oro, se decía

que el arriero las robó y las llevó a vender a Álamo-Temapache. Unas semanas después, el arriero fue asesinado por el rumbo de la comunidad denominada La Antigua<sup>49</sup>, se dijo que fue un asalto<sup>50</sup>, empero, la gente de la comunidad comenzó a relacionarlo con un castigo por “ofender” a *Totiotsitsij*. Este relato era contado a las generaciones más jóvenes para enseñarles a respetar los pozos, manantiales y a *Totiotsitsij*.

### *Atlamaxal*

Es un arroyo que en los tiempos de *xopantla*<sup>51</sup> constituye un gran caudal, inundando zonas cercanas a Tepoxteco, sus aguas provienen de un manantial, *ameli*, ubicado en las faldas de *Postektli*, por lo mismo, se considera una extensión del cerro. El nombre deriva de las voces: *atl*, ‘agua’ y *kuamaxali*, ‘horquilla’, se le llama así, dado que forma una especie de “Y”, cuyos cauces alcanzan una gran fuerza en la corriente del agua, por ello se vuelve peligroso cruzarlo. Se dice también que, durante el *tlajkotona*, ‘medio día’, no es recomendable pasar por ahí, ya que los *tlenchiuanimej* salen a comer en ese lugar, de ahí que a esa hora se perciba un aroma a *xokijyak*, ‘olor a huevo’<sup>52</sup>. Esto se debe a que, en los rituales de *tlakotontli*, por ejemplo, a dichos seres se les ofrendan huevos crudos, o en el caso de *moueyipajtia* se colocan determinados órganos de pollo sin cocción. Los *tlenchiuanimej* no siempre comen las ofrendas en el momento que se les invoca, a veces lo reciben, pero no se lo comen, sino que

---

<sup>49</sup> Una de las localidades más pobladas en el municipio de Chicontepec, su cercanía con la ciudad de Álamo-Temapache lo convierte en un punto importante de intercambio comercial.

<sup>50</sup> Entrevistas a Martina y Pedro, marzo-noviembre, 2019.

<sup>51</sup> Ciclo temporal que corresponde a las lluvias intensas, es un periodo en que los *maseualmej* temen, ya que es cuando los arroyos crecen, *tlatemi*, arrasan con lo que encuentran a su paso, destruyendo milpas y tumbando árboles.

<sup>52</sup> Dado que los brazos acuíferos provienen del interior del cerro *Postektli*, es probable que el olor sea producido por bacterias sulfurosas, sin embargo, en el presente trabajo no hemos pretendido realizar una investigación más profunda respecto a este tipo de contaminación acuífera, dado que nos centramos en otros objetivos.

lo guardan “igual que los señores cuando van a trabajar y llevan su lonche”<sup>53</sup>, se los llevan para comerlos después, hasta que los *tlenchiuanimej* sientan hambre, es así que se reúnen al mediodía en *Atlamaxal* (foto 2) y ahí comen<sup>54</sup>, si algún humano pasa por ahí, ellos los confunden con comida y lo “agarran”. Por tal motivo, las personas mayores sugieren no pasar por dicho lugar a esa hora<sup>55</sup>. Dehouve (2014) comunica que, entre los tlapanecos de Guerrero, al medio día ocurre un cambio de tiempo, de ahí la restricción hacia quienes no tienen el Don de manejar el tiempo, dado que, si una persona que no posee el Don es sorprendida por ese cambio, corre el riesgo de quedarse atrapado. Ello provocaría un desequilibrio en su cuerpo, lo cual le traería enfermedades. Respecto al arroyo *Atlamaxal*, este cambio en la temporalidad es lo que conforma las narrativas en torno al cuidado de las personas de la comunidad, para evitar que se vean atrapadas en dichos cambios del tiempo.



Foto 2. El arroyo *Atlamaxal*. Fuente: acervo personal de Martha Morales, 2021.

---

<sup>53</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, marzo 2020.

<sup>54</sup> Entrevista Pedro, Tepoxteco, abril 2020.

<sup>55</sup> Entrevista Marisol, septiembre 2019.

### *Tsontsopilotl*

Este cerro se formó a partir del desgajamiento de *Postektli* durante el tiempo del diluvio y, es el cerro sagrado cercano a Tepoxteco. Se denomina *Tsontsopilotl* dado que tiene forma de cabeza de zopilote, en lo alto del cerrito vuelan mucho los zopilotes, que son los moradores de ese lugar. En *Tsontsopilotl*, los habitantes de Tepoxteco acostumbran llevar las ofrendas cuando se hace “el costumbre”, se colocan en la punta tres altares, uno es para dios, otro para la tierra y uno más para “el Otro”: cuando finalizan “el costumbre”, se les ofrenda un pollo de color blanco para los moradores, el cual se deja atado con las patas hacia arriba y la cabeza colgando, para de esta manera ayudar a los zopilotes a recoger dicha ofrenda; se deja también colocado un gallo que se entierra vivo en medio del centro del cerrito como ofrenda a la tierra y a “el Otro”. Finalmente, en el altar se dejan pedazos de carne, pan, tortillas, cigarros y refrescos, que son para *Totiotsi*<sup>56</sup>. Las ofrendas del altar nunca son comidas por los zopilotes, para ellos, como se ha dicho, está reservado el pollo puesto de cabeza. De esta manera, existe reciprocidad entre los zopilotes y las personas para permitirles acceso al cerro y llevar a cabo los rituales de *el costumbre*.

### *Auayo*

También conocido como el Encinal, constituía una gran extensión de selva con grandes árboles y vegetación extrema, con mucha neblina y de aspecto oscuro, dada la presencia de los descomunales encinos, cedros y arbustos. En esta zona se podían encontrar seres mitológicos como los *rouento* o duendecillos, los *mikos* o monos, el “caballero” también conocido como “el Otro”, figura que ha sido asemejada con el Diabolo, principalmente debido al dominio de la iglesia católica. Este “Otro”, al que también se le conoce como *seyok totlayi*

---

<sup>56</sup> Testimonios de los pobladores de Tepoxteco, trabajo de campo, marzo-diciembre 2019.

‘Otro Señor’ es una entidad que castiga a los *maseualmej* que se portan mal o no respetan las costumbres de nuestros ancestros, es el dueño de las vacas, los caballos, los cerdos, los borregos, y todo animal cuadrúpedo que sirve para el consumo y para la compra-venta. Por tal motivo, algunos *maseualmej* le ofrendan comida y bebida durante los días de *mekolistli* ‘carnaval’, pues se dice que el Diablo anda libre por la tierra, esos son sus días autorizados por Dios para salir y convivir con los humanos. En la actualidad, este sitio considerado también como la morada de los dueños del monte o los *chanejkej*, ha sido alcanzado por la deforestación y la tala clandestina de árboles. De la inmensa selva que había, en la actualidad sólo queda una pequeña extensión.



Foto 3. *Auayo* o el “encinal”, hoy en día ha sido alcanzado por la deforestación y la tala clandestina.

Fuente: acervo personal de Martha Morales, 2019.

El monte es importante ya que, en la práctica ritual de los *tlachianij*, es recreado al espacio doméstico, es decir, la casa se transforma en el monte para así convocar a sus moradores. Es por ello que, cuando el especialista ritual inicia al novato, se recrea el monte

y se alude a él para indicar que se trata del lugar donde el iniciado se encontrará con las deidades para aprender su Don; este aspecto se abordará con mayor detalle en los capítulos posteriores.

### *Tepostetl*

Las personas mayores cuentan que, aproximadamente, en el año 1968 los vecinos de Tepoxteco realizaban una faena, se encontraban desenterrando piedras para utilizarlas en la construcción de la escuela primaria, y cerca de las colindancias con El Sitio y Chapictla desenterraron una estatua de piedra en forma de una mujer, la cabeza de la estatua estaba quebrada o astillada. A este monolito le denominaron *Tepostetl*, este vocablo proviene de *tepostli* cuyo significado puede ser “fierro, metal” u “objeto duro”, y *tetl*, ‘piedra’; este término dio origen al nombre del poblado: Tepoxteco, el cual se deriva de las raíces *tepostli* y *teko*, ‘dueño’. Un posible significado sería “el gran Dios-dueño de todos, hecho de piedra muy fuerte”. Y es que los datos etnográficos registrados en la comunidad hacen pensar que, cuando los *maseualmej* nombran *tepostli*, utilizan un lenguaje metafórico para referirse a la forma que tienen las rocas volcánicas desprendidas de *Postektli*<sup>57</sup>. Estas se perciben como un material muy duro, semejante al metal, conformado además con puntas o extremos muy afilados y peligrosos, semejantes a navajas, asimismo, también puede indicar una notable referencia a la fuerza.

### *Tsakuali*

Anteriormente, cuando los milperos acostumbraban cercar, *ki tsakuaj*, sus parcelas o potreros le llamaban *tsakuali*; aunque dicho vocablo también es muy empleado para referirse a

---

<sup>57</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, septiembre- noviembre 2019.

lomeríos o pequeños montículos de tierra en donde la gente acostumbraba dejar objetos utilizados en curaciones para el trabajo ritual: desde *tlatektli*, muñecos, velas de cera, velas de cebo, *tlaochpantli*, las barridas, pues se dice que en los *tsakualmej* se reúnen los *tlenchiuanimej* y “el Otro”, para recibir y comer los residuos de curaciones que la gente deja.



Foto 4. *Tsakuali*. Fuente: acervo personal de Martha Morales, 2021.

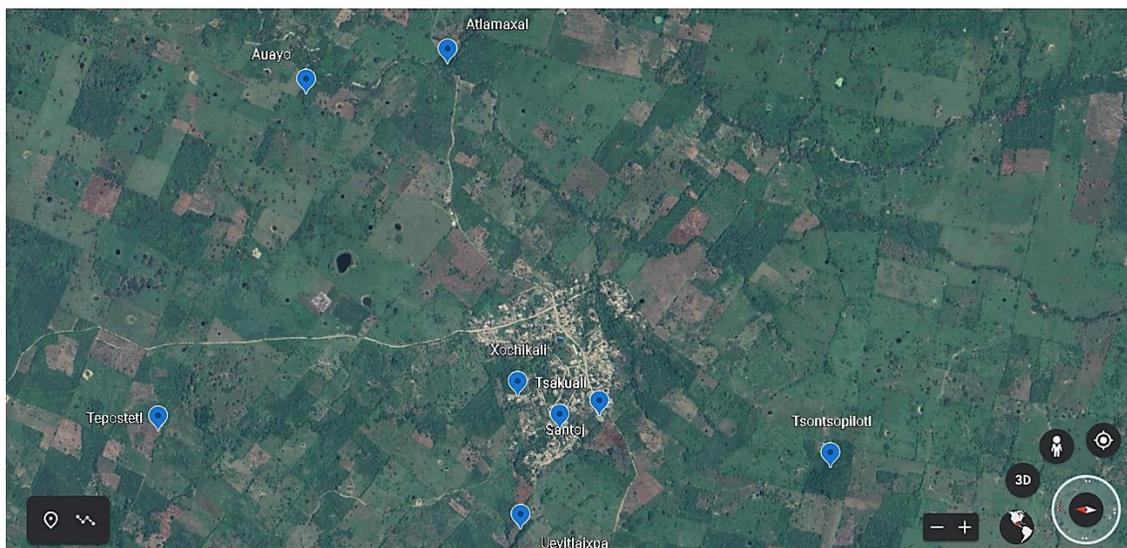
Al interior de la comunidad de Tepoxteco existía un *tsakuali* muy conocido, al que los *maseualmej* acudían aun en recientes décadas para dejar objetos rituales, podría decirse que era un espacio público para tal fin. A finales de la década de los 80, durante el proceso de reparto agrario, la mayoría de los terrenos pertenecientes a la comunidad fueron concedidos primero, bajo el régimen de propiedad ejidal<sup>58</sup>; el espacio donde se ubica *tsakuali*

---

<sup>58</sup> El ejido como propiedad es un grupo de población o núcleo agrario (...) producto de la dotación de tierras por parte del Estado a un grupo de campesinos que carecía de ellas y le eran necesarias para su subsistencia (López Bárcenas, 2017: 24).

fue otorgado a una posesionaria<sup>59</sup>, quien años más adelante se convertiría en *tlachixketl*, curandera<sup>60</sup>.

Es preciso ubicar el espacio geográfico donde se localizan los lugares antes mencionados. En el siguiente mapa podemos advertir los puntos donde se ubican, así como una breve explicación de la correlación entre los mismos (Ver mapa 2).



Mapa 2. Los sitios míticos localizados en Tepoxteco. FUENTE: Proyecto Google Earth, 2021.

En el mapa también se pueden situar otros sitios marcados en color que, aunque no son nombrados en los relatos míticos, es importante mencionarlos dado que representan espacios simbólicos, además de que se usan como referentes espaciales en la comunidad. Es el caso del *santoj*—derivado de camposanto—préstamo lingüístico en español que se refiere al cementerio, lugar donde los *maseualmej* llevan a “sembrar a sus muertos”. En lengua

---

<sup>59</sup> Campesinos que poseen tierras ejidales o comunales en explotación y que han sido reconocidos por la asamblea del núcleo agrario (López Bárcenas, 2017: 46).

<sup>60</sup> La historia de vida de la *tlachixketl* es recuperada en capítulos posteriores, dado que aporta datos valiosos para el análisis de la revelación, aprendizaje y ejecución del Don.

náhuatl llaman a este acto *kin tokaj* ‘lo siembran’; término que es utilizado de la misma forma en el proceso de siembra de maíz.

Podemos pensar que *santoj* es donde se lleva a cabo un cierre en el ciclo de la vida: sembrar el cuerpo humano, dejar el plano terrenal para habitar *Miktaj* o “el lugar de los muertos”. Para los *maseualmej* este lugar se ubica en el Norte, por lo mismo, nuestros registros etnográficos<sup>61</sup> recuperan la ubicación de los camposantos en la región de estudio<sup>62</sup>, precisamente, en la parte norte de cada una de las localidades; es decir, alineado hacia *Miklanpa* que significa “lugar donde habitan los muertos”. En Tepoxteco se puede observar que la posición de *santoj* se alinea con *Tepostetl* y con el camposanto de la localidad Chapictla, del mismo modo, con la ex hacienda *Xochitl*<sup>63</sup>.

Otro lugar importante hoy día es el *Xochikali* también conocido como “casa de la flor” o “casa de costumbre” y es el espacio donde se resguarda a la pareja de deidades que representan a *Chikomexochitl*, “siete flor”, el cual queda representado por rollos de *tlatektli*, ‘recortes’. Cada rollo contiene siete *tlatektli*, estos son vestidos y adornados con ropas y accesorios que emplean los humanos<sup>64</sup>. *Xochikali* constituye un espacio social donde se llevan a cabo rituales colectivos como *tlatlakualtilistli*, *elotlamanalistli*, *tlaajaltlistli*; las actividades que se realizan ahí son a nivel comunitario.

---

<sup>61</sup> Trabajo de campo, marzo-junio 2020.

<sup>62</sup> Entrevistas en Chapictla, El Sitio, Tepoxteco y Chalacuaco. Enero-junio 2020.

<sup>63</sup> Antigua sede de una hacienda a la que pertenecían los *maseualmej* de Tepoxteco, fue tomada por los *maseualmej* en el periodo de la Revolución Mexicana (Entrevista en Tepoxteco al colaborador Pedro, septiembre 2019).

<sup>64</sup> Trabajo de campo marzo-noviembre 2019.

Los habitantes de Tepoxteco narran que, hasta antes de los años 80, únicamente existía *Xochikali* como lugar de advocación a *Chikomexochitl* y se ubicaba en un espacio en medio, o *tlajkotipaj* de la comunidad. Durante la misma década se vivió un periodo de evangelización tardía<sup>65</sup>, a la comunidad llegaron varios catequistas provenientes de Naranjos, Veracruz, y comenzaron a reclutar gente de la localidad para fungir como catequistas<sup>66</sup>; también por esas fechas se fundó una escuela de educación preescolar. La división comunitaria causada, primero por los catequistas, y después por la llegada de la escuela, ocasionó conflictos y el terreno donde se ubicaba *Xochikali* fue cedido para la construcción de la nueva escuela preescolar. En la década de 2000 se creó un comité de *Xochikali* que gestionó la recuperación del terreno que le fue arrebatado<sup>67</sup>. Actualmente, esta “casa de costumbre” ha sido construida entre los límites del barrio Pilapa y Terrero, dicho sitio se encuentra alineado con *Tepostetl*, *Tsontspilotl* y con *Postektli*.

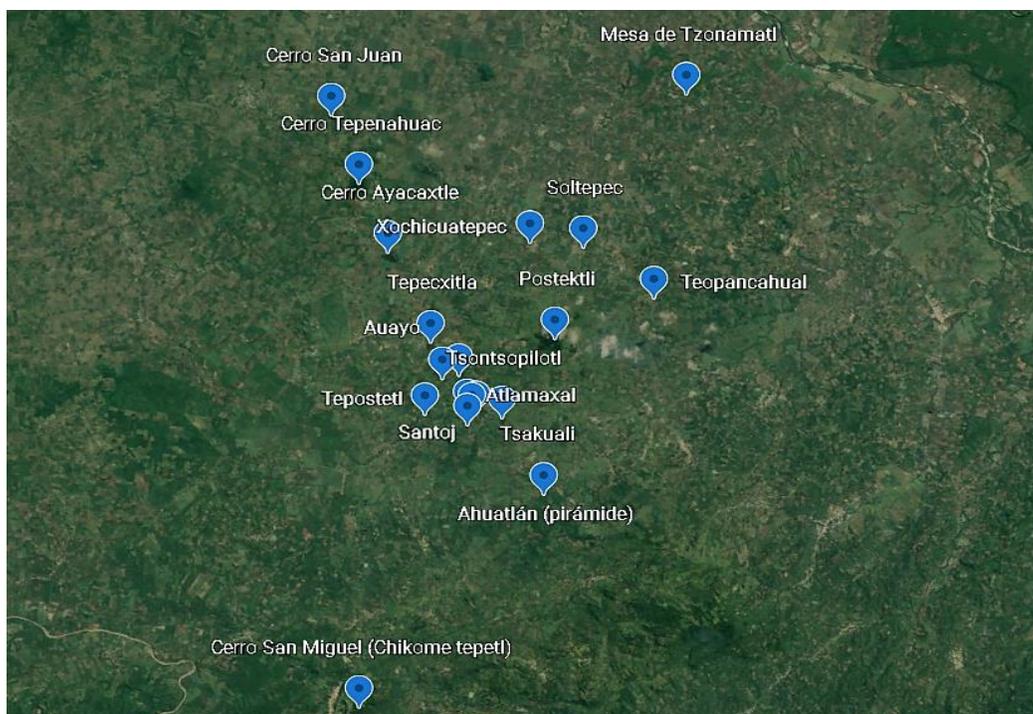
Hasta aquí se han repasado lugares que corresponden a los sitios de Tepoxteco, falta conocer la posición que estos ocupan en el plano más amplio de los mencionados en el gran mito. El siguiente mapa da una idea de la localización de estos sitios: principalmente cerros y lugares que son importantes para la comunidad, dado que forman parte de los espacios rituales, o bien, constituyen lugares donde ocurrieron situaciones que dan cuenta de la historia de la comunidad, la cual se mantiene viva por medio de los relatos orales.

---

<sup>65</sup> Arturo Gómez (2003) hace un recuento de los intentos por evangelizar la región de la Huasteca, efectuados desde el período colonial. No fue sino hasta el siglo XX que el proyecto evangelizador llegó a estos lugares, donde se buscaron personas de las propias comunidades para fungir como catequistas.

<sup>66</sup> Entrevista en Tepoxteco a Reynalda, mayo 2020.

<sup>67</sup> Actualmente, dicho comité forma parte del sistema de cargos de la comunidad. Entrevista Rubén, mayo 2020.



Mapa 3. Localización geográfica de los lugares míticos de la región. FUENTE: Proyecto GoogleEarth, 2021.

Lo primero que se debe explicar es la posición que ocupan los cerros como espacio de delimitación sagrada. Cabe recordar que los cerros que se ubican alrededor de *Postektli* fueron producto del desgajamiento en el tiempo mítico del diluvio (ver relato I. El origen de *Postektli* en Anexos). Posteriormente, constituyeron espacios donde habitan ciertos seres que tienen alguna relación con los ritos, es el caso del cerro Ayacaxtle, es decir, *ayakachli* ‘sonaja’, cuya forma elipsoide recuerda a las sonajas utilizadas en algunas ceremonias rituales por los *xochitini*<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> De *xochitl*, ‘flor’ y *mijtotinij*, ‘bailadores’, es decir, ‘los bailadores de flores’, o también ‘danzantes’, son los grupos de hombres o mujeres dedicados a bailar danzas en honor a los dioses.

El cerro Tepenahuac, nombre que proviene de las voces *tepetl*, ‘cerro’ y *anaauak*, ‘mundo conocido’<sup>69</sup> hace pensar que, en tiempos anteriores, era visto como una suerte de frontera geográfica. De hecho, Tepenahuac se puede entender como “cerro donde termina el mundo conocido”, es decir, se trata de un signo de delimitación simbólica configurado tras el derrumbe de *Postektli*, pues los pedazos de éste conformaron nuevos cerros, así como el espacio mitológico de esta región particular.

Muy cerca de Tepenahuac se ubica el cerro San Juan que, de acuerdo con los mitos, fue originalmente la punta de *Postektli*. De ahí que, al ser el primero en desgajarse y rodar, cayó mucho más lejos, por ello se ubica entre los márgenes de las poblaciones cuasi mestizas como La Antigua, Tepetzintla y Citlaltépetl, entre otras. En Tepoxteco se recuerdan algunos relatos en torno al cerro San Juan que apuntan que se trataba de un “diosito” muy vanidoso y que gustaba mucho de las fiestas, la comida, el vino, los cuetes<sup>70</sup>. La comida para él es la lluvia extrema, la fiesta son los rayos y los cuetes son los truenos, así, el gran banquete que ofrece son tormentas intensas que azotan con las milpas, inundan los arroyos y no dejan trabajar a los humanos. Los padres de San Juan *Totiotsi* y *Tonantsi* le tienen miedo a su hijo por los daños que ocasiona, por ello, aprovechándose de la falta de memoria de San Juan, le ocultan su fecha de cumpleaños que corresponde al 24 de junio. Cada vez que su hijo pregunta: *¿kemaj elis no tonal?*, ‘¿cuándo será mi día?’, sus padres le responden “*nojua poliui*”, ‘todavía falta’; de esta manera *Totiotsi* y *Tonantsi* le ocultan su fecha de cumpleaños para evitar las desgracias que el “santito” pudiera ocasionar a los humanos y a las cosechas<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> La expresión “mundo conocido”, alude al espacio geográfico y social más recurrente entre los *maseualmej*, podríamos aquí relacionar con el concepto *pamitl* que se expondrá en capítulos posteriores.

<sup>70</sup> Cohetes, fuegos artificiales.

<sup>71</sup> Entrevista Martina, Reynalda y Marisol, Tepoxteco, septiembre-octubre 2019.

En ocasiones, cuando San Juan vuelve a preguntar por su fecha de cumpleaños y le responden “*panojka*”, ‘ya pasó’, se enfada tanto que ocasiona lluvias, aires, rayos y truenos mucho más fuertes que lo normalmente esperado: es cuando llegan los huracanes y destruyen todo a su paso<sup>72</sup>. La referencia a San Juan coincide con la crónica del “Trueno Viejo” o *Atkisini* para los Totonacos, y *Sini* para los Tepehuas. Roberto Williams (1993) relata esta fascinante crónica recopilada en la región Totonaca de Zozocolco de Hidalgo y Jalapa:

la creencia de que las lluvias de la sierra de Puebla las provoca un dios del agua que vive en la costa, en el mar y se llama Nanahuatzin [...] Cuando se enoja hace temblar el mar. Únicamente se le escucha en junio, julio, agosto y septiembre, en los meses restantes duerme en el fondo del mar [...] se advierte que se trata de una deidad que se manifiesta durante toda la temporada de lluvias (Williams, 1993: 10).

El mismo autor aporta otro relato relacionado con San Juan desde la cosmovisión Tepehua:

a fines de mayo, en las primeras manifestaciones de la temporada de lluvia, en el oriente “grita el viejo” para referirse al trueno que se encuentra en el fondo del mar, donde retoza, se echa zambullidas graciosas, que son las que producen los sonidos del trueno. A ese viejo mayor que es trueno, le llaman San Juan o *Sini* [...] antiguamente producía inundaciones catastróficas cada año, y para detenerlo, lo engañaron con una tela que tenía pintado un cerro y le pidieron que lo rompiera. El llamado *Sini*, al arrojarlo contra el cerro, atravesó la manta y fue a caer embrocado a la orilla del mar. Ahí permanece y también quiere saber el día de su santo para festejarlo con su catastrófico entretenimiento (Williams, 1993:7).

En el mapa 3 se observa que, en oposición directa al Cerro San Juan se encuentra *Chikome tepetl* o los “Siete Cerros”, complejo montañoso formado por siete cerros unidos entre sí. A este grupo se le ha dado el nombre de Cerro San Miguel. En los discursos nahuas de los *tlachianij*, se dice que San Miguel es el protector de las almas y de los humanos, su celebración es el 29 de septiembre y marca el final de *xopantlaj*, ‘lluvias intensas’ para dar

---

<sup>72</sup> Recopilación realizada en Tepoxteco, Entrevista Martina, septiembre del 2019.

paso al periodo de *pisajatl*, ‘lluvia delgadita’. En Tepoxteco no existen mayores referencias respecto a San Miguel, además de las ya mencionadas; sin embargo, un relato recuperado en Zozocolco de Hidalgo, región Totonaca, puede ayudar a comprender la relación existente entre San Juan y San Miguel:

A una muchacha huérfana y soltera se le apareció un joven violinista que dice ser su hijo, nacido de un grano de nixtamal que ella abandonó, por descuido en el arroyo. En la muchacha se gesta un acelerado envejecimiento. El joven de nombre *Nattsun*, con ayuda de animales que transforma en peones, procede a preparar la tierra para la siembra, y sobre el modo de sembrar el grano le engañan los hombres y en venganza arrasa las milpas con un fuerte viento. Los hombres le piden perdón y se ofrecen a ayudarlo a sembrar y de que su milpa le proporcione alimentos. *Nattsun* los perdona, las milpas se levantan, crecen. Dios dispone que *Nattsun* se retire y lo lleva a un cerro donde siempre sopla el viento: porque *Nattsun* es el viento, y cuando saca su cabeza al mundo, pasa un ciclón [...] *Nattsun* es el complemento de Trueno Viejo o Huracán. [...] *Nattsun* correspondía a San Miguel, quien se manifiesta el 29 de septiembre, dentro de la época de ciclones. De ahí su etimología del Gran Viento o sea Huracán (Williams, 1993: 11).

Dentro de la ritualidad agrícola *maseual*, se considera que San Juan y San Miguel son los santitos relacionados con el agua, a ellos también se les refiere cuando se pide que traigan la lluvia, por ello, no es casualidad que los dos cerros más grandes localizados en Chicontepec posean esos nombres y se encuentren muy cerca uno de otro. En el mapa se puede advertir que, en efecto, San Miguel es muy cercano a San Juan, es decir, uno despliega y el otro cierra el segundo periodo de lluvias que, aunque no son tan intensas como las del periodo de *xopantla*, pueden llegar a provocar desastres en las milpas y los poblados debido a la fuerza de los vientos.

Ahora bien, los cerros constituyen una extensión de *Postektli*, recordando el mito de origen posterior a su derrumbe, sus fragmentos rodaron cerca, así conformaron un espacio de socialidad en el que interactúan los *maseualmej* entre ellos y con las deidades y númenes; así

pues, constituye una forma simbólica de conformar el territorio. Estos sitios son espacios donde se concentra mucha energía, la cual es necesaria para el equilibrio del cosmos.

En Tepoxteco no se recuerda qué entidades habitan en *Postektli*, aunque se tiene la noción de que se trata de alguna potencia muy cercana a *Totlotsi*, ‘nuestro Gran Dios’. En un estudio realizado por Félix-Báez y Gómez Martínez (1998) se informa que, los habitantes de las comunidades Ixcacuatitla y Postectitla conservan un relato en el que se dice que en el Cerro habita *Tlacatecolotl* “hombre-búho”. Para los habitantes de Ixcacuatitla, este símbolo representa a la deidad que enseñó sus conocimientos a los hombres sobre cómo curar, especialmente en los rituales carnavalescos, de ahí que desde tiempos coloniales se le haya relacionado con el Diablo católico.

Finalmente, también hemos de registrar dos lugares donde actualmente existen asentamientos, me refiero a Huautla y Yahualica, Hidalgo. Las referencias recopiladas en el trabajo etnográfico muestran que estos dos lugares constituyen espacios importantes para comprender el universo, así como la relación que tiene con respecto del conocimiento. Huautla es una deformación del vocablo *Kuajtla*, que quiere decir ‘lugar con árboles’; aunque existe una segunda interpretación que deriva de los vocablos: *kuajtli* ‘águila’ y *tlan* ‘lugar’, significa entonces ‘lugar donde viven las águilas’. En ambas definiciones se invita a pensar en lugares boscosos, con gran elevación, lugares montañosos llenos de aves como las águilas; aves relacionadas con el poder, la valentía y la inteligencia<sup>73</sup>. Detrás de *Kuajtla* se localiza Yahualica, este nombre deriva de las voces *yauali* que significa ‘noche’, pero también

---

<sup>73</sup> Entrevistas realizadas en Tepoxteco, marzo-junio 2020.

significa ‘círculo’, e *iika* ‘atrás de’, de manera que Yahualica se puede entender como “atrás de la noche”, este lugar parece relacionado con la noche, o con el sueño, por ello es importante ahondar más en los eventos que conciernen al ámbito onírico. A partir de estos lugares que podríamos identificar como parte de la geografía sagrada de los *maseualmej*, podríamos concluir que dichas zonas van configurando el espacio para los *maseualmej* de Chicontepec; de hecho, el concepto *maseual* denominado *pamitl* ‘surco’ recupera la noción de territorio; “en su función como espacio estratégico es, por una parte, su configuración como soporte privilegiado de la acción simbólica y, por otra, el que cumple una función utilitaria (...) al ser el punto de interacción de las relaciones sociales” (Barabás, 2003:42). El concepto de *pamitl* se va configurando a partir de los lugares de referencia considerados importantes para la comunidad; se trata de espacios que se consideran sagrados debido a que en ellos se realiza alguna fase determinada de la ritualidad; o bien, porque ahí habita alguna de las deidades o sucedió algún acontecimiento relevante para la historia de los *maseualmej*.

El concepto de *pamitl* como una categoría para nombrar al espacio *maseual*, es una propuesta que surge desde los *maseualmej* mismos; esta noción se sustenta en la idea de que, para ellos, el mundo es sostenido por cuatro horcones y se encuentran orientados en función de la salida del sol. A este respecto, los cerros nombrados en párrafos anteriores ocupan esta función de ser una especie de horcones y delinean el contorno del espacio *maseual*, es decir, su lugar de influencia, pervivencia e interacción con lo sagrado. Ahora bien, dichos espacios son importantes en el momento en que se ejecuta el Don, pues existen lugares específicos dentro de ese espacio *maseual* o *pamitl*, a los cuales se acude específicamente para ejecutar la ritualidad. Ejemplo de ello es el cerro *Tsontsopilotl* e incluso, el mismo *Postektli*, a los cuales se acude cada vez que se realiza un ritual que requiere de mayor fuerza, la de los

*Ueyitepemej* ‘grandes cerros’, que son quienes permitirán que el tiempo cambie de manera que favorezca a las personas y a las cosechas.

## **2.2 *Kauitl*. El conteo del tiempo entre los *maseualmej*: *yauali*, *metstli*, *xiuitl***

El tiempo es muy importante para la praxis de los *tlachianij*, ya que existen distintos momentos del día, del mes o del año, en que se debe tener especial cuidado de ejecutar algún ritual, aún si se trata de algo simple. Por ejemplo, la mañana, el medio día, incluso la tarde, son considerados los momentos privilegiados para los *tlachianij* al curar a alguien; en cambio, la noche se destina para otros especialistas denominados *tetlajchiuianij* ‘los que hacen algo’, es decir, los que practican la brujería. En tal sentido, las nociones del día y la noche se tornan importantes para la práctica curanderil; del mismo modo, los días, también son cruciales para ejecutar determinados rituales. Por último, *xiuitl*, ‘hoja’, aunque también se le nombra de este modo al “año”, determina el ciclo ritual en la mayoría de las comunidades donde se realizó el presente estudio. Este capítulo abona al conocimiento de los *maseualmej* respecto al tiempo y la manera en que llevan a cabo su conteo a partir de categorías usadas en la comunidad.

Conocer la manera en que se cuenta el tiempo entre los *maseualmej* es fundamental para la práctica del Don, dado que, para los especialistas los momentos del día son vitales para los rituales que realizan, pues dependiendo de una u otra práctica médica, se elige el momento del día en que se realizará. Por ejemplo, dentro de los rituales existen ofrendas que se efectúan por la mañana, como es el caso de *xantolo*, en otros, la ofrenda se coloca a medio día, generalmente en los ritos de *el costumbre*, especialmente cuando falta un día para subir

al cerro. Asimismo, existen ofrendas que se deben entregar, preferentemente, en la tarde o noche, esto es, por ejemplo, en el carnaval, cuando los disfrazados consumen zacahuil durante la tarde, extendiéndose en ocasiones hasta la noche. Lo que convierte al especialista en apto para ejecutar alguno de estos rituales y conocer el tiempo en que deben ejecutarse, es precisamente el Don.

Antiguamente, cuando aún no era común el uso de los relojes como instrumento de medición del tiempo, los *maseualmej* observaban el cielo, el sol y la luna para distinguir la temporalidad. Las personas eran muy madrugadoras y las actividades iban enmarcadas de acuerdo con el “caminar” del sol. El concepto nahua para referirse al paso del tiempo es *kauitl*, erróneamente se ha traducido al español como “horas”. Si bien *kauitl* se relaciona con el conteo de determinados “momentos” del día, no se puede afirmar que se refiere únicamente al conteo basado en minutos y segundos. Por ello, es importante partir de este constructo para comenzar a hablar de otras variables que conforman el conteo del tiempo, y que presentamos a continuación.

#### a) *Yauali*

El término *yauali* puede tener distintas acepciones: por un lado, se nombra de esa forma a la noche, pero también se llama así a la acción de circundar. A partir de este concepto se analizará el significado de *yauali* en el conteo del tiempo. He mencionado líneas arriba que el sol, o *tonati*, tiene especial importancia en el proceso de conteo del tiempo, pues los *maseualmej* se levantaban siguiendo el amanecer y a partir de ahí realizaban sus actividades cotidianas. Otros conceptos relacionados con el conteo de los periodos del día son las nociones de *tlatlanesia*, *yauatsinko*, *tlajkotona*, *tiotlak*, *uetsiatonati*, *tlayoua*, *tlajkoyoual* y

*kualkaj*; todos ellos refieren a determinados momentos en el día, y son los que se describen a continuación:

La primera fase temporal que se puede denominar como el día, comienza cuando el sol nace, asomándose en el horizonte para mostrar su color rojo intenso similar al color del fuego, de ahí que a este momento se le denomina *tlatlanesia*, vocablo que proviene de las voces *tlatla*, ‘se quema’ y *nesia*, ‘ya se ve’, de esta manera puede entenderse como “ya se ve que se quema”. El conteo de los momentos del día comienza luego de esta etapa (imagen 1), la cual corresponde a la madrugada, entre las cinco y las seis de la mañana.

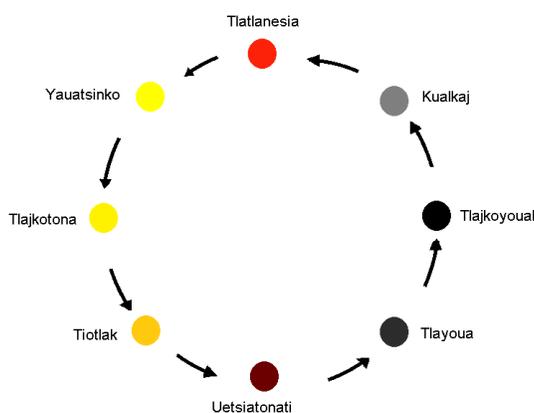


Imagen 1. *Kauitl*, conteo del tiempo durante el día entre los *maseualmej*.

FUENTE: elaboración personal.

La siguiente fase se denomina *Yauatsinko*, este vocablo proviene de las voces *yuali*, ‘noche’, ‘circundar’ e *itsinko*, ‘parte final de algo’, podemos entenderlo como “parte final del recorrido” o “parte final de la noche”. Precisamente, este periodo corresponde al momento posterior al amanecer, cuando es “muy de mañana”, hablamos de aproximadamente las siete de la mañana. Para este momento del día los hombres *maseualmej* acudían a sus milpas y las

mujeres comenzaban con sus actividades domésticas tales como acarrear agua del pozo, lavar su nixtamal, barrer la casa<sup>74</sup>.

Después de esta fase, el sol continúa su recorrido para dar paso a la fase de *tlajkotona*, ‘en medio del sol’, es decir, el “medio día”, es cuando el sol se encuentra en lo más alto, los *maseualmej* identificaban que era medio día debido a que, al posarse debajo de los rayos del sol, su cuerpo no mostraba ninguna sombra, ese momento se consideraba como *tlajkotona*. En este *kauitl* era el momento en que las mujeres acuden a la milpa para alimentar a sus esposos o a sus “peones” que trabajan en la milpa, llevándoles lonche y agua, de ahí que la jornada agrícola se suspende durante el mediodía para dar tiempo a los milperos para alimentarse. Los *maseualmej* piensan que, durante ese momento del día “los seres dueños de la milpa, del monte y del agua también salen a comer su lonche”<sup>75</sup> y, de encontrarse con alguien, “lo confunden y se lo comen”<sup>76</sup>. De ahí que se recomienda no realizar ninguna actividad en la milpa o el pozo durante el mediodía, asimismo, se evita pasar por los arroyos y los cruces de caminos, pues son lugares donde los seres acostumbran a comer.

Posterior al medio día prosigue la fase *tiotlak*, este concepto proviene de los vocablos *teotl*, ‘Dios’ y *tlaki*, ‘nace’, se puede entender como “nace Dios”. Esta fase corresponde a la tarde, entre las tres y las cinco, es previa a la llegada del anochecer, por lo tanto, la metáfora comprendida en el nombre *tiotlak* apunta a que está por llegar un nuevo ciclo para ver “nacer” otro día, es decir, provee una suerte de advertencia respecto al *kauitl* venidero que será donde

---

<sup>74</sup> Entrevistas en El Sitio a Nicolasa y Antonio, febrero, 2020.

<sup>75</sup> Entrevista en Tepoxteco a Martina, abril 2020.

<sup>76</sup> Entrevista en Tepoxteco a Pedro, abril 2020.

el día finalizará. Me refiero al momento denominado *uetsiatonati*, que proviene de las voces *uetsia*, ‘ya se cae’ y *tonati*, ‘sol’, lo que quiere decir “ya se cae el sol”, en relación a la puesta de sol. Para ese momento del día, las actividades agrícolas eran suspendidas por los milperos, quienes regresaban a casa. Las mujeres procuraban ya no estar en espacios como el pozo o la milpa, para resguardarse en los hogares.

El inicio de la noche se denomina *tlayoua*, este concepto puede ser una deformación de *tlalyoua*[*li*], por tanto, su etimología sería de la siguiente forma: *tla*[*li*] ‘tierra’; *yauali* o *youali*, ‘alrededor de, circundar’ y podría entenderse como “circundar la tierra”, es decir, en este punto se completa el giro o ciclo iniciado por *Tonati*, el sol, cuyos movimientos, o su caminar, van delimitando los distintos momentos del día.

Por otro lado, al llegar la noche, las distintas fases las va a delimitar la luna. Dicho esto, se da paso a la siguiente fase o *kauitl* que corresponde a *tlajkoyoual*, de las palabras *tlajko*, ‘mitad, en medio’, *youali*, ‘alrededor, circundar’, o también entendido como “la noche”, de tal forma que *tlajkoyoual* significa “en la mitad de la noche” y consiste en el momento que supone mayor oscuridad. Los *maseualmej* creen que durante esta fase –que se extiende hasta las tres o cuatro de la mañana– los seres del inframundo salen al espacio terrestre, por tanto, para los vivos representa un momento de riesgo, así que no es recomendable andar en los caminos, los montes o en otro lugar fuera de la casa, pues los seres pueden confundirse y “agarrarlos”<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Entrevista Pedro en Tepoxteco, noviembre 2020.

La siguiente fase constituye lo que en el español se conoce como madrugada. Para los nahuas se equipara con el concepto *kualkaj*, que proviene de los vocablos *kuali*, ‘bueno’ y *kali*, ‘casa’, y puede interpretarse como “casa buena”. Alude a una zona o espacio donde se percibe como un refugio bueno o seguro. Esto hace pensar que esta fase previa al amanecer es considerada como una suerte de resguardo de “algo” o de “alguien”. En este sentido, es importante recordar que la noche es entendida, en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, como un momento restringido, dado que es durante la noche cuando ciertas entidades salen a deambular por el mundo de los humanos. Por ello, entre los *maseualmej* se aconseja no andar durante las noches por los caminos, los cruceros, los montes o por los arroyos, para no “toparse” con las entidades y evitar ser “agarrados” por ellos.

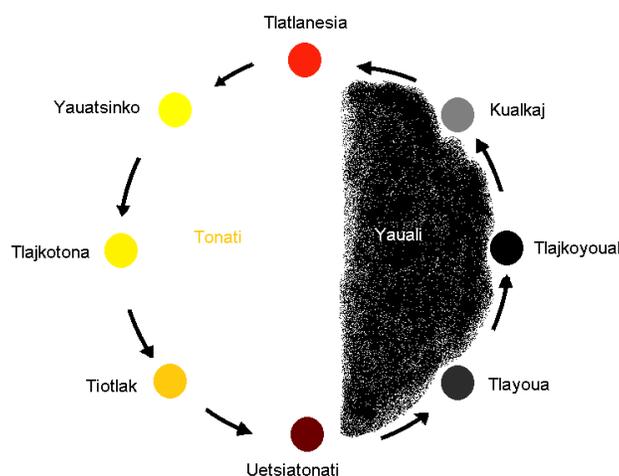


Imagen 2. El día y la noche según los *maseualmej*. FUENTE: elaboración personal.

Dentro del plano onírico, *kochmiktli*<sup>78</sup> se refiere a dormir, espacio dentro del cual en ocasiones se experimenta *temiktli*, es decir, “soñar o ver algo o alguien”. Este acto puede presentarse durante las fases de *kualkaj* y *tlatlanesia*, previas a que llegue *tonati* para

<sup>78</sup> En el capítulo 4 se abordan los conceptos *kochmiktli* y *temiktli*.

alumbrar con sus rayos al mundo. Cuando el que sueña experimenta *temiktli* antes de dichas fases, por ejemplo, durante *tlayoua* o *tlajkoyoual*, ocurren los *temiktli temajmati* o aquellos sueños relacionados con situaciones desagradables y que pueden producir en el soñante sensaciones de angustia, ansiedad, miedo o terror. A este respecto, vale la pena destacar que la noción de *yauali* es fundamental para clasificar a los momentos relacionados con la noche y es, precisamente en esta parte, donde cobra especial interés para el tema que me ocupa, dado que los sueños, ya sean para ver algo, o bien, las pesadillas, ocurren en la fase de *yauali* ‘noche’. Si el sueño es de instrucción o que sanciona, esto se determina a partir de la fase en la cual ocurre.

#### b) *Metstli*

La luna es un astro que también va configurando diversos momentos del tiempo, sus fases lunares determinan en total, la cuenta de lo que podría ser equivalente a un mes. El conteo de estas fases determina la ritualidad agrícola, pero también, informa a los especialistas acerca del momento adecuado para la ejecución de los rituales colectivos que se relacionan con *el costumbre*. Asimismo, la luna va marcando el estado del tiempo, pero se tiene que proteger a los recién nacidos de ella, especialmente cuando ocurren eclipses. Se dice también que los brujos prefieren las fases de luna nueva para salir a ejercer la maldad. Por el contrario, cuando hay luna llena se considera como una protección para las personas, ya que en ese momento se encuentran a salvo, dado el resplandor que emite este astro.

Los *maseualmej* denominan *metstli* a dicho conteo equivalente a un mes y este concepto está relacionado con la luna. De hecho, también se usa para nombrar a este satélite

natural. Es posible que el nombre se deba a que denota el “caminar” o recorrido de la luna, o *Metstli* alrededor de un conteo cíclico del tiempo (Bracamonte y Sosa, 2011). Entonces, el sol y su transitar alrededor de la tierra, según los *maseualmej*, son lo que configura el tiempo, el *kauitl* o conteo durante los días; en tanto que, para el conteo del mes se recurre a la observación de las fases de la luna (ver imagen 3).

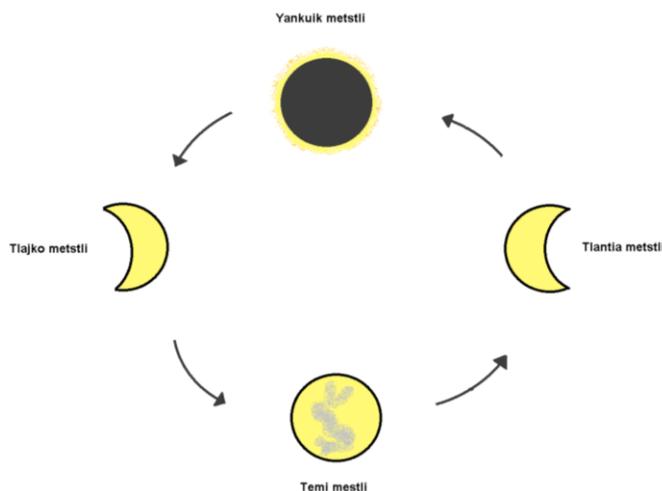


Imagen 3. Fases de la luna, *metstli*. FUENTE: elaboración personal.

La fase con la que se inicia el conteo del mes equivale a *yankuik metstli*, el nombre proviene de *yankuik*, ‘nuevo, renovado’ y *Metstli* ‘luna’, es decir “luna renovada” o “luna nueva”. En esta fase la silueta de la luna apenas se aprecia, ya que se encuentra alineada de manera directa con el sol, se puede decir que es una referencia al nacimiento de la luna y, por lo tanto, indica el inicio de un ciclo lunar. Durante esta fase es cuando los milperos siembran el *xinachtli*, pues así se asegura que los *toktsitsij* crecerán siguiendo la ruta de la luna y obtendrán buenos resultados, es decir, el maíz, o *chikomexochitl* crecerá fuerte.

Posteriormente, se transita a otra fase denominada *tlajko metstli*, nombre que proviene de *tlajko*, ‘mitad, medio’ y *Metstli*, ‘luna’, es decir, “luna a la mitad” o “luna media”, esta

fase corresponde al cuarto creciente, a partir de aquí, los *maseualmej* contaban un cuarto de mes, lo cual les permitía administrar el tiempo restante. Durante este período, ya los *toktsitsij* han brotado de la tierra, los milperos se dedican a limpiar la maleza que nace alrededor, con el fin de proteger a los cultivos de plagas animales o vegetales que pudieran obstaculizar su crecimiento.

En la mitad del mes se encuentra la fase de *temi metstli* que quiere decir “luna llena”, esta fase indica que la luna comenzará a alejarse o perderse (*poliuiti*). Durante este tiempo no se recomienda sembrar maíz ni nada que crezca hacia arriba, ya que, de hacerlo, aunque es posible que el cultivo se dé, crecerá muy “chaparrito”, con pocas mazorcas, pero conservará la fuerza<sup>79</sup>. Después sigue la fase lunar correspondiente al cuarto menguante, los *maseualmej* nombran *tlantia metstli* que significa “luna termina”. Llegar a esta fase quiere decir que, en pocos días más la luna se ocultará para dar comienzo a una nueva luna, es decir, regresar al ciclo inicial de *yankuik metstli*, con lo cual se reinicia el conteo de un nuevo *metstli*.

### c) *Xiuitl*

Antes de entrar en materia, es preciso recordar que en la mayor parte del mundo se utiliza el calendario gregoriano para llevar la cuenta de los meses y años, los *maseualmej* no han sido la excepción. Sin embargo, esto no ha sido impedimento para observar que agregan determinados matices para identificar y contar el tiempo. Quizás, en muchas ocasiones coinciden con el conteo global, lo que no quita el hecho de que los *maseualmej* asuman y

---

<sup>79</sup> Entrevista Rubén en Tepoxteco, abril 2021.

utilicen sus propios términos, la mayoría de ellos de herencia histórica-cultural como se ha visto en párrafos anteriores respecto a los conceptos de *kauitl* y *metstli*. Para el conteo equivalente al año, los *maseualmej* realizan una analogía con los árboles. El tiempo necesario para que una planta cambie sus hojas (*xiuimej*), corresponde al periodo que comprende un año, de ahí que en lengua náhuatl se denomina *xiuitl*; cuando florea un árbol y da sus frutos. Posteriormente, vienen otros procesos por los cuales las hojas maduran, se secan, se caen y se renuevan para volver a florear; esta metáfora es utilizada para nombrar al ciclo equivalente al año. Dentro de este ciclo se consideran también determinados periodos, los cuales se nombran para describir las características climáticas que se manifiestan en ciertos “meses” del año (ver imagen 4), los cuales son determinantes en los diferentes procesos del ciclo agrícola.

Antes de explicar esta relación entre los meses y el conteo respectivo, es importante apuntar que, entre la bibliografía consultada destaca el trabajo de Danièle Dehouve (2014: 82), que en su obra *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos* recupera la cosmovisión de los tlapanecos de Guerrero en relación con el conteo del tiempo y la identificación en el imaginario de estos pueblos. Ahora bien, de la misma manera en que la autora describe la forma en que los tlapanecos llevan las cuentas del tiempo, en este trabajo etnográfico se ha podido observar la misma práctica en Tepoxteco. Dichas comparaciones permiten identificar que en los pueblos que comparten la matriz cultural mesoamericana, aún prevalece la relación entre el conteo del tiempo y la cultura, sin importar la distancia geográfica que existe entre ellos.

En nuestra región de estudio se pudo notar que los *maseualmej* llevan a cabo el conteo de los meses de derecha a izquierda, es decir, en sentido contrario a las manecillas del reloj. De acuerdo con Dehouve (2014: 82) esto se debe a que se toma como punto de partida el lugar desde donde sale el sol; asimismo, dentro de este conteo se encuentran los distintos periodos climatológicos del año que, al mismo tiempo, irán estableciendo otras etapas que conciernen a los ciclos agrícolas, religiosos y rituales. En lo que respecta al ciclo temporal, Johanna Broda (2001; 2004) ha apuntado que en Mesoamérica sólo existían dos ciclos temporales: el de sequía y de lluvias, los cuales dieron origen a la idea de complementariedad. Se ha identificado este aspecto en nuestra región de estudio, dado que los *maseualmej* de Tepoxteco registran dos periodos de cosecha: el primero es el *Tonalmili*, ‘milpa de sol’, que corresponde al periodo de la sequía; el segundo se denomina *Xopakmili* ‘milpa de lluvia’, literalmente, es el periodo de lluvias intensas. Sin embargo, estos no son únicos, dado que también identifican otros periodos climatológicos –tal vez equiparables a las estaciones del año– denominados *Pitsajatl*, ‘lluvia delgadita’ y *TLaseseya*, ‘hace frío’, en estos periodos también se ubican determinadas actividades agrícolas y/o rituales.

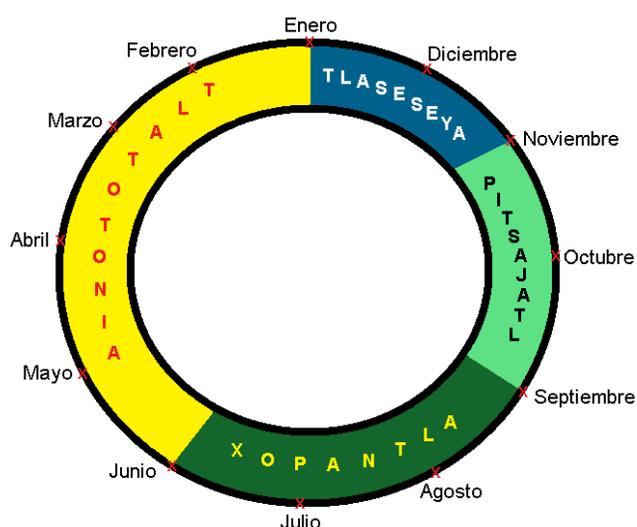


Imagen 4. Conteo del calendario para los *maseualmej*. FUENTE: elaboración personal.

La imagen 4 muestra los ciclos de temporal y, aunque se podría pensar que solo existen la sequía y el periodo de lluvias, este último adquiere otros matices, pues dependiendo del tipo de lluvia, se nombra a dicho periodo. Así tenemos que *xopantla* es el periodo de lluvia intensa que comprende los meses entre junio y septiembre, *pitsajatl* es el periodo de lluvia fina, comprendida entre septiembre y noviembre, y *tlaseseya* es el periodo de frío que comprende entre noviembre y enero. Finalmente, *tlatononia* es el periodo de sequía en los meses de enero a junio.

En lo que corresponde al ciclo agrícola, los *maseualmej* llevan a cabo dos periodos de siembra a lo largo del año, el primero se denomina *tonalmili*, de donde, *tonal*, ‘día, sol’; *mili*, de *milaj*, ‘milpa’, es decir, “milpa con sol”, que comprende el periodo climático de *tlatonia* (sequía). Los milperos preparan la tierra y siembran el maíz en enero, en el mes de marzo comienzan a florear las primeras espigas, posteriormente, en abril se dan los primeros elotes de maíz tierno y se cosecha en mayo.

El siguiente ciclo de siembra es conocido como *xopakmili*, cuyos radicales son *xopak*, *xopantla*, ‘lluvia intensa’; *mili*, *milaj*, ‘milpa’, es decir, “milpa con lluvia intensa”, comprende el periodo climático de *xopantla* y parte de *pitsajatl*. Se siembra en junio, las primeras espigas florecen en julio, aproximadamente a mediados de agosto se tienen los primeros elotes tiernos, en septiembre la mayor parte de las milpas ya tienen elotes fuertes, con los cuales se llevan a cabo los rituales de *elotlamanalistli*. Finalmente, entre octubre y noviembre se cosecha, posteriormente, en diciembre se deja lista la tierra para la nueva siembra en enero.

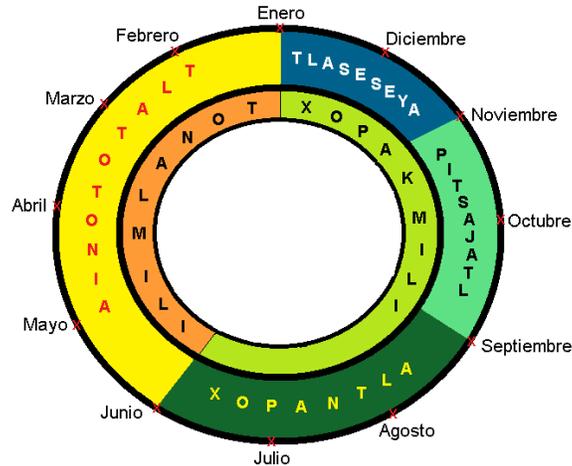


Imagen 5. Ciclo agrícola. FUENTE: elaboración personal

### Ciclo de festividades religiosas y rituales

Hoy por hoy es difícil identificar aquellas festividades propias del catolicismo, de aquellas anteriores al periodo de evangelización. El sincretismo religioso se configuró de tal forma que los *maseualmej* pudieron “esconder” sus devociones a partir de la representación de las deidades originarias en nuevas figuras ofrecidas por la iglesia católica. Un ejemplo de ello es la deidad de la lluvia, que en la actualidad se relaciona con San Juan, a quien se atribuye ser el portador de la lluvia que marca el final de la sequía y el inicio del ciclo temporal denominado *xopantla* (lluvias intensas). A continuación, menciono algunas festividades tanto católicas, como los rituales que los *maseualmej* de Tepoxteco llevan a cabo.

Festividades religiosas y rituales	
Enero	
<i>Yankuik xiuütl</i> .	En la actualidad se usa este término para referirse al ‘año nuevo’, el 1 de enero, las familias colocan ofrendas de café y pan en el altar para recibir al nuevo año, empero, <i>yankuik xiuütl</i> contempla todo el mes de enero, ya que es el inicio de un nuevo ciclo agrícola.
<i>Yankuilis</i> :	durante los primeros días del mes de enero, los <i>tlachianij</i> que ya ejercen el Don, realizan una curación en grande donde ofrendan pollos, comida, bebidas e invitan a sus parientes más cercanos para “renovar” su compromiso ante Dios en el trabajo de curandero. Se acompaña de una pareja de padrinos y este ritual lo encabeza otro curandero más experimentado, en este ritual se renuevan todos los instrumentos que el <i>tlachixketl</i> utilizará a lo largo del año en el trabajo ritual.

<p><i>Moueyipajtia</i>: Se denomina así a la ‘curación en grande’, ritual de iniciación de aquellas personas que portan el Don para ser <i>tlachixket</i>, en este ritual el neófito es presentado ante Dios por otro curandero más experimentado, se hace acompañar por sus padrinos en su “nacimiento”, este ritual se lleva a cabo para “pedir permiso para que el neófito comience a aprender”. Se realiza preferentemente durante los primeros días del mes, o en contados casos, en los días posteriores, siempre y cuando no rebase el día último de enero.</p>
<p><i>Tlatlakualtilistli</i>: consiste en un ritual llevado a cabo en <i>Xochikali</i>, en el que la comunidad se reúne para ofrendar a las deidades, se les agradece por anticipado para que haya buenas cosechas a lo largo del año. Las ofrendas son pollos, pan, café, refrescos y todo lo que los seres humanos comen. Se dice que cuando se les ofrenda “de corazón” (<i>ika moyolo</i>) a las deidades, éstos brindan prosperidades pues “ven que la gente no es coda”<sup>80</sup>. Este ritual se realiza durante el periodo de <i>yankuik xiuitl</i>, es decir, durante el mes de enero.</p>
<p>Febrero</p>
<p><i>Mekolistli</i>: el carnaval de la Huasteca se lleva a cabo entre mediados del mes de febrero o principios de marzo –dependiendo de las fechas de la semana santa–. Durante esta celebración, los jóvenes y a adultos jóvenes de la comunidad se organizan en cuadrillas para bailar cubiertos con máscaras y disfraces que representan al “otro”; acuden a bailar a cada una de las casas del pueblo en donde les solicitan, cobrando alrededor de \$50 pesos por bailar tres sones. Muy temprano acuden al llamado del capitán de la cuadrilla, quien se viste de diablo con ropas de color rojo o negro y sopla un cuerno de toro anunciando que están preparándose –disfrazándose– para posteriormente acudir a bailar a las casas. Generalmente prefieren el espacio del <i>santoj</i> o algún monte fuera de la comunidad para disfrazarse; a estos disfrazados se les da el nombre de <i>mecos</i>, probablemente una deformación de <i>mikos</i> (monos).</p>
<p><i>Nextli</i>: se conoce así al “miércoles de ceniza”, para algunas comunidades representa el fin de <i>mekolistli</i>, algunos de los <i>maseualmej</i> acostumbran a acudir a la capilla para que les coloquen la “ceniza” en la frente, aunque no todos acuden a realizar este acto. No obstante, una práctica común en la comunidad consiste en que, durante el día, se prepara una mezcla de cal y agua con la que se “encalan” las faldas de los árboles, para así protegerlos de las plagas y asegurar su crecimiento y frutos.</p>
<p>Abril</p>
<p><i>Tlaajtilistli</i>: consiste en un ritual para pedir lluvias, se realiza entre los meses de abril y mayo, cuando la sequía es intensa. La comunidad se reúne en <i>xochikali</i> y se recogen los “santitos”, bultos de madera<sup>81</sup> que representan a San Isidro Labrador y San Antonio; ambos son llevados a <i>xochikali</i> donde se les trata como bebés, se les arrulla, se les baila, son bañados y vestidos con ropas nuevas en miniatura, a San Isidro se le viste con ropas masculinas y a San Antonio con ropas femeninas, a este santo también se le conoce como “la virgen”. Dos niñas o jóvenes son las encargadas de cuidar de cada uno de ellos y procurarlos como si fueran bebés. El agua restante con que han bañado a los santitos es regada por el <i>Uuejtlakatl</i> simulando la llegada de la lluvia<sup>82</sup>. En este ritual se da de comer a los pozos, a los caminos, al monte, y al cuarto día suben al cerro <i>Tsontsopilotl</i> para depositar las ofrendas rituales.</p>
<p>Mayo</p>
<p>3 de mayo: La Santa Cruz. En este día tiene lugar la celebración católica de la Santa Cruz<sup>83</sup>. Para los <i>maseualmej</i>, este día representa la llegada de los familiares difuntos a sus hogares para convivir con los vivos, por ello, la noche previa se realizan tamales de carne de pollo, puerco o de frijolitos con chile, para colocarlos en el altar muy temprano el día 3, se acompaña con tazas de café o chocolate, refrescos; se coloca también una ofrenda afuera de la casa, exactamente en el corredor (<i>axochpa</i>), ahí se clava una cruz elaborada</p>

<sup>80</sup> Entrevistas a Nicolasa y Gelacia en El Sitio y Las Silleas, noviembre 2019.

<sup>81</sup> El bulto sagrado o *tlaquimilolli* contenía los símbolos de una deidad tutelar, así como la memoria histórica del pueblo cuya identidad resguardaba. “La palabra náhuatl *tlaquimilolli* significa “cosa envuelta”, y se deriva del verbo *quimiloa*, “envolver algo en mantas”, que significa también “amortajar muerto”. De hecho, los bultos sagrados fueron creados a partir de los restos de deidades muertas” (Olivier, 2010: 53-59).

<sup>82</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, mayo 2019.

<sup>83</sup> Santiago de la VoráGINE narra en el capítulo LXVIII de la *Leyenda dorada*, que el emperador Constantino estaba por enfrentar a los bárbaros, quienes habían ya avanzado, amenazando la tierra de occidente, lleno de miedo, tuvo una revelación. De la VoráGINE señala que, en la *Historia Eclesiástica*, se dice que: “Uno de aquellos días se quedó dormido y soñó que veía en lo alto del firmamento, hacia la parte de oriente, una cruz muy brillante, como si fuese de fuego; mientras él contemplaba a aquel fenómeno luminoso, dos ángeles se colocaron a su vera, de pie, sobre el suelo y le dijeron: «Constantino, con esta señal vencerás»” (De la VoráGINE, 2016: 289).

<p>con palos de chaca y se adorna con las flores denominadas Santa Cruz<sup>84</sup>, en la punta de la cruz se coloca una vela de cera para iluminar a las ánimas. Se dice que, durante ese día Dios permite que las ánimas acudan a sus casas a visitar a sus familiares vivos, para ellos se colocan las ofrendas, las cuales recogen los difuntos y se las llevan por la tarde, a su regreso al cielo; este día se considera la primera ofrenda previa a <i>Xantolo</i>.</p>
<p>15 de mayo: San Isidro Labrador. En este día los <i>maseualmej</i> le piden al santo católico su buenaventura en la obtención de buenas cosechas y se le pide que haga llegar las lluvias para rociar las milpas. En ocasiones, el ritual de <i>tlaajtilistli</i> coincide con la fecha de celebración de San Isidro Labrador, al que se le invoca y se le pide la lluvia; cuando el ritual no coincide, en los hogares los milperos y sus familias le piden la buena suerte y le ofrendan comida como puede ser mole de pollo, refrescos y aguardiente. La comida es compartida por los trabajadores de la milpa, sean peones o personas allegadas a la familia del milpero.</p>
<p>Junio</p>
<p>24 de junio: San Juan. El día de San Juan marca el final del periodo de sequía (<i>tlatotonia</i>) y da comienzo el periodo de lluvias intensas (<i>xopantla</i>), también marca el final del ciclo agrícola de calor (<i>tonalmili</i>) y el inicio del ciclo de milpa con lluvia (<i>xopakmili</i>). Durante esta fecha se esperan lluvias intensas al grado de hacer crecer los arroyos, ríos, lagunas, etc.; además de la lluvia, también llegan las tormentas eléctricas, truenos y vientos, que en algunos casos ocasionan severos daños a las milpas y/o a las casas habitación. Es por ello que en este día se le ponen ofrendas a San Juan, se le alimenta con comida (mole de pollo) o lo que se tenga a la mano, se le ofrecen refrescos, aguardiente, café y pan, a fin de aplacar su ira y que no dañe a las personas ni a los cultivos.</p>
<p>Julio</p>
<p>25 de julio: Señor Santiago. En el panteón católico, Santiago era hijo de Zebedeo y Salomé, hermano mayor del apóstol Juan (San Juan), a quienes Jesús llamó con el sobrenombre de <i>hermanos boanergués</i> o “hijos del trueno” (Tavera, 2018). Su santoral se ubica durante el periodo inmediato posterior de lluvias intensas (<i>xopantla</i>), entre los <i>maseualmej</i> de Tepoxteco, Santiago cobra vital importancia como manipulador del trueno, a través de su lanza, la cual avienta con gran fuerza y emite un rugido cuando es alcanzado su objetivo; el filo de su lanza puede partir en dos al enemigo con el que se enfrenta<sup>85</sup>, esta característica hace que su representación se relacione con la deidad del trueno.</p>
<p>Septiembre</p>
<p>29 septiembre: San Miguel. En el catolicismo San Miguel Arcángel es conocido por vencer a Lucifer, por lo tanto, se le considera como una especie de justiciero, protector de los inocentes y juez de la maldad (Ávalos, 2021). En la cosmovisión de los <i>maseualmej</i>, se le atribuye a San Miguel el poder de proteger a las almas de los difuntos y guiarlos durante su visita al mundo de los vivos; se dice que durante este día las almas llegan a visitar a sus familiares vivos, mismos que los esperan con ofrendas que se colocan en el altar como tamales, refrescos, café, pan y chocolate, se sahumea con copal y se encienden velas de cera, esta es la segunda visita que los muertos realizan al mundo de los vivos previo al periodo de <i>Xantolo</i>.</p>
<p>Octubre</p>
<p>18 octubre: San Lucas. Para los <i>maseualmej</i>, él es considerado el protector de las <i>animajtsitsij</i><sup>86</sup>, es por ello que durante este día las ánimas de los difuntos salen del cielo a convivir con los vivos, llegan a sus casas a visitarlos y los vivos los reciben con ofrendas de tamales, refrescos, café, pan y chocolate, se encienden velas de cera, se sahuma con <i>kopali</i> y se riega a agua bendita. Las ánimas se retiran al atardecer para regresar al cielo con Dios, y tanto éstas como los vivos se preparan para recibirlos durante el periodo comprendido como <i>Xantolo</i>.</p>
<p>30 octubre: <i>tlachijchiuistli</i>. También conocido como ‘día de la flor’, durante este día muy temprano la gente acude a sus <i>xochimili</i> (milpas de flores) a cortar flores de <i>sempoalxochitl</i>, <i>oloxochitl</i> y mano de león, que son utilizadas para adornar los arcos y altares familiares. Los arcos se realizan con otate o palos de <i>ixuaken</i>; también se recoge la cáscara de <i>ixuaken</i> o <i>ikso</i> que se usa para amarrar los palos y ramitos de flores que darán forma al arco. Este mismo día, las mujeres preparan <i>patskali</i>, que consiste en una comida de frijoles de <i>chimeketl</i> hervidos a los que se les agrega una pasta hecha de ajonjolí, chile y sal, el resultado es una especie de mole de ajonjolí con frijoles, se dice que dichos frijoles representan la dentadura de los difuntos, y esta comida es el primer alimento que se les ofrenda.</p>

<sup>84</sup> Se trata de una colorida flor de la familia de las orquídeas del (género *oncidium*).

<sup>85</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, septiembre 2019.

<sup>86</sup> Almas o ánimas.

31 octubre: comida blanca. En este día, las familias acostumbra a matar un pollo y lo preparan en ‘caldillo blanco’, es decir, sin agregarle chile o algún otro ingrediente, de ahí el nombre de comida blanca. Esta ofrenda se destina a los difuntos chiquitos, es decir, los que murieron siendo bebés o niños pequeños que aún no pueden comer picante. En este mismo día también se realizan los tamales de pollo, puerco y/o cueritos para ser ofrendados al día siguiente, que corresponderá al ‘día de los chiquitos’ o *konetsitsij*.

#### Noviembre

1 noviembre: *konetsitsij*. También conocido como el ‘día de los difuntos chiquitos’ o ‘día de los chiquitos’, en este día se reciben a las *animajtsitsij* (ánimas) de los que murieron siendo niños<sup>87</sup>; a ellos se les colocan ofrendas en el altar que consisten en tamales de puerco, pollo o cueritos con frijol, café, pan, chocolate, refrescos, dulces y algunos juguetitos de barro como pueden ser ollitas, comalitos, metatitos, silbatitos<sup>88</sup>, todos los alimentos deben colocarse muy calientes, ya que las ánimas consumen todo por medio del aroma (el humo) que desprenden dichos alimentos. También se acostumbra ‘ir a traerlos’ en el camino, ya que se dice las ánimas salen del cielo y vienen todos juntos, pero a veces olvidan el camino hacia su casa o aunque lo recuerdan no pueden llegar si no se les traza una vía, por tal motivo, las familias acuden a las afueras de sus terrenos para ir a “llamar” a las ánimas con copal y agua bendita, mientras los llaman diciéndoles “*xiualakaya animajtsitsij, xiualakaya*”, comienzan a caminar hacia adentro y a tirar en el suelo pequeños pétalos de *sempoalxochitl*, para dibujar el camino que los conduce hasta el altar. Por la tarde/noche se elaboran tamales para poner la ofrenda del día siguiente.

2 noviembre: *Uejuextikej*. También conocido como el día de los ‘fieles difuntos’, en este día se recuerda a las ánimas de los difuntos adultos. Las ofrendas van desde tamales de carne de puerco, pollo o cueritos con frijol, también se colocan en la ofrenda tamales de pollos enteros, a los que llaman *namaxtli* [*namaxtik*: entero]; además, se coloca café, pan, chocolate, refrescos, cervezas, mole y demás alimentos que consumían los difuntos. Afuera de la casa, frente a la puerta principal se coloca una pequeña mesa o silla, frente a él se clava una cruz en la tierra, ésta cruz se hace con varas de árbol de chaca adornada con *sempoalxochitl*, encima se pone una vela y sobre la mesita o silla se coloca un plato con tamales, café con pan, chocolate, refresco y cerveza, esta ofrenda es para los *uajkapatsij*, que son las ánimas de los difuntos que son muy viejos, tan viejos (antiguos) que ya sus familiares han muerto y nadie los recuerda o son ánimas a quienes no los reciben en su casa. En este día, las familias acostumbra a visitar a sus padrinos de bautizo, comunión, velación, etc., para llevarles su “ofrenda” que consistirá en el tamal entero (*namaxtli*) acompañado de tamales chicos, pan, chocolate, refrescos y cerveza, pues en estos días se recuerda la importancia de la figura del padrino en la vida de los ahijados. También es común que, durante la tarde, las familias visiten el *santoj* (camposanto), para llevar ofrendas a sus difuntos, se les llevan tamales chicos, refresco, cerveza, café, pan; éstos son colocados sobre la tumba del difunto, se coloca una servilleta que funciona como pequeño mantel y sobre él se colocan los alimentos, se prende una vela y se riega agua bendita para iluminar y bendecir el camino del alma. Es importante que tanto los tamales como el café y chocolate vayan calientes, pues como se ha dicho, las ánimas se alimentan del humo (aroma) de los mismos. Después de haber colocado las ofrendas por unos minutos, los *maseualmej* consumen dichos alimentos y los comparten con las demás personas que se encuentran en el *santoj*, intercambiando las ofrendas que han llevado. Estos alimentos deben ser consumidos ahí, en el *santoj*, no es recomendable regresarlos a las casas pues se piensa que, de hacerlo, están ‘escatimando’ (son codiciosos) la comida, en consecuencia, las ánimas los castigan provocando la muerte de algún integrante de la familia. Se dice que en este día las ánimas se regresan a donde viven en la casa con Dios, llevándose sus ofrendas y todos los obsequios que les hayan entregado.

*Tlamakualistli*. Siete días posteriores a la celebración de Xantolo, se preparan tamales y se coloca nuevamente la ofrenda en el altar, las ánimas regresan nuevamente a la casa de sus familiares vivos para comer y convivir con ellos. En ocasiones, cuando las familias no pudieron ir a visitar a sus padrinos o no pudieron ir al *santoj*, aprovechan este día para acudir a llevar las ofrendas. Al finalizar el día, las ánimas regresan a la casa de Dios.

<sup>87</sup> Entre los *maseualmej*, ser niño o niña no sólo lo condiciona la edad, sino también el estado de soltería, en este sentido, un ‘niño’ puede ser desde un infante, un adolescente o un joven.

<sup>88</sup> Existen otras ofrendas que son de tamaño normal o incluso más grandes, como es el caso de los tamales enteros denominados *namaxtli*, o los zacahuiles en la región de Benito Juárez, por esta razón los *maseualmej* utilizan términos en diminutivo para referirse a las características de dichas ofrendas, que se consideran para los niños difuntos.

<p><i>Kaxtolitaj</i>. Quince días después de haber celebrado la fiesta de Xantolo, se realiza otra ofrenda de tamales, café, pan, chocolate, refrescos, cervezas, etc., ésta constituye la última ofrenda del año dedicada a los muertos, con ella se cierra el ciclo festivo de Xantolo, se despiden de las ánimas pues ya no regresarán hasta el siguiente año, en el día de la Santa Cruz.</p>
<p>Diciembre</p>
<p>12 diciembre: <i>Tonantsi</i>. Esta fecha es venerada entre los católicos como advocación a la Virgen de Guadalupe; entre los <i>maseualmej</i> esta veneración no está tan arraigada, aunque se le muestran respetos colocando una veladora blanca o vela de cera en su honor. Las personas más grandes de la comunidad relacionaban a <i>Tonantsi</i> con la deidad de la tierra; un relato recuperado en Tepoxteco señala que la abuela del informante siempre encomendaba a éste a la protección de <i>Tonantsi</i>, ya que en ella camina, ella da vida y ella da el alimento, por lo tanto, tenía que pedirse permiso y perdón a <i>Tonantsi</i> por caminar sobre ella<sup>89</sup>. El vocablo <i>Tonantsi</i> proviene de [<i>to</i>: nuestra; <i>nan(a)</i>: madre; <i>tsi(n)</i>: grandeza, reverencial] por lo tanto, se puede entender como “gran madrecita nuestra”.</p>
<p>24 diciembre: <i>Tlakatilistli</i>. Si bien esta fecha se asocia a la celebración del nacimiento de Jesucristo, anteriormente, los adultos mayores (<i>ueuentsitsij</i>) relacionaban esta fecha con la deidad de la fertilidad. Las abuelas (<i>tonanamej</i>) limpiaban con velas de cera a las niñas, adolescentes y jóvenes de la familia, para con ello iluminar su tnal y pedirle a la deidad de la fertilidad que proteja a esas mujeres y les ayude en el futuro, para que, cuando estén en labor de parto, no sufran ni les pase nada. Lo mismo ocurría con los animales domésticos que poseían las familias, limpiaban con una vela de cera a las pollitas, cerditas, vaquitas, potranquitas, perritas, gatitas, con la finalidad de pedir porque sean fértiles y sus partos no sean complicados.</p>
<p>31 diciembre: <i>Ueuentsi xiuhtl</i> [<i>ueuentsi</i>: viejito; <i>xiuhtl</i>: año]. En año viejo los <i>maseualmej</i> ponen ofrenda en el altar, dependiendo de sus posibilidades económicas se coloca desde comida (caldo de pollo), tamales o café y pan, y lo que nunca debe faltar es que se prenda una vela de cebo; la mayoría de la gente lo enciende al oscurecer (calculando que se acabe antes de la media noche). También se prenden todos los pedazos de velas, ceras, cebos, parafinas y todo lo que se usó a lo largo del año para curarse<sup>90</sup>, pues se cree que de esa manera se ‘termina’ definitivamente con todos los males y las personas pueden continuar con su vida. De esta manera se le entregan los males o dificultades enfrentadas durante la del año que agoniza, al mismo tiempo se le agradece por todo lo bueno que brindó en la vida de los <i>maseualmej</i>, ofrendando un topo<sup>91</sup> de aguardiente. Lo anterior es similar al ritual de trabajo agrícola en que, al finalizar el día, los milperos comparten con sus peones un topo de aguardiente que beben para compensar la fatiga. Las personas que tienen y ejercen el Don, como es el caso de los <i>tlachianij</i>, colocan ofrendas (generalmente pollo en caldo), refrescos, cervezas, aguardiente, cigarros o tabaco, café, pan, chocolate y velas de cera, esto es para agradecerle a Dios por toda la ayuda recibida; se dice que de esta manera se despiden o se ponen ‘a mano’ (<i>mo xitlaua</i>) con dios y cierran el ciclo iniciado en enero.</p>

La imagen (6) concentra las festividades importantes en la comunidad de Tepoxteco, lo mismo que los ciclos agrícolas, temporal, religiosos y rituales:

<sup>89</sup> Entrevista a Xóchitl, noviembre 2019.

<sup>90</sup> Los *tlachianij* recomiendan conservar pedacitos de velas que se han utilizado en los rituales de curación, esto con la finalidad de que sean quemados en año viejo, para así cortar definitivamente todos los males y que se acaben a la media noche —cuando muera el año viejo—, pues se le entrega a este todos los males y dificultades enfrentadas durante la vida del año que termina (Entrevista Martina en Tepoxteco, noviembre 2020).

<sup>91</sup> Unidad de medida para los líquidos, equivale aproximadamente a 250 mililitros, es muy utilizada para medir el aguardiente.

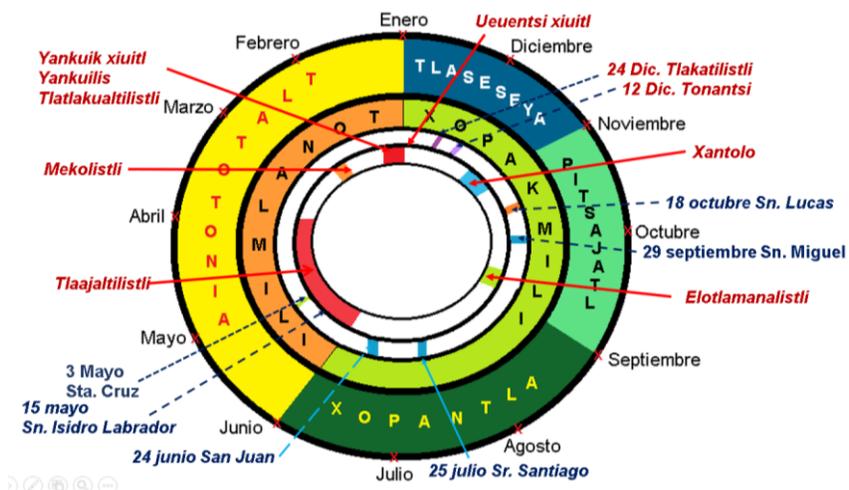


Imagen 6. Relación de los ciclos temporal, agrícola, religioso y ritual de los *maseualmej* de Tepoxteco. FUENTE: elaboración personal.

Es necesario destacar que en la imagen anterior se presenta un mapeo temporal de las celebraciones que encabezan los *tlachianij*, ya que ayuda a visualizar la complejidad y el alcance de su quehacer, pues es en tales situaciones donde los *tlachianij* llevan a cabo su praxis. Esto sirve para comprender el entorno que rodea al ejercicio, la ejecución y, especialmente, el conocimiento del Don entre los *maseualmej* de Chicontepec.

### 2.3 Los espacios y habitantes del cosmos

Como se ha podido anticipar en los apartados anteriores, los *maseualmej* de Tepoxteco reconocen diferentes espacios del cosmos, dependiendo de los seres o entidades que habitan en ellos. Así pues, distinguen el nivel donde ellos viven, *Tlaltipaktli* o *tlaltipak* “en la tierra” o “sobre la tierra”, aquí también es donde vive *Tonantsi* y comparte este espacio con los seres humanos, los animales, las plantas y demás elementos necesarios para la vida “en la tierra”. La forma que tiene es cuadrangular, se asemeja a un espacio como el de la milpa, este gran cuadro es enorme. Los *maseualmej* de Tepoxteco solo conocían el espacio donde ellos

interactuaban, un espacio o región delimitado por los pedazos fragmentados de *Postektli* de acuerdo con el gran mito (ver Anexos. Relato I. Origen de *Postektli*). Eso no significa que ahí terminaba el mundo, por el contrario, constituía solo una delimitación de la zona de influencia de las deidades y númenes. A partir del *tepetl-anauak* (*Tepenahuac*), iniciaba otra región de la cual los *maseualmej* tenían poco conocimiento, únicamente los que ejercían el oficio de arrieros tenían la facultad de atravesar las distintas fronteras regionales intercambiando productos. En este mismo plano también habitan los dueños del monte, los *rouento* (duendes), los *achanej* o dueños del agua de los pozos o manantiales cuya forma se asemeja a una tortuguita (*pilayotsij*) o camarón de agua dulce (*xilij*)<sup>92</sup>.

Debajo de la tierra o *Tlaltsintla* se ubica el inframundo, lugar donde vive “el Otro”, este ser es representado con recortes de papel de china de color negro cuando los *tlachianij* realizan el ritual de *tlakotontli*, y es una de las entidades a quienes se ofrenda aguardiente, huevos crudos, copal y tabaco. En el mismo nivel del inframundo viven los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*, estos seres son los espíritus de las generaciones anteriores de humanos, los cuales fueron aniquilados por *Totiotsi* debido a que “no respetaban”, la nueva era se formó sobre las generaciones anteriores, de ahí que ahora ellos viven en el nivel de *Tlaltsintla*<sup>93</sup>, a estos seres se les ofrendan los mismos alimentos ya mencionados.

---

<sup>92</sup> Las personas mayores recomendaban no pescar a las tortugas ni a los camarones de río, dado que se creía son los dueños del agua, y mantenerlos vivos dentro de los manantiales o pozos aseguraba la supervivencia de los humanos, dado que nunca faltaría agua. Por el contrario, si son atrapados, se enojan y se van, llevándose el agua de los pozos, ocasionando sequías (Entrevista Lorenza en Tepoxteco, marzo 2020).

<sup>93</sup> El trabajo de Arturo Gómez Martínez (2003) ha explorado previamente los conceptos relacionados con los niveles del cosmos. En nuestro trabajo etnográfico llevado a cabo de 2019 a 2022 en Tepoxteco, hemos recuperado la misma concepción que tienen los *maseualmej* en dicha región, además, se agregan algunas precisiones y explicaciones que complementan la información recopilada previamente por el afamado antropólogo.

Arriba de la tierra se ubican determinados niveles del ‘cielo’; en primer lugar, se encuentra *Tlajkopaj* que significa “sobre en medio” o “la mitad” (ver imagen 7), este nivel constituye la mitad del camino entre el inframundo y el cielo, su altura es equivalente al nivel que tiene *Postektli*, es decir, la cima de este cerro constituye la mitad del camino. En Tepoxteco no se tienen más datos acerca de quien habita en este cerro, empero, las investigaciones de Gómez Martínez (2003) indican que en dicho lugar habita *Tlacatecolotl* “hombre-búho”, deidad que enseñó a los hombres los conocimientos para curar a los enfermos y también se encargaba de castigar a las personas que obraban mal, lo mismo que ayudaba a las personas que le solicitaban, se trata de un ser que puede ayudar o castigar según se le pida<sup>94</sup>.

El nivel inmediato superior se denomina *Ajkopeka*, esta palabra proviene de las voces: *ajko(paj)* o *tlajkopaj* ‘en medio’ y *(no)peka* ‘allá’, significa “allá en medio”, es un nivel un poco arriba de la mitad, pero sin llegar muy alto. En este nivel habitan los *ejekamej* ‘vientos’, *tlatomonianij* ‘truenos’ y *tlapetlanimej* ‘rayos; cuando existen fenómenos naturales como huracanes o tormentas fuertes, los *maseualmej* invocan a estas entidades para que regresen a *su casa* y no dañen a los humanos, a las cosechas, ni a nadie que vive en el nivel de la tierra. También cuando los *tlachianij* realizan trabajos rituales, son invocados dichas entidades para “apacarlos” y que no destruyan la vida de los humanos<sup>95</sup>; por el contrario, en los tiempos de grandes sequías se les invoca por medio del ritual de petición de lluvia (*tlaajaltlistli*)<sup>96</sup> para

---

<sup>94</sup> Los trabajos de Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998); Gómez Martínez (2003) y Báez-Jorge (2004) analizan la figura de “el Otro” relacionándolo con la deidad *Tlacatecolotl* ‘Hombre Búho’, sin embargo, nosotros no podemos aseverar que se trate de la misma deidad a la que aluden los habitantes de Tepoxteco, dado que este tema no ha sido tratado a profundidad en el presente estudio.

<sup>95</sup> Entrevista Reynalda en Tepoxteco, mayo 2020.

<sup>96</sup> Entrevista Nicolasa en El Sitio, abril 2020.

que acudan a la tierra y traigan el agua necesaria para que los humanos y la vida en la tierra pueda continuar reproduciéndose.

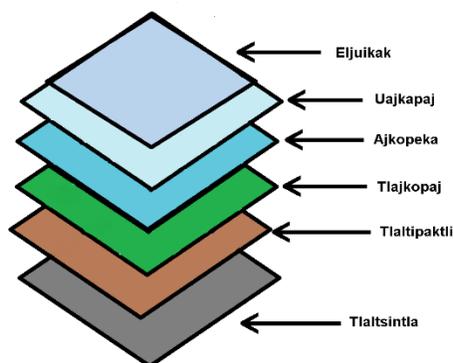


Imagen 7. Los niveles del mundo según los *maseualmej*. FUENTE: elaboración personal a partir de la explicación brindada por los colaboradores.

El siguiente nivel corresponde a *Uajkapaj* “arriba”, donde habitan los *Totlotsitsij* que quiere decir “Diositos”; son deidades reconocidas por los *maseualmej*, pero su poder no es mayor a *Totlotsij* ‘nuestro Gran Dios’, este último les encomendó determinadas misiones cuando se ordenó el cosmos, de ahí que actualmente sigan dedicándose a cuidar aquello que les ha sido encomendado, por ejemplo, cuidar y llevar el agua en forma de lluvia (San Juan), cuidar las cosechas (*Chikomexochitl*), guiar a los muertos en la festividad de *Xantolo* (Santa Cruz, San Miguel, San Lucas)<sup>97</sup>. Las deidades mencionadas, así como otras correspondientes al panteón católico, tales como San Isidro Labrador, Santiago Caballero y San Ramón habitan este nivel; así también la deidad *Chikomexochitl* ‘el maicito’ en su forma masculina y femenina<sup>98</sup>. Cuando los *maseualmej* realizan *costumbre*, se invoca a estas entidades para

---

<sup>97</sup> Entrevista Valeriano en Tepoxteco, abril 2020.

<sup>98</sup> Entrevista Martín en Chalacuaco, marzo 2020.

pedir lluvia; para pedir buenas cosechas se invoca a *Chikomexochitl*, para que cuide y proteja a las milpas<sup>99</sup>.

El último nivel lo constituye *Eljuikak* o “el cielo”, se considera que en este espacio es donde habita *Totiotsi*, este vocablo se construye a partir de las voces: *to* ‘nuestro’; *teotl* ‘dios’ y *tsi(n)* ‘sufijo reverencial’, se puede entender como “nuestro gran Dios”; en ocasiones también se le nombra *Toteko* “dueño nuestro”; se considera la deidad máxima, el más poderoso de todas las deidades, ya que fue quien creó la vida en la tierra y ordenó el cosmos; aunque fue ayudado por los *Totiotsitsij* ‘Diositos’, estos últimos representan menos poder, es por eso que les fueron encomendados diferentes misiones para el cuidado de la tierra y de los humanos. En este nivel habitan las *citlalimej* ‘estrellas’, que acompañan a *Totiotsi* y le ayudan para alumbrarse como si fueran focos o velas<sup>100</sup>. En las invocaciones realizadas por los *Uuejtlakamej* durante *el costumbre* o en los trabajos rituales que realizan los *tlachianij* se nombra a *Totiotsi* y *Tonantsi*, lo cual indica que son una pareja, posiblemente conforman un matrimonio. Ambos son los grandes Dioses padre y madre que formaron la vida en la tierra y en el cosmos; acaso la figura de *Totiotsi* se refiere al sol y *Tonantsi*, como se ha visto, es una referencia a la tierra, de ahí que ambos sean el poder creador para que surja la vida. Este análisis, aunque es relevante, se dejará pendiente para estudios posteriores.

En esta clasificación de los espacios, es importante aclarar que para los *maseualmej* la tierra no es el centro del cosmos, este es sólo un nivel donde confluyen los mundos de

---

<sup>99</sup> Entrevista Pedro en Tepoxteco, abril 2020.

<sup>100</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, marzo-julio 2020.

arriba y de abajo, dado que es el espacio donde *Tonantsi* y *Totiotsi* engendraron la vida, éste debe permanecer siempre en calma y deben existir buenas relaciones entre los mundos, de ahí la necesidad de que este nivel se encuentre equilibrado, tarea primordial que recae en los *tlachianij*, pues son los encargados de armonizar los niveles del universo.

Entre los *maseualmej* el universo se concibe como un gran cuadrilátero que es cargado por una enorme *ayotl* ‘tortuga’ (Gómez Martínez, 2003: 78); en Tepoxteco se mantiene vigente una enseñanza de los abuelos y abuelas. Ellos siempre recomiendan a los niños evitar capturar *pilayojsitsij* ‘tortuguitas’ o *xilij* ‘camarones de agua dulce’ que viven en los *amelko* ‘manantiales’, pues se cree que éstos son los dueños del agua transformados en dichas formas, su captura puede ocasionar infortunios o la ira de los dueños del agua llevándose el vital líquido, en consecuencia, el pueblo padecerá la sequía y hambruna. Los espacios para pescar a los *xilimej*, charales, guavinas, mojarra, *kosoles* y acamayás estaban dados también por los dueños del agua, generalmente en arroyos con mayor caudal y profundidad, en donde estaba permitido a los *maseualmej* que tenían “la suerte” para ello.

Para orientarse, los *maseualmej* identifican cuatro grandes lugares entendidos como *tlaketsalmej* ‘horcones de madera’, que simbolizan cada una de las orientaciones cósmicas<sup>101</sup> (ver imagen 8); el primero se encuentra en el horizonte, desde donde se asoma *Tonatij* iluminando con sus poderosos rayos y brinda calor, este lugar es conocido como *Tlajkopa*<sup>102</sup> es decir “lugar en la mitad”, este es entendido como el espacio intermedio entre *Tlalhsintla* y

---

<sup>101</sup> Los *maseualmej* emplean la salida de *Tonati* (sol) para orientarse y medir el tiempo, para el mes se utiliza la cuenta de *Metstli* (luna) y *Xiuhtli* (hoja) para contar los años.

<sup>102</sup> López Austin se refiere a este espacio como Tlalocan.

*Eljuikak*. En el lado poniente se ubica *Siuatlanpa* ‘lugar de las mujeres’, es donde corresponde a la noche o *yauali*, aunque, como se ha visto en apartados anteriores, la noche es un ciclo en el recorrido alrededor de la tierra, este espacio comprende el tiempo en que los *maseualmej* experimentan *kochmiktli* y *temiktli*<sup>103</sup>. El norte se denomina *Miktlanpa* ‘lugar de los muertos’ y se ubica en el lado izquierdo de *Tlajkopa* y *Siuatlanpa*, los *maseualmej* suponen que en este lugar es donde habitan las ánimas de los difuntos. Finalmente, el sur denominado *Uitstlanpa* ‘lugar de espinas’ se ubica en el lado izquierdo de *Tlajkopa* y *Siuatlanpa* y enfrente de *Miktlanpa*, este lugar se imagina como un lugar feo, lleno de espinas de todo tipo, donde es difícil transitar sin ser lastimado<sup>104</sup>.

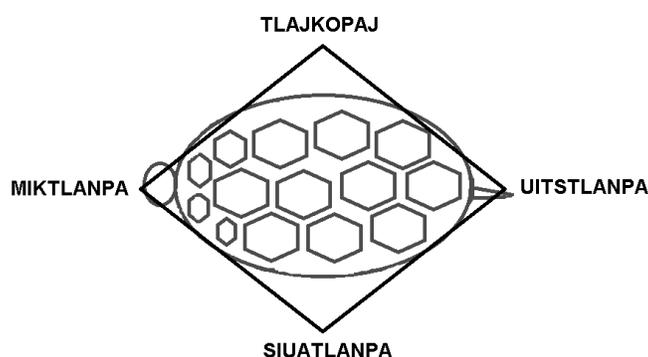


Imagen 8. *Tlaketsalmej* o las orientaciones cósmicas tomando como referencia la salida del sol.

Como podrá advertir el lector, este es solo un esbozo de la noción de tiempo y espacio que han configurado los *maseualmej*, faltaría hacer un estudio más profundo al respecto para poder analizar con detenimiento cada uno de los elementos aquí mencionados. Empero, se ha podido explicar la estructura del cosmos a partir de las concepciones nahuas del cielo, el inframundo, *Tlaltsintla*, y la tierra, *Tlaltipaktli*. Gómez Martínez (2021) ha explicado que, al

<sup>103</sup> Esta relación se analizará a profundidad en el capítulo 3.

<sup>104</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, marzo-julio 2020.

igual que los ámbitos mencionados, existe también una especie de ultramundo que cobra importancia, dado que es un lugar donde se depositan las cosas negativas<sup>105</sup>. Con lo anterior, se complementan las funciones de cada uno de estos lugares, pues cada nivel es habitado por deidades de distinta naturaleza y diferentes encargos que les ha dado *Totiotsij*<sup>106</sup>.

Lo que se ha venido comentando, configura las relaciones entre los habitantes del universo, y es indispensable que los *tlachianij* tengan este conocimiento, ya que en su práctica del Don tienen que distinguir qué tipo de ofrendas se debe otorgar a los habitantes de determinado ámbito. Por ejemplo, las deidades del ultramundo e inframundo no consumen carne, solo desperdicios, de modo que sus ofrendas deben estar relacionadas con eso. En los párrafos siguientes se abordarán los espacios y las deidades, es decir, los moradores de los ámbitos del cosmos.

## **2.4 Espacios, deidades y rituales**

Una característica muy propia entre los grupos mesoamericanos es el sentido de la dualidad, los elementos como la noche y el día, o masculino y femenino que resultan en opuestos complementarios que también se relacionan con distintos fenómenos naturales. El recorrido del sol en la estructura del cosmos es uno de los resultados de dichos opuestos que

---

<sup>105</sup> Apunte del investigador llevado a cabo en el marco del seminario *Tlachialisti*: Reflexiones desde la práctica e investigación en torno al Don, efectuado en formato virtual los días 18-19 de marzo 2021 en el Colegio de San Luis. Se trató de un evento cerrado dada la presencia de curanderos nahuas, además de investigadores y estudiosos del tema.

<sup>106</sup> El gran Dios nuestro.

se complementan entre sí<sup>107</sup>. Para los *maseualmej* la existencia del mundo depende de la armonización entre estos elementos, el predominio de uno sobre otro trae como consecuencia una ruptura del orden que puede llevar al fin del mundo. Estas ideas han sido transmitidas a través de la tradición oral, el arte y, especialmente, a través de la ritualidad, dado que es la forma en que los *maseualmej* pueden conciliar con el conjunto de divinidades que gobiernan el cosmos<sup>108</sup>. Entre estas destacan las deidades relacionadas con la fertilidad agraria y son los invitados principales en los rituales de *el costumbre*, no obstante, todas cumplen funciones numinosas necesarias para la comunidad: “Sus atributos están asociados con las actividades de la vida cotidiana, el ciclo de vida y el cultivo de las plantas comestibles” (Gómez Martínez, 2003: 106).

El sincretismo religioso entre la devoción prehispánica y el catolicismo dio como resultado que a las divinidades que gobiernan el mundo se les siga ofrendando por medio de la ritualidad, de gran importancia en la cosmovisión de los *maseualmej*.

Una primera clasificación de las deidades autóctonas ha sido llevada a cabo por Gómez Martínez (2003). Su obra *Tlaneltokilli: la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos* ofrece una amplia explicación de cada uno de estos dioses, lo mismo que su función y relación con el mundo. Vale la pena exponer que en mis pesquisas he encontrado descripciones de otras divinidades. En el siguiente cuadro se detalla cada uno:

---

<sup>107</sup> El concepto de oposición complementaria adquiere características regionales de sumo interés en territorio mesoamericano. Por ejemplo, entre los mayas de Quintana Roo se estima que los seres poseen sus características de oposición como un destino, y que esto los convierte en cargadores de fuerzas y capacidades especiales. Así, algunos pueden poseer un destino como carga caliente (*cochó cuch*), mientras que para otros la carga es fría (*zuz y cuch*). Hay que recordar que las designaciones caliente/frío se refieren a la naturaleza del ser y no a su calidad térmica (López Austin, 2016: 63).

<sup>108</sup> En los siguientes párrafos se detalla este aspecto.

Divinidades nahuas que gobiernan el cosmos			
Celestes	Terrestres	Inframundo	Dioses menores
<i>Ompakatotiotsij</i>	<i>Achanej</i> <sup>109</sup> . Es la señora del agua, sirena.	<i>Mikistli</i> , el regente de los muertos	<i>Mixtli</i> , la ‘nube’
<i>Tonati</i> , ‘el Sol’	<i>Tlakatekolotl</i> ‘hombre-buho’	* <i>Tlenchiuanimej</i> , los que hacen cualquier cosa	<i>Tlasolejekatl</i> , es un aire nefasto
<i>Meetsli</i> , la ‘Luna’	<i>Totata</i> y <i>Tonana Tlaltepaktli</i> , la pareja cuidadora de la tierra	** <i>Itskilomej</i> , los que atrapan	<i>Tlamokuitlauijketl</i> ‘guardián’
<i>Chikomexochitl</i> , ‘Siete-flor’	<i>Xiuantsi</i> , el dios del fuego		
<i>Makuilxochitl</i> , ‘Cinco-Flor’	<i>Ejekatl</i> , ‘viento’		
	* <i>Ueyitepemej</i> (patrono de los cerros)		

Cuadro 1. Clasificación de las deidades que habitan y gobiernan el cosmos. FUENTE: Elaboración personal con base en Gómez Martínez (2003: 103-122).

Entre las divinidades más importantes y, a quienes los *maseualmej* ponen especial atención al dedicar las ofrendas en *el costumbre*, se encuentran las deidades relacionadas con la producción y fertilidad. En primer lugar, se puede nombrar a la señora del agua o *Achanej* –hoy en día se le relaciona con la figura de las sirenas– cuyos padres fueron el relámpago y los truenos, habitó en ríos y manantiales de la región, “vivió junto con los primeros hombres de esta generación, a quienes enseñó a trabajar la tierra y producir sus alimentos” (Gómez Martínez, 2003: 114); el elemento principal es el caracol, con lo que se representa la fuerza de esta divinidad. Se trata de una deidad de la producción, ya que atrae el agua para que

<sup>109</sup> En el trabajo de Gómez se recupera el nombre de *Apanchaneh*, sin embargo, en el trabajo etnográfico que realicé de 2019 a 2022, encontré el nombre de *Achanej* como la dueña o señora del agua. Lo mismo que en las deidades de la tierra, los colaboradores me han comunicado que se nombran como *Tonana Tlaltepaktli* y *Totata Tlaltepaktli* ‘nuestra madre y nuestro padre Tierra’, con ello, comprendo que el principio de dualidad se mantiene presente en la noción de las deidades terrestres.

nazcan las plantas, por tal razón, es importante en los rituales para pedir la lluvia. Se le ofrenda y por medio de metáforas le piden la lluvia en sus diversas manifestaciones: en rocío, *ajuechтли*, granizo, *sestli*, lluvia diminuta, *pitsajatl*, lluvia, *atl*, agua evaporada, *apachтли*, etcétera.

El viento o *Ejekatl* también es una deidad importante y de trato delicado para los *maseualmej*, de naturaleza ambivalente, ya que puede traer las lluvias, se encarga de limpiar el aire que respiramos, pero, asimismo, puede ocasionar catástrofes, pues cuando se enoja envía huracanes destruyendo así las cosechas, las casas, las milpas, secando los pozos perjudicando a las personas. Su contraparte es *Tlasolejekatl* o “aire nefasto”, pese a que este último es una deidad menor, en ocasiones puede influir en el actuar de *Ejekatl*, por lo que se le tiene que equilibrar. Para los *maseualmej*, una forma sencilla de equilibrar el viento en el cuerpo es por medio del *tlaochpantli*, la barrida, la cual consiste en una limpia con dos rollos de hierbas que utiliza el *tlachixketl* para, literalmente “barrer” al enfermo de pies a cabeza. Las hierbas que se emplean para este efecto pueden ser *apasoxiuitl*, albahacar, *mouijтли* y talachia. Las hierbas son rociadas con unas gotas de *uinoj*<sup>110</sup>, de agua bendita o de líquido<sup>111</sup> antes de pasarlos por el cuerpo del enfermo.

---

<sup>110</sup> Aguardiente de caña, también llamado “caña”.

<sup>111</sup> Pócima preparada por algunos *tlachianij* que son empleados para su autoprotección mientras realizan el trabajo ritual, se obtiene mezclando algunas porciones de amoniaco y lociones como San Alejo, el retiro y Contra daños, que suponen ayuda al espíritu para que no sea debilitado.



Foto 5. Hierbas de Santa María y Talachia, utilizadas para *tlaochpantli*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

El *tlachixketl* reza frente al altar, *tlaixpaj*, pidiendo a las deidades del viento que liberen al cuerpo del enfermo y se alejen de él, comienza a golpear el cuerpo del paciente con el rollo de hierbas que es dividido en dos, así sostiene un rollito en cada mano, golpea siete veces de pies a cabeza por enfrente del paciente y siete veces por detrás, con ello se espera que el aire nefasto se retire y regrese el viento bueno; al terminar, el *tlachixketl* se coloca en la puerta, mirando en dirección al poniente y le pide al paciente que sopla cuatro veces a las hierbas ya utilizadas, después el *tlachixketl* voltea los rollos de hierba y el paciente sopla nuevamente cuatro veces. Posteriormente, el especialista ejecuta la misma acción: sopla cuatro veces el frente de las hierbas y cuatro veces atrás para, finalmente, romper todas esas hierbas mientras inclina la botella que contiene aguardiente para, literalmente, “darles de tomar a los *tlasolejekamej*”<sup>112</sup>. Hecho esto, el especialista deposita los restos de estas hierbas

---

<sup>112</sup> Entrevista a Nicolasa en El Sitio, noviembre 2019.

en un montículo de tierra traída del cerro, este lugar es un espacio construido para fungir como *Tsakuali*.



Foto 6. Después de romper las hierbas que han sido utilizadas para “barrer al paciente”, la *tlachixketl* “le da de tomar” para finalmente despedir a *tlasolejekatl*, depositándolo en un *tsakuali*.  
FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2019.

Otro elemento importante es la tierra, *Tlali*, la deidad telúrica que es la encargada del cuidado de *Tlaltipaktli* y de las cosas que habitan el nivel de la tierra, a la cual se concibe como una pareja conformada por *To Nana Tlaltepaktli* y *Totata Tlaltepaktli* ‘*Nuestra Madre Tierra* y *Nuestro Padre Tierra*’<sup>113</sup> que viven en el interior del subsuelo. La tierra es cargada por *tlamamamej*, pilares parados en el caparazón de una tortuga; la tierra está asociada con la luna, el agua, el patrono de la muerte, y en el panteón católico, se le relaciona con la Virgen de Guadalupe, San Isidro Labrador y Santa Catalina de Alejandría. En la mayoría de los rituales se destina una ofrenda a la tierra, esta puede ser desde huevos crudos o cocidos,

---

<sup>113</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, septiembre 2019.

pollos enteros preparados en caldo blanco sin sal, velas de cera, café y pan. La tierra siempre ocupa un espacio importante dentro de las ofrendas rituales, pues los depósitos rituales colocados sobre la tierra simbolizan el espacio del inframundo, donde son convocados los númenes –*tlenchiuanimej* e *itskilomej*– que habitan dicho nivel del cosmos.

A la deidad del fuego se le llama *Xiuantsi*, éste juega un papel importante en los “costumbres”, dado que su función primordial es proteger la lumbre del hogar, evitar accidentes y propiciar “calor” a los humanos. Es imaginado como un anciano portando un bracer<sup>114</sup> en sus manos, su hábitat es la superficie de la tierra; “se le relaciona con los apóstoles católicos San Lorenzo y San Simón” (Gómez Martínez, 2003).

Los *Ueyitepemej* son los ‘grandes cerros’, en su interior se almacena la vida –tanto los comestibles como el agua– estos cerros ayudan y también castigan a las personas que se portan mal, por ejemplo, aquellas personas que tienen relaciones sexuales en el campo o las que agreden o dañan a las milpas, los que cazan o matan animales sin motivo aparente. Algunos actores participantes en nuestra investigación han externado que *Ueyitepetl*<sup>115</sup> es el nombre de la deidad tutelar de los cerros, es decir, se le imagina como una persona que vive en el cerro *Postektli*, por esta razón algunos *tlachianij* lo reconocen como el dueño de todos los cerros –a pesar de que cada cerro tiene un nombre específico– en las peticiones rituales se invoca al dueño de todos los cerros, pues es quien tiene una especie de jerarquía entre todos ellos. A este numen se le representa en papel recortado con el blanco o el verde, ya que

---

<sup>114</sup> *Huehueteotl* era una forma antigua para referirse a lo que en la actualidad se llama o se relaciona con el Fogón.

<sup>115</sup> Entrevista a Sabina, noviembre 2019.

se relaciona con el agua y la vegetación, su equivalencia en el panteón católico corresponde con San Isidro Labrador y San Jerónimo.

En este punto cabe recordar algunos elementos de la geografía sagrada<sup>116</sup> de la región, pues en este contexto los cerros cobran relevancia ya que, además de ser lugares donde habitan las deidades, son también contenedores que retienen las aguas cual vasos llenos, y si llegaran a romperse inundarían la tierra. Para evitar esta catástrofe, es vital el trabajo de los dioses que habitan en los cerros como *Postekli*, pues son ellos quienes administran y distribuyen los sistemas económicos, regulan la cantidad de agua necesaria para la vida y es donde se establece comunicación con las demás deidades. Sin embargo, expresa doña Tomasa que “a veces se enojan y no nos echan agua, por eso hay que hacer los costumbres para contentar al Diosito y que nos dé el agüita”<sup>117</sup>.

Es aquí cuando se torna de vital importancia la ejecución de los rituales de *el costumbre*, pues de este modo los *maseualmej mo xitlauaj*, es decir, ‘cumplen su promesa’ y llevan a cabo la curación ritual, sobra decir que, durante estas celebraciones rituales, la visita al cerro es fundamental para los depósitos rituales<sup>118</sup>, pues es ahí donde se “unen al mismo tiempo todos los planos cósmicos: el cielo, tierra e inframundo” (Gómez, 2003: 132).

Ahora bien, la última parte del mito de creación de los hombres señala que, para evitar ser destruidos por las deidades y las fuerzas de la naturaleza (fuego, aire, agua), tal como

---

<sup>116</sup> Ver capítulo 2.

<sup>117</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, septiembre 2019.

<sup>118</sup> Para Daniele Dehouve (2007) todo el depósito ritual puede entenderse como una recreación del cosmos o, más bien, como una nueva creación o reconstitución del mundo.

había ocurrido con los hombres de las eras anteriores, los hombres y mujeres de la Quinta era<sup>119</sup> fueron quienes comenzaron a realizar *el costumbre*, cuya intención primordial es alegrar a las deidades y númenes con el propósito de mantenerlos contentos y pueda existir armonía en el universo. Dado que estos dioses son de naturaleza iracunda, poseen un carácter ambivalente, pues, así como pueden traer ayuda, también pueden causar destrucción. El testimonio de Doña Reynalda, vecina de Tepoxteco que lleva varios años siendo catequista de la capilla católica, expresa la relación que se intenta armonizar constantemente entre humanos y deidades:

Siempre cuando hago oración, en veces le hablo la madre tierra, le doy gracias, le digo gracias [por] que en ella caminamos y en ella nace todas las plantas para comer, [le doy gracias] a Dios porque lo bendice, lo multiplica y hace de llover, así le digo y es todo (risas). No sé, [pareciera] como soy *Ueuejtlakatl* para estoy diciendo (risas), no sé cómo se me viene, de mi mente llegan muchas palabritas, maestra (sic) pero yo siempre los hablo, yo siempre los hablo ese relámpagos cuando vienen, le prendo vela, les hablo [rezo], le digo que no hagan muchas cosas [malas], porque dios le puede cortar todas esas [cosas] que vienen [a destruir], a veces [los truenos] se han enojado, les vas a tener miedo porque ese matan, te echan un trueno (sic) ahí te matan. También porque “el otro” pues se atraviesa, el mal [se entromete]<sup>120</sup>.

El testimonio recupera las creencias que tienen los *maseualmej* en los ritos que van de los más simples, hasta los más complejos. Dichas prácticas están destinadas a las divinidades sagradas que, debido al carácter dual, es primordial regocijarlos para tener su beneplácito. En el ejemplo mencionado se expresa temor a la fuerza que trae *Ejekatl*, el viento, los *Tlatomonianij*, truenos y *Tlapetlanianij*, los rayos, númenes que se hacen presentes durante *Xopantla*<sup>121</sup>, pues así como traen la lluvia necesaria para fertilizar la vida en la naturaleza, también pueden ocasionar la destrucción cuando “vienen enojados”, ya sea

---

<sup>119</sup> Que fueron creados por los Dioses con masa de maíz.

<sup>120</sup> Entrevista Reynalda, mayo 2020.

<sup>121</sup> Periodo de lluvias intensas.

por las malas acciones de algunos humanos que llegan a ofender a los seres de la naturaleza, por encargo de algún *tetlajchiuijketl* que provoca el daño hacia alguna comunidad o bien, por las “travesuras” que ocasiona “el otro”<sup>122</sup>.

En cualquier caso, es Dios quien puede controlar a estos númenes, por ello, en los rituales de *el costumbre* se les alimenta, se les lleva música, se les baila, pues “a través de los ritos, los nahuas manifiestan su identidad, tratan de cohesionar al grupo, revitalizan los mitos y transmiten las creencias religiosas a las nuevas generaciones” (Gómez Martínez, 2003: 140). Así, todos los elementos que se ejecutan en el ritual juegan un papel preponderante en la cosmovisión de los *maseualmej*, quienes desde tiempos antiguos llevan a cabo diversos ritos que hasta hoy persisten y, en algunos casos, han sido adaptados a la época actual:

Hay que darle gracias a Dios, gracias a él [por] que estamos viviendo, nos ha prestado la vida, dice que nosotros nacimos de este polvo y seremos polvo, ¿por qué vamos a ser polvo? porque cuando nacemos nos caemos en esta tierra, nos levanta la partera y nos cobija, pero ya cuando nos moremos pues otra vemos nos llevan cementerio, otra vez la carne se deshace todo con el polvo, entonces por eso así, dice que nosotros no somos nada (Entrevista a Reynalda en Tepoxteco, mayo 2020).

Es necesario subrayar que la ejecución ritual sólo puede y debe ser encabezada por un especialista que tenga el Don, pues para los nahuas, como en la mayoría de los pueblos de la Huasteca, el Don también se denomina pensamiento, entonces para ellos “es sinónimo de conocimiento” (Gallardo, 2012: 80). En tal sentido, al *tlachixketl* le es mostrado de qué forma ejecutar el trabajo ritual, así también la manera para dirigir los rituales agrícolas, por ejemplo, *tlajaltlistli*, la petición de lluvia, *tlatlakualtilistli*, ritual de agradecimiento, entre otros.

---

<sup>122</sup> El Otro, es el que es “opuesto a Dios”, generalmente, el concepto se relaciona con el Diablo católico.

Como señala Gallardo (2012) “es de suma importancia que «los que saben tengan el Don», ya que se cree que sólo de las potencias podrán aprehender el ritual y de esta forma transmitirlo a los otros” (Gallardo, 2012: 81).

Es claro que la realización de *el costumbre* va de la mano de la presencia del *tlachixketl*, su quehacer es fundamental en la delicada relación entre humanos y deidades, pero, al mismo tiempo, la realización de esta celebración está dada por la capacidad que solo algunas personas poseen, ya que no todos los especialistas tienen la fuerza para contentar a las deidades a nombre de toda la comunidad –o conjunto de comunidades–. Las curaciones ejecutadas en *el costumbre* deben ser debidamente contabilizadas, detalladas y preparadas para la investidura de las deidades que se invocan, pues “la curación consiste en mostrar respeto a los dioses y equilibrar las partes espirituales y materiales del enfermo y en restablecer la armonía con las fuerzas cosmológicas (Tiedje, 2008: 39). En este sentido, si bien *el costumbre* es fundamental en este ejercicio curativo provisto por los rituales, no puede existir si no es por quien “sabe hacerlo”, es decir, el especialista. De ahí que, en cada ejecución reafirman su propio aprendizaje, y se confirma, a su vez, el lugar que como *tlachixketl* ocupan dentro de su comunidad, y con ello, de la comunidad ante las deidades.

Podemos afirmar que el papel que ejercen los *tlachianij* va expresamente ligado a la estructura y ordenamiento del cosmos, y esto es posible a partir del Don. “La posesión del Don es la que otorga aptitudes y facultades para ver y saber lo que otros desconocen y se ejerce a través de los sueños y la «concentración»” (Fagetti, 2015: 220). Como se verá en el capítulo siguiente, los procesos por los que atraviesan los *tlachianij* siempre van enmarcados

en situaciones difíciles que deberán resolver, en primer lugar, para poder transitar al plano de las deidades donde, consecuentemente, estarán aprendiendo los conocimientos que éstos le han regalado con el fin de armonizar el cosmos y ayudar, principalmente, a sus congéneres en el camino correcto.

Los aspectos descritos anteriormente corresponden, a grandes rasgos, a una acotación acerca de la relación entre el Don y los espacios sagrados. Si bien, la mayoría de los elementos mencionados existen físicamente en el contexto de los *maseualmej* de Tepoxteco, estos le aportan componentes que permiten mantener viva la visión del mundo de este pueblo.

Ahora bien, el tiempo y su constitución son relevantes en la práctica curanderil y ritual de los *tlachianij*, debido a que, su particular visión y conocimientos sobre el conteo de los días, los años y los períodos que los componen, determinan los momentos idóneos o adecuados para realizar ciertos rituales, algunos de los cuales se especificaron en los apartados anteriores.

Esto es de vital importancia, debido a que todo tiene una razón del porqué se lleva a cabo en un determinado momento o periodo (lo cual se ha detallado en estos dos primeros capítulos), y el conocimiento sobre el tiempo o momento propicio para cada ritual o actividad –como el proceso de siembra y cosecha del maíz– debe ser muy preciso. Las prácticas de curación no son arbitrarias, sino que tienen lugar en un escenario preparado específicamente para ello. Sin embargo, se ha sabido de personas que no poseen el Don, pero se hacen pasar por *tlachianij* y, de esta manera, engañan a la gente realizando prácticas que no conllevan los

elementos propios de los rituales de curación, ni se realizan en los momentos adecuados para tales actividades.

Por ello, algunos habitantes de la comunidad atribuyen a estas prácticas engañosas las alteraciones en las condiciones del clima, es decir, un grave desequilibrio de la naturaleza que, a su vez, impacta negativamente en los periodos y procesos agrícolas, pues las sequías se hacen presentes, además de otros fenómenos que afectan el desarrollo de ciertas actividades en la comunidad.

Siempre habrá quien atribuya estos cambios a simples coincidencias, sin embargo, para los habitantes de Tepoxteco, esto se relaciona con las prácticas engañosas de quienes no poseen el Don, ni los conocimientos sobre su ejercicio, ni sobre las comunidades de los *maseualmej*. De ahí la importancia de valorar y posicionar los conocimientos sobre la forma en que los *tlachianij* se rigen por el tiempo y su constitución, para llevar a cabo las diversas prácticas rituales que tienen una relevancia fundamental en la vida cotidiana de la comunidad.

### Capítulo 3. Cuerpo, Don y Fuerza

Uno de los aspectos de gran interés para comprender el *tlachialistli* ‘Don’ entre los *maseualmej* es la relación entre éste y el cuerpo mismo, además de las características tanto físicas, como anímicas que los distinguen. Un eje de discusión es la influencia que el Don ejerce sobre la persona desde el momento de su identificación, en su fuerza y en su capacidad de conocer aquello que sea necesario para el ejercicio de cualquiera de los oficios de estos portadores del Don.

#### **3.1 *Maseualmej inintlakayo*: el cuerpo de los *maseualmej***

Es importante destacar que cuando hablamos del cuerpo, hacemos referencia a algo más que a los sistemas biológicos, pues entre los *maseualmej*, el cuerpo está conformado más que por solo huesos, tejido y piel: provee de diversos elementos que servirán como ejes para la adquisición de conocimiento. Luego entonces, es importante comprender que la relación con el cuerpo va más allá de la función biológica.

Para Gallardo Arias (2019) “El cuerpo aparece como un microcosmos, donde se establece una relación estrecha entre el universo y el hombre. Siendo el cuerpo un microcosmos unido al macrocosmos, con el cual se relaciona” (p. 62). En este sentido, la funcionalidad de las partes del cuerpo está relacionada con lo observado en la naturaleza y la referencia a la ejecución de las actividades cotidianas que se recuperan a través de metáforas absolutas (Dehouve, 2014: 136)

En varios trabajos etnográficos, los autores exponen que “se ha observado al cuerpo como un microcosmos, una réplica del universo” (Aguirre, 2018: 245). En tal sentido, se trata de una composición de elementos diversos relacionados con el orden cosmogónico que, a su vez, va ligado a contextos históricos, sociales e ideológicos (López Austin, 1980; Galinier, 1990). En tanto microcosmos, Gallardo Arias (2019) apunta que la noción de persona se concibe como una prolongación del cuerpo, el cual se encuentra habitado “por energías que fluyen y les dan vida; estas sustancias están contenidas en el cuerpo humano, donde se ubica el ser, la conciencia, los sueños, el conocimiento y el pensamiento” (p. 62). La identificación que la autora expone nos permite reconocer entre los *maseualmej* de Chicontepec la noción de persona, nombrada como *kristianojo* o en plural *kristianos*. Como ocurre con otros términos provenientes del idioma español, los *maseualmej* lo dotan de un nuevo significado para decir persona en náhuatl; como veremos en este fragmento de la entrevista realizada a una joven de Tepoxteco:

En el mes de agosto cuando estaba esperando en la fila para vacunarme del covid, escuché una plática entre una señora ya grande y su hijo que estaba enojándose porque no pasaban, como ya era casi mediodía y la señora ya estaba abuelita, se puso a comer su lonche ahí en plena fila y el hijo le preguntó: – “*axtipinaua nochi mitsitstikatej?* (¿no te da vergüenza que todos te están mirando?) y la abuelita le contestó: “*kenke ni pinauas? Ne kristianos nojkia tlakuaj!*” (¿por qué me va a dar pena?, ¡las personas también comen!)<sup>123</sup>

En este ejemplo se puede observar el uso del vocablo *kristianojo* o *kristianos*, que entre los *maseualmej* constituye una forma nahua para referir a la persona. Ahora bien, un *kristianoj* debe constar de un cuerpo o *tlakayo*, vocablo que es una deformación de *tlajkayo*, fruto de un árbol o producto que brota de la tierra. Otro término menos utilizado, pero que

---

<sup>123</sup> Entrevista realizada en la localidad Tepoxteco, municipio de Chicontepec, octubre de 2021.

también refiere al fruto de la tierra o del árbol, se nombra como *ichamaka* <sup>124</sup>. De este modo, el cuerpo se concibe como una suerte de cultivo que se tiene que cuidar y proveer de *chikaualistli* o fuerza vital, este es un elemento indispensable que debe poseer un *tlakayo*. Como se desprende de algunos estudiosos (Gómez Martínez, 2003; Romero, 2015; Sandstrom, 2010) las personas no vienen constituidas como tal y, para llegar a serlo, es necesario que a lo largo de su desarrollo consuman maíz, en la diversidad de comestibles cuya base de elaboración se encuentra en dicho alimento. El maíz es uno de los elementos que provee al cuerpo de la fuerza vital o *chikaualistli*, con el cual se fortalece su espíritu y se espera que crezca fuerte y dé frutos, *ma chamani*, entre los *maseualmej* de Chicontepec se dice que entre más se coman tortillas de maíz, los cuerpos obtienen *chikaualistli* o la fuerza vital necesaria para fortalecer el cuerpo y llegar a ser *kristianoj*.

Cuando un bebé nace, su *tlakayo*, ‘cuerpo’, y su *tonal*, ‘espíritu’, está débil, ya que los nutrientes que consume por medio de la leche materna son muy pocos para proveerlo del *chikaualistli*, ‘fuerza vital’ que necesita su cuerpo, es por esto que son indefensos y puede ser que constantemente pierdan su sombra o “se les arrimen las ánimas”<sup>125</sup>; algo similar ocurre con los ancianos, debido a la edad avanzada y el cansancio de los años, ellos ya comen muy poquito maíz y por eso comienzan a “ver cosas” que los demás no pueden percibir, esto se debe a que su cuerpo ya no pesa, por eso pueden ver y oír todo lo que sucede con los demás espíritus que viven en la tierra<sup>126</sup>. Entre los *maseualmej*, se cree que todo lo que existe en la

---

<sup>124</sup> Como se verá más adelante, en el rito de *pejpentli*, el especialista utiliza este concepto para referirse al curandero neófito.

<sup>125</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco, municipio de Chicontepec, febrero de 2021.

<sup>126</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco, noviembre 2021.

naturaleza tiene vida: las personas, los animales, los árboles, las piedras y otros elementos que para los contextos no indígenas pudieran concebirse como “objetos inanimados”, se dice que tienen vida. En tal sentido, cabe aclarar que esa vida y espíritu al que ellos refieren se encuentra en el plano espiritual, es decir, no se trata de la noción biológica de vida.

Ahora bien, para poder distinguir las percepciones experimentadas por los *maseualmej* por medio del cuerpo, es importante en primer lugar, descubrir de qué manera se imagina la conformación de dicho cuerpo. Vale la pena destacar que, en este ejercicio, nos hemos basado enteramente de los datos etnográficos que se han recuperado en la región de Chicontepec, en el cual, mayormente se ha trabajado con las localidades de Tepoxteco, El Sitio y Cuahuitzil, donde se ha llevado a cabo el trabajo de campo de 2019 a 2022. La representación del cuerpo para los *maseualmej* se puede sintetizar a partir del papel que juega cada elemento y su representación en el macrocosmos (Gallardo Arias, 2019: 62), por lo mismo, es necesario hablar acerca de la estructura corporal de los *maseualmej* (Ver imagen 9).

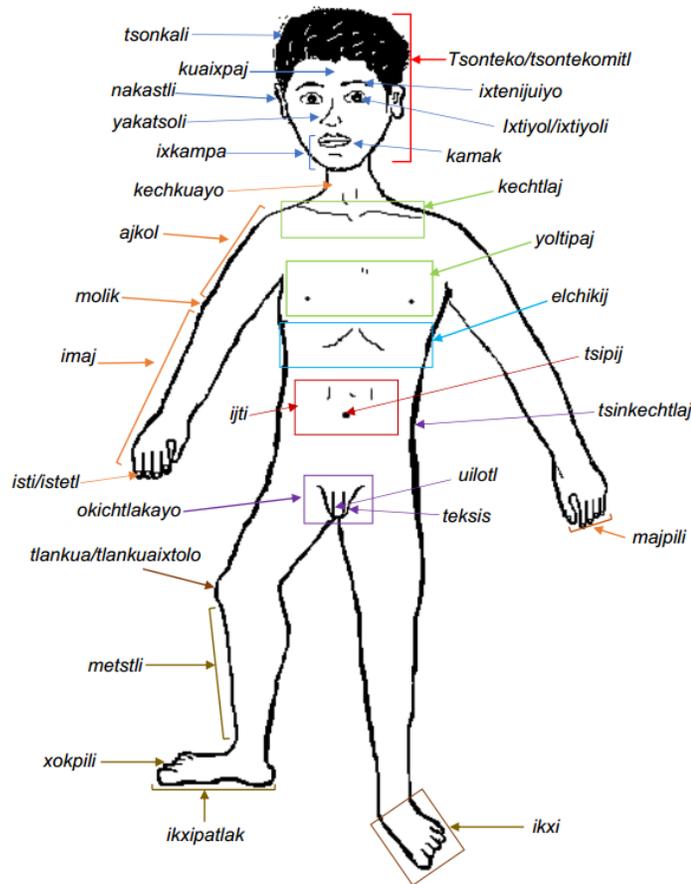


Imagen 9. Componentes del cuerpo de los *maseualmej*. FUENTE: elaboración personal.

### 1. *Tsontekomitl*

En primer lugar, se ubica la cabeza o *tsontekomitl*, vocablo compuesto por las voces: *tsontli* y *tekomitl*. Revisemos *tsontli*. Este término posee dos significados, el primero se relaciona con el conteo. Es preciso recordar que entre los nahuas la base numérica es veinte, se cuenta en veintenas y sus correspondientes múltiplos: *se pouali* o *sempouali* es una veintena. También se puede entender como “una cuenta”; *ome pouali* o también llamado *ompouali* son “dos cuentas”, *expouali* son “tres cuentas”, y así sucesivamente, hasta llegar a las potencias

exponenciales<sup>127</sup>. Danièle Dehouve (2014: 47) explica que entre los antiguos nahuas esta potencia era representada con el símbolo “cabellera” o *tsontli*, de ahí que entre los nahuas de Tepoxteco se conserva esta misma identificación para nombrar al número 400<sup>128</sup>. No obstante, aunque se desconoce el origen del término, usan dicha expresión para relacionar el crecimiento de determinadas plantas, aquí es donde se inserta nuestra segunda acepción; los *maseualmej* también utilizan el concepto *tsontli*<sup>129</sup> para nombrar al conjunto de raíces que poseen algunas plantas como puede ser el plátano, cuyos bulbos son muy delgados y largos, extendiéndose por debajo de la tierra de manera horizontal, de esta manera la planta recupera los nutrientes necesarios “para que agarre fuerza”, *ma mochikaua*, a medida que se van alimentando dichos tallos.

Generalmente, cuando crecen, se van conformando en conjuntos de “matorrales”, es decir, árboles como el plátano se desarrollan y van generando otros cuerpos similares debido a la producción de raíces a partir de múltiples nodos, de ahí que produzcan brotes clonales. A este tipo de crecimiento se le conoce en botánica como rizoma (Red AgroActiva, 2021); otras plantas cuyo crecimiento es similar son el *tlalkamojtli* (camote de tierra), *kekexketl*, malango, *kuakamojtli*, yuca, y *sintli*, maíz, por mencionar algunos. Como podemos observar, se mantiene la relación semántica, pues, aunque los *maseualmej* de Tepoxteco actualmente no pueden explicar el origen del concepto, se sigue relacionando con la idea de la cabellera y del número 400, posiblemente no se recuerda debido a las modificaciones que ha pasado el idioma náhuatl, pues en la actualidad se nombra *tsonkali* para referirse a la cabellera.

---

<sup>127</sup> El resultante de multiplicar veinte veces veinte ( $20^2$ ), es decir, 400 se denomina *tsontli*, *se tsontli* corresponde a “una cuenta”, es decir, contar una vez veinte.

<sup>128</sup> Entrevistas en Tepoxteco y Chalacuaco a Pedro y Martín, septiembre 2021.

<sup>129</sup> Entrevistas en Tepoxteco y el Sitio a Martina y Tomasa, septiembre 2021.



Foto 7. Sistema de raíces del plátano. FUENTE: Red Agroactiva, 2021.

Ahora bien, la segunda raíz etimológica que conforma el concepto nahua para referirse a la cabeza es el término *tekomitl*, cuyo significado para los *maseualmej* es “jícara” o instrumento para ser usado como bandeja, cuya construcción está hecha de “guaje”. Este utensilio aún se usa entre las familias nahuas para recoger el agua que se utiliza para la cocina; al tratarse de un instrumento que se puede romper si no se toman los cuidados necesarios, se procuran las medidas esenciales para proteger a dicho utensilio (ver foto 8).



Foto 8. *Tekomitl* (jícara). FUENTE: Portal Fabian, 2009.

De esta manera, cuando se combinan los vocablos *tsontli* y *tekomitl* se genera el concepto *tsontekomitl*. Esta relación metafórica apunta al cráneo que, siendo una parte muy delicada del cuerpo humano se compara con una jícara o guaje, pues al igual que ella se debe de procurar los cuidados necesarios para proteger la cabeza, asimismo, *tsontli* se refiere a las “raíces” que van a crecer dentro de esa jícara o *tekomitl*, para nutrir a la planta en cuestión<sup>130</sup>.

En entrevista con Maricela, hija de una *tlachixketl* de Tepoxteco menciona que:

Cuando éramos niños y nos portábamos mal y nos pegaban nuestros papás, mi abuelita siempre decía que no nos peguen en la cabeza porque es muy delicado y está blandito, decían que *ti kuayamanikej*<sup>131</sup>, si nos daban coscorrónes decían que nos íbamos a quedar tontitos; también cuando jugábamos entre nosotros siempre nos decían que cuidáramos de no pegarnos en nuestra cabeza<sup>132</sup>.

Las entrevistas recuperadas en Tepoxteco<sup>133</sup> indican que los *maseualmej* ven en la planta del maíz<sup>134</sup> una proyección de sí mismos, de esta manera ejemplifican su crecimiento y composición al igual que en el cuerpo humano; es así como los rituales colectivos relacionan el ciclo de vida de *Chikomexochitl* con la idea de vida-muerte de los *kristianos*, nos referimos por supuesto, a la noción de persona. En tanto los *maseualmej* ven en el *tlakayo* de los *kristianos* un cuerpo similar al *toktsij*<sup>135</sup> que está en pleno crecimiento y necesita de alimentación para dar frutos o *itlajka*; en las personas ese fruto es entendido como el crecimiento físico, espiritual y que crezcan sus conocimientos. Tal importancia se manifiesta cuando, por ejemplo, un cuerpo humano no está creciendo con la fuerza vital necesaria, se

---

<sup>130</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco a Martina y Pedro, septiembre de 2019.

<sup>131</sup> De cabeza blandita.

<sup>132</sup> Entrevista a Maricela en Tepoxteco, octubre 2019.

<sup>133</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco, abril de 2020.

<sup>134</sup> Es importante distinguir las formas de nombrar al maíz, cuando los *maseualmej* se refieren a él como alimento se nombra *sintli*; pero cuando se refieren al maíz como persona, se le nombra *Chikomexochitl* (Entrevista realizada en Tepoxteco, abril de 2020).

<sup>135</sup> Plantita de maíz, también llamado en español ‘matita’.

recurre al ritual *pejpentli* para pedirle ayuda a *Chikomexochitl*<sup>136</sup>, tal como expresa la *tlachixketl* Martina:

hay personas que aprovechan [el ritual *elotlamanilistli*] por ejemplo si tienen un enfermito sea niño, niña, adulto, hombre o mujer, quien fuera, hay un enfermito, entonces el *Ueuejtlakatl* hace limpias, los barre, los limpia con los elotes, con una vela y con los elotes los empieza a limpiar de abajo pa' arriba, y empieza a pedir a los espíritus del *Chikomexochitl* para que ellos que sanen, que le quiten la enfermedad y que le devuelvan la vida, que le den lo verde del elote, lo tierno del elote, para que crezca, se haga sazón así como el elote... Dicho de otro modo, que ese ser enfermo que sane, que le de vida el elote, que vuelva a cobrar fuerza, que se haga fuerte para que pueda hacer su vida normal, para que produzca más adelante en este caso, "producir" significa que más adelante viva, sea feliz, viva su vida bien, normal, y que pueda trabajar, en vez de producir como fruto el elote, en la persona es que pueda trabajar y milagrosamente, algo que nunca se ha podido explicar cómo o por qué, el caso es que efectivamente la persona que es limpiada por el elote se compone, no tarda y se compone<sup>137</sup>.

Es decir, se puede interpretar que para los *maseualmej* la cabeza o *tsontekomitl* representa una parte del cuerpo considerada fundamental para desarrollar las habilidades que lo conforman como persona. Esto hace referencia a la adquisición de conocimientos, para los cuales, el cuerpo es una forma indispensable de aprehender en el transcurso de la vida; entonces, esta "alimentación" a la que refieren los *maseualmej* es en realidad el conocimiento que van acumulando a lo largo de los años y es un proceso que avanza a medida que se van desarrollando sus respectivos cuerpos<sup>138</sup>. No estoy totalmente segura de que los apuntes de los *maseualmej* hablen de un modelo rizomático<sup>139</sup>, pero tengo certeza de que dicho proceso que se produce de manera general en las personas ocurre también con los *maseualmej*, pero

---

<sup>136</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco, septiembre de 2019.

<sup>137</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, septiembre 2019.

<sup>138</sup> Entrevista en Tepoxteco y Cuahuitzil; noviembre de 2019.

<sup>139</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari (1975) apuntan que un rizoma es un modelo epistemológico donde la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (p.13). Este rizoma (en botánica) que se puede convertir en raíz, tallo o rama dependiendo de su funcionamiento, sin importar su posición en la figura de la planta en cuestión, ejemplifica el sistema cognoscitivo en el que, de acuerdo con los autores, no hay puntos centrales que se ramifiquen según categorías o procesos lógicos estrictos (p. 35).

además, ellos expresan dichos procesos a partir de sus propios conceptos, lo cual, le transfiere originalidad.

## 2. *Kuasesoj, kuayolo*

De esta manera se nombra al cerebro entre los *maseualmej*, aunque es muy raro escuchar el concepto, por lo general se emplea únicamente la primera sílaba *Kua*, para hacer referencia a algo relacionado con la cabeza y el cerebro. En algunas variantes del náhuatl también se nombra *kuayolo*, cuyas voces provienen de: *kua* ‘cabeza o cerebro’, y *yolo*, ‘corazón’, se puede entender como “el corazón de la cabeza”, se nombra así debido a que es el que mantiene viva a la cabeza, es decir, la cognición humana, probablemente este término podría hacer referencia a la entidad anímica que se localiza allí: el *tonal*. Como hemos apuntado, en los bebés el cerebro se nombra *kuaatsij* que significa “agüita de la cabeza”, la *tlachixketl* Martina explica que se nombra de esta manera debido a que “el cráneo del bebé no se ha endurecido ni se ha cerrado, entonces puede verse su *kuaatsij*, que es como el centro o el corazón del cerebro”<sup>140</sup>.

Al mismo tiempo, es posible advertir que la primera sílaba *kua-* proveniente de *kuasesoj, kuayolo*, también se puede interpretar como *kuauitl*, árbol, esto podría pensarse como una confusión, pero, recordando que para los *maseualmej* la cabeza o *tsontekomitl* se entiende como una plantarizomática, cuyas raíces son las que van a “crecer”, se puede pensar que el hecho de relacionar los vocablos *kuasesoj* y *kuayolo* o cerebro, con *kuauitl*, árbol, no es casualidad, sino que han sido pensados y relacionados simbólicamente, es decir, el rizoma

---

<sup>140</sup> Entrevista en Tepoxteco a la *tlachixketl* Martina, noviembre 2021.

de ciertas plantas como el plátano, *kuakamojtli*, camote de tierra o, incluso, el maíz son equiparadas con las funciones del cerebro, puestas en juego en el desarrollo de la inteligencia o de los procesos intelectuales.

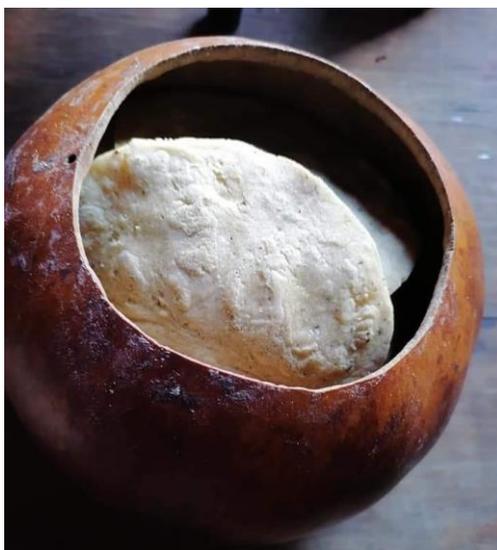


Foto 9. Los *maseualmej* imaginan la cabeza como un *kuaxikali*, utensilio empleado para almacenar tortillas, es un instrumento que permite conservar altas temperaturas. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

### 3. *Tsonkali*

El cabello se nombra en náhuatl *tsonkali*, pero su interpretación a partir de los vocablos que lo conforman va más allá de entenderse como cabello. Proviene de las voces *tsonkli*, ‘raíces de vegetales que crecen juntos’, y *kali*, ‘hogar, casa’, de modo que literalmente significaría “casa u hogar de las raíces que crecen juntos”, algo parecido al crecimiento de los árboles de plátano o del camote, cuyos frutos crecen siempre cerca unos de otros conformando grandes extensiones de plantación, lo mismo ocurre con las matas de maíz. Se ha dicho antes que el cuerpo de los humanos es visto como igual al cuerpo del maíz. Para los *maseualmej*, la relación entre el maíz y el cuerpo de las personas se explica a partir del consumo de alimentos derivados de dicho grano, pues al ingerirlo se convierte en “nuestra carne” o *tonakayo* y

“nuestra sangre” o *toeso* (Gómez, 2003); es así que cuando las mazorcas de maíz *sintli*, crecen, en la parte de arriba brotan unos pequeños “cabellitos” de la mazorca (ver foto 10). Esto lo equiparan con su propio cuerpo<sup>141</sup>, de modo que el cabello humano es una representación de la extensión de ese fruto de la tierra, al que se le llama *tlajka* o *tlajkayo*; de ahí que el concepto de cuerpo, *tlakayo*, sea una derivación de *tlajkayo*, fruto de la tierra.

La importancia del cabello entre los *maseualmej* se hace visible a partir de las enseñanzas que los más ancianos brindaban a sus descendientes, pues se aconsejaba siempre cuidar que los cabellos no cayeran en cualquier lado; por ejemplo, si se les caía cabello al peinarse, éste debía ser recogido y colocado en las ramas de algún arbolito, ya que de no hacerlo, cuando llegaba el tiempo de morir, las personas que habían esparcido sus cabellos en diversos lugares tenían que regresar, en espíritu, para ir a recoger cada una de las hebras de cabello y con ello podían morir “en paz”. De modo que, entre más lugares hubiese recorrido la persona en cuestión, era mayor el cansancio que iba a experimentar al ir a recoger las hebras de cabello<sup>142</sup>.

Esta recomendación era más sugerida para las mujeres, cuando a las niñas o jovencitas se les cortaba el cabello, se hacía únicamente en el día de San Juan, el 24 de junio, con ello se aseguraba que el cabello volvería a “retoñar” fuerte y vigoroso, y el que había sido cortado se colocaba también en un arbolito, generalmente de cedro, para que “retoñe” a través del árbol<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Entrevista Pedro en Tepoxteco, septiembre de 2019.

<sup>142</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, septiembre 2019.

<sup>143</sup> Entrevista a Maricela en Tepoxteco, noviembre de 2020.



Foto 10. Maíz tierno o elote, *elotl*. FUENTE: MundoHuerto, 2021.

#### 4. *Kuaixpaj*

La frente se nombra *kuaixpaj*, proviene de los vocablos *kuapatlaktik*, ‘parte ancha de la cabeza’, e *ixpaj*, ‘enfrente, de modo que significa “enfrente de la parte ancha de la cabeza”, no obstante, al descomponer dichos vocablos, se encuentra más información acerca de la importancia del concepto con el que se nombra a la frente. En primer lugar, el vocablo *kuapatlaktik* se descompone a su vez por las voces: *kuauitl*, ‘árbol’, y *patlaktik*, ‘ancho’, por lo cual se entiende como “anchura del árbol”, este vocablo sugiere el grosor que experimentan los árboles durante su máximo desarrollo. Por otro lado, el vocablo *ixpaj* proviene de *ixtiyoli*, ‘el corazón de la frente, ojo’, y *patlauak*, ‘ancho’, es decir, “anchura del corazón de la frente”. Lo anterior indica que, para los *maseualmej*, la frente es como una gran corteza de árbol en el cual se escribe lo que el corazón de la cara observa y va registrando.

### 5. *Yakatsoli*

Este vocablo se utiliza para nombrar a la nariz, no se tienen más datos acerca del origen etimológico, la *tlachixketl* Martina<sup>144</sup> apunta que proviene del vocablo *tsotsoltik*, ‘blandito’, que podría ser una clara referencia a la piel que cubre las fosas nasales, asimismo, se relaciona con el acto de inhalación y exhalación de aire.

### 6. *Ixkampa*

Con este vocablo se nombra a la mandíbula. Se compone de las raíces *ixpaj*, ‘enfrente’, y *kampaj*, ‘alrededor de la boca’, significa “lo que rodea a la boca por enfrente”, con este término se nombra a las dos piezas óseas que forman la boca, en las cuales están encajados los dientes o *tlankochtli*.

### 7. *Ixtenijuiyo*

Se nombra de esta forma a las pestañas. Se compone de las voces *ixpa*, ‘enfrente’; *tenoj*, ‘en la orilla’, e *ijuiyo* ‘pluma’, es decir “las plumas en la orilla de la frente”. Es importante resaltar que, los *maseualmej* llaman al vello corporal con el concepto *ijuiyo* que se refiere a las plumas<sup>145</sup>, es decir, se dice que sus cuerpos están conformados al mismo tiempo con pequeñas plumitas similares a las de las aves; de hecho, como se apreciará más adelante, esta referencia a las aves está dada en otras partes del cuerpo que adquieren una importancia fundamental en el trabajo ritual.

---

<sup>144</sup> Entrevista en Tepoxteco realizada a Martina, comunicación personal, octubre 2021.

<sup>145</sup> Entrevista en Tepoxteco, octubre de 2021.

## 8. *Ixtiyoli*

El nombre para referirse al ojo se compone de los vocablos *ixpaj*, ‘frente’ y *yolo* ‘corazón’, esto significa “el corazón de la frente”. La primera acepción tiene sentido, si se toma en cuenta que, para los *maseualmej*, todo el entorno se aprehende por medio de la observación, empleando los ojos, la vista y registrando todo lo que se va aprehendiendo en la frente<sup>146</sup>, que se percibe como una gran corteza de árbol. Posiblemente, esta correspondencia está interrelacionada con la antigua práctica del uso de papel amate.

## 9. *Kamak*

Se usa el término *kamak* para nombrar a la boca y todo lo que se relaciona con ésta, así, por ejemplo, se puede decir *kamachaltok*, ‘abrir la boca’, o *kamaktli*, para decir que se relaciona con la boca. En otras situaciones, cuando una persona es muy grosera o majadera, se dice fiero *ikamak*, “de boca fea”, refiriéndose al uso incorrecto que se le da a la boca<sup>147</sup>. Entre los *maseualmej* la boca es el órgano que sirve para consumir alimentos, pero también el responsable de poder realizar la comunicación verbal.

## 10. *Kechkuayo*

Este vocablo que se refiere al cuello está compuesto por las voces *kechtla*, ‘pecho’ y *kuayo*, ‘tronco, arbolito’, significa “arbolito en el pecho”, de esta manera lo largo del cuello es relacionado con un tronco o árbol, cuya fuerza sostiene las copas de los árboles; algo similar observan los *maseualmej* con la función del cuello, al sostener la cabeza o *tsontekomitl*. Desde esta parte del cuerpo, los *maseualmej* comienzan a explicarse otras ocupaciones de

---

<sup>146</sup> Entrevista en Tepoxteco a Martina, octubre 2021.

<sup>147</sup> Entrevistas realizadas en Tepoxteco a Martina y Pedro, octubre de 2021.

éste, que estarán relacionadas con la funcionalidad y semejanza que tienen con la ejecución cotidiana del trabajo en la naturaleza.

#### 11. *Kechtlaj*

El área que rodea al cuello se nombra *kechtlaj*, los *maseualmej* se refieren a esta donde se ubica la parte final del *kechkuayo*, el cuello; se piensa que, de hecho, el término podría estar compuesto por los vocablos *kechkuayo*, ‘cuello’ y *tlami*, ‘termina’, sería algo como “termina el cuello”. Dado que el *kechkuayo* es visto como un árbol que sostiene a la cabeza o *tsontekoj* es posible que indique que en ese punto se encuentra la raíz del cuello, al mismo tiempo, indica que, al igual que las raíces de las plantas, las “raíces” del cuello se extienden por debajo, es decir, a lo largo del cuerpo humano.

#### 12. *Ajkol*

Por *ajkol* se entiende el hombro, y quizá pueda deberse a una deformación de la palabra *kaajko* que significa ‘arriba’; vocablo que, a su vez, proviene de *ajkopeka*, de las voces *ajkopaj*, ‘arriba-en medio’ y *nopeka*, ‘allá’, luego, puede entenderse como “allá en medio”. En el capítulo 1 se ha explicado que los espacios y niveles del cosmos que corresponden al nivel “un poco arriba de la mitad, pero sin llegar muy alto”, es nombrado *Ajkopeka* y es donde habitan los *ejekamej*, vientos, *tlatomonianij* o los truenos, y *tlapetlanianij*, los relámpagos. Es posible afirmar que los *maseualmej* ven representados en los hombros el nivel del cosmos denominado *Ajkopeka*.

### 13. *Molik*

El codo. Pensamos que este vocablo proviene de *m-olinki*, ‘se movió’, es decir, se refiere a la función que tiene la articulación que une el brazo con el antebrazo. La actividad que realizan los ligamentos y tendones del codo es referida como aquella para que el brazo pueda moverse.

### 14. *Imaj*

Los *maseualmej* consideran que la mano comprende desde el antebrazo, muñeca, mano y dedos. A esta agrupación le llaman *imaj*, en algunas comunidades le nombran *maitl*<sup>148</sup>, mientras que en Tepoxteco, *maitl* se entiende como “golpear con la palma de la mano”, a pesar de que la palabra sea realmente sustantiva. En adelante, me referiré a la mano desde los dedos hasta el antebrazo como *imaj*.

### 15. *Majpili*

Para nombrar a los dedos se utiliza el concepto *majpili*, que se compone de las voces *imaj* o *maitl*, ‘mano’ y *pili*, que puede entenderse como niño pequeño o hijo/a; en tal sentido, el concepto *majpili* se entendería como ‘hijos de la mano’, de ahí que con ese nombre se designa a los dedos de las manos. Es importante mencionar que este concepto también es utilizado como unidad de medida, por ejemplo, para los líquidos se utilizan, principalmente, los dedos índice, medio, anular y, en algunos casos, el meñique; cuando se mide longitud, por ejemplo,

---

<sup>148</sup> Especialmente en la región del municipio de Benito Juárez y algunas zonas del Estado de Hidalgo como Xochiatipan y Huejutla.

el largo y el ancho de una tela, se toma como referencia la distancia desde el dedo pulgar hasta el dedo meñique<sup>149</sup>.

#### 16. *Yoltipaj*

El pecho es nombrado entre los *maseualmej* como *yoltipaj*, este concepto se conforma a partir de *yolo*, ‘corazón’ e *ipan* ‘en, sobre’, su significado es “sobre el corazón”, es decir, corresponde a la parte física externa, en cuyo interior se localiza el corazón de los *maseualmej*.

#### 17. *Elchikij*

Las costillas se nombran como *elchikij*, este concepto se conforma de las voces *eltapach*, ‘hígado’ y *chikiuitl*, ‘canasto’ o también llamado “chiquihuite”, es decir, “chiquihuite en forma de hígado”, muy posiblemente haciendo alusión a la forma que tienen las costillas; es posible así, observar que la denominación puede señalar la función asociada a su forma, pues “contiene” o protege, órganos internos tales como el hígado, corazón y pulmones. De ahí que se le relacione con un gran cesto elaborado con bejuco, *chikiuitl* o *kuachikiuitl*, tal cual los *maseualmej* lo utilizan para almacenar objetos importantes como las semillas.

#### 18. *Tsipij*

Esta palabra se usa para nombrar al ombligo o la cicatriz que queda tras la rotura del cordón umbilical en el recién nacido. No se tienen más datos acerca del origen del vocablo, pero sospecho que se trata de una deformación del vocablo, en náhuatl clásico, *xikpil*, que significa

---

<sup>149</sup> Entrevista en Tepoxteco, Pedro, Valerio, Ricardo, octubre 2020.

omblijo. La importancia del omblijo en la cosmovisión de los *maseualmej* consiste en que representa el vínculo físico entre la vida del recién nacido y su posterior crecimiento; cuando los bebés nacen, la partera les retira el cordón umbilical y se entierra en un lugar cerca de la casa; en el mismo se siembra una plantita de plátano, que se dice, será una especie de compañero de espíritu del bebé y que por medio de su ejemplo, el *tlakayo* del niño crecerá fuerte y se multiplicará, de la misma forma que el arbolito<sup>150</sup>.

### 19. *Ijti*

Se cuenta que el origen del término utilizado para nombrar al abdomen se encuentra en la raíz *ijitiko*, ‘adentro de’, con esto se hace mención a la zona en la cual están los órganos al interior del cuerpo.

### 20. *Tsinkechtlaj*

Con este vocablo se nombra a la cintura. Este concepto proviene de las voces *tsintlaj*, ‘al pie de’, *kechkuayo*, ‘cuello’, y *tlan* ‘lugar’, es decir “lugar en el cuello al pie”; es decir, se presenta una metáfora que relaciona a la cintura como un árbol que sostiene al tronco y, en las personas, a la mitad del cuerpo humano. Esto es más claro en la variante nahua de Hidalgo, ya que ellos nombran a la cintura como *tlajkotipaj*<sup>151</sup>, que proviene de *tlajko*, ‘mitad’ e *ipan*, ‘en, sobre’, de tal forma que se entiende como “sobre la mitad”, la cintura se considera la mitad del cuerpo. Ahora bien, es importante recordar que, dentro de la clasificación de los espacios del cosmos, los *maseualmej* nombran *Tlajkopaj*, el lugar en la mitad, al espacio “de

---

<sup>150</sup> Entrevistas en Tepoxteco, septiembre 2019.

<sup>151</sup> Entrevista Irlanda, comunicación personal, octubre 2021.

arriba”, que se localiza a la altura de los cerros *Postektli*, San Miguel y San Juan<sup>152</sup>, claramente, es posible suponer que la denominación de esta parte del cuerpo es representación micro de aquel espacio del cosmos.

#### 21. *Okichtlakayo*

El órgano sexual masculino se nombra como *okichtlakayo*. Esta palabra proviene de las voces *okichtli*, ‘macho, hombría’ y *tlakayo*, ‘fruto, cuerpo’, se entiende como “cuerpo del macho”. Su contraparte, es decir, el órgano sexual femenino se denomina *siuajyo*, que proviene de *siuatl*, ‘mujer, hembra’ y *tlakayo*, ‘fruto, cuerpo’ es decir “fruto de la mujer”, “cuerpo de la mujer”.

#### 22. *Uilotl*

El pene se denomina *uilotl*, cuyo término es una derivación de la palabra *kuilotl*, ‘plátano’, es decir, se asemeja con el fruto del plátano. Esto parece relacionarse también con el concepto *tsontli*, dado que los *maseualmej* utilizan al árbol de plátano para describir las características rizomáticas de dicha planta.

#### 23. *Teksis*

Los testículos son nombrados como *teksis*, que proviene de la palabra *teksistli*, ‘huevo’, es decir, se comparan los testículos con el huevo de las aves.

---

<sup>152</sup> Ver capítulo 2.

#### 24. *Tlankuaixtolo*

Para decir rodilla se utiliza la palabra *tlankuaixtoloj*, cuyas voces provienen de *tlan* ‘en el lugar’, *kuauitl*, ‘árbol, palo’, *ixpaj*, ‘frente’ y *tolontik* ‘boludo, redondo’; es decir que su significado puede apuntar a “frente redondo del árbol”. Pareciera que las raíces indican algo sin sentido, empero, podemos interpretar que cuando hablan de *kuauitl* o árbol, se refieren a la dureza de los árboles, los cuales hacen referencia a los huesos que conforman las extremidades inferiores, que son similares a los árboles o garrotes, instrumentos que los *maseualmej* acostumbran utilizar para sus fogones. Siglos atrás, los garrotes constituían instrumentos de guerra.

#### 25. *Meetstli*

El término *meetstli* significa pierna, se puede advertir que dicha palabra es homófona de otro concepto que es *Metstli*, la luna. En el capítulo 1 se observó que los *maseualmej* cuentan el tiempo referido a los meses utilizando el término *metstli*, dado que indican que “la luna camina”<sup>153</sup>. Por ello, pienso que más que homófonas, son palabras que indican una misma acción: el caminar de la luna o *metstli*, relacionado con la ejecución de la caminata que realizan los humanos con sus piernas, *meetstli*; en ambos casos, se vinculan con el tiempo.

#### 26. *Ikxi*

La palabra para nombrar al pie se conoce como *ikxi*, no dispongo de más datos de este vocablo para realizar un análisis filológico, empero, puede estar relacionado con el término *xikpil* u ombligo, y de *ik* puede señalar “debajo de”, por lo que su significado podría referirse a

---

<sup>153</sup> Entrevista en Tepoxteco, septiembre de 2021.

“ombligo de abajo”; esto es una clara referencia al vínculo con la tierra a partir de nuestras extremidades inferiores: los pies, pues son los que estarán transportando a todo el cuerpo por encima de la tierra (*tlaltipak*).

#### 27. *Xokpili*

Los dedos del pie se denominan *xokpil* o en plural *xokpili*; se tienen muy pocos datos para realizar un análisis filológico del vocablo; empero, se ha registrado que este concepto es equiparable a *topil* o *topili*, una suerte de rango inferior dentro de los sistemas de cargos en la comunidad y que se puede entender como “vocal”, es decir, quien será el encargado de “ranchar” por todo el pueblo para informar de los acuerdos tomados por la comunidad, solicitar cooperación, avisar sobre reuniones o faenas a realizar, etcétera. Es el intermediario entre la autoridad y los vecinos de la comunidad.

#### 28. *Ikxipatlak*

La planta del pie se denomina *ikxipatlak*, que proviene de los vocablos *ikxi* ‘pie’ y *patlauak* ‘ancho’, se entiende como “ancho del pie”, para hacer referencia al uso que tiene la planta del pie para sostener a las piernas y desplazarse de un lado a otro sobre la tierra.

#### 29. *Kuitlapaj*

La espalda se denomina *kuitlapaj*, este concepto no se aplica solamente a los humanos, por ejemplo, cuando se habla de algún lugar que queda “a espaldas” de otro sitio, también se nombra de esta forma.

### 30. *Tsimpaj*

Con este vocablo se nombra la parte trasera del cuerpo humano comúnmente llamado “nalgas”; pensamos que el nombre deriva de las voces *tsinkuayo* ‘final, colita’ e *ipan* ‘en’, se puede entender como “en la colita”, de esta manera se nombran todas las cosas que se encuentran en la parte trasera de algún otro cuerpo.

### 31. *Omitl/omiyo*:

Así se nombra a los huesos, aunque los *maseualmej* de Tepoxteco no explican de dónde proviene el término, puede tratarse de un derivado de *ome* ‘dos, doble’ es decir, es un término que relaciona a la dualidad, basta recordar que, en el imaginario nahua, la naturaleza y todo lo que en ella existe se concibe en pares masculino y femenino.

### 32. *Eltapachtli*

Se nombra de esta manera al hígado, supongo que el nombre proviene del concepto *tlapachos* o *tlapachoua*; este último vocablo hace alusión al momento en que las gallinas abren las alas para empollar sus huevos, es decir, les proveen de calor; en este sentido, el hígado es visto por los *maseualmej* como un órgano caliente que provee del calor necesario para arropar al *tlakayo* ‘cuerpo’. Es así como, por ejemplo, en las curaciones rituales tanto colectivas como privadas, el hígado extraído de las aves es uno de los elementos indispensables cuando se realiza la ofrenda a la tierra<sup>154</sup>, éste y otros órganos conforman el llamado *yolojtli*, que se simboliza como el corazón de la tierra<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> En el capítulo 5 explicamos con mayor detalle.

<sup>155</sup> Entrevistas en Tepoxteco y Chalacuaco, noviembre 2019.

### 33. *Yolotl*

Los *maseualmej* nombran al corazón como *yolotl*, *yolo* o *yolojtli*<sup>156</sup>, los informantes no han explicado el origen del vocablo, aunque para los *maseualmej*, el corazón está relacionado con la fuerza que sostiene la vida, por ejemplo, en otros vocablos que refieren al corazón como el concepto mismo de vida/vivo que se nombra *yoltok* ‘vivo’, o cuando nombran a los seres vivos *yolkatl* ‘ser vivo’, en plural *yolkamej* ‘seres vivos’; todos ellos se componen del prefijo *yoli* ‘vive’. Habría que distinguir que el corazón, a pesar de ser el que sostiene la vida, es decir, de su energía que proporciona calor, no es el que sostiene el conocimiento, este último se ubica en “el corazón de enfrente”, es decir, en el *ixtiyoli* u ojo.

### 34. *Chichijka*

Este término se utiliza para nombrar a la vesícula biliar, esto es, el órgano en forma de saco de bolsa o saco que acumula la bilis producida por el hígado. La relación entre el hígado, la vesícula y el corazón siempre se manifiesta como un conjunto y se aprecia mejor en los rituales de agradecimiento a la tierra, en cuya ofrenda que simboliza el corazón de la tierra o *yolojtli* consiste en un envoltorio que contiene ciertas partes de las aves que han sido sacrificadas, tales como: el corazón, *yolo*, hígado o *eltapachtli*, *chichijka* o vesícula, puntas de las alas, *elpaj* y las uñas o *isti*. Todo este conjunto representa el corazón de *Tlaltipaktli* ‘la tierra’.

Como se puede observar, el cuerpo o *tlakayo* es comparado constantemente con elementos existentes en la naturaleza, por ejemplo, con el plátano y sus raíces, con la corteza

---

<sup>156</sup> Variantes náhuatl de Chicontepepec, Benito Juárez e Hidalgo.

de los árboles o con la planta del maíz, *toktsij*, y sus frutos o mazorcas, *sintli*; esta relación se vuelve explícita si se considera que entre los pueblos indígenas mesoamericanos no existe como tal un concepto equiparable a la “naturaleza”, ellos mismos se entremezclan con un todo, de ahí que se piense que todo lo existente en el espacio llamado *Tlaltipak*, sobre la tierra, tiene vida: las piedras, los árboles, la tierra, todos los objetos que occidente considera como inanimados, para los *maseualmej* poseen cuerpo y espíritu, por tal motivo se considera que tienen vida<sup>157</sup>, me refiero, por supuesto, a una noción más allá de la idea biológica de vida.

Retomando la idea planteada al inicio de este capítulo; al pensar el cuerpo como un microcosmos, cada una de sus partes conforman un elemento práctico de significados que se relacionan con el entorno, pues a través del cuerpo es como se va a manifestar el balance de una construcción armoniosa entre la interacción con los habitantes del universo, o bien, demostrará el desequilibrio que existe en ese momento. Además, en determinadas partes – unas más que otras– se manifiestan las peculiaridades de las afecciones que atañen a una situación de salud-enfermedad para el mundo *maseual*.

### **3.1.1 Entidades que conforman el cuerpo**

López Austin es uno de los autores que más ha enfocado sus investigaciones a comprender el cuerpo humano y en su obra *Cuerpo humano e ideología* plasma la concepción que tenían los mexicas en torno al cuerpo y su composición, más allá de los aspectos biológicos. El autor comprende y explica la relación que existe entre cuerpo y cosmos: “el cuerpo es el centro, la

---

<sup>157</sup> Entrevista en Tepoxteco, noviembre 2020.

mediación entre el macrocosmos y el microcosmos. Confluyen en él las formas y leyes del universo” (López Austin, 2004: 20). Lo anterior manifiesta las razones por las cuales los *maseualmej* nombran y relacionan al cuerpo con elementos de la naturaleza: árboles, plantas, cultivos, movimientos y espacios en el cosmos.

Esto que he dicho anteriormente recuerda que, entre los pueblos mesoamericanos la visión del cosmos que se conserva hasta nuestros días, proviene en gran medida de la sistematización de las tareas agrícolas surgidas durante el paso del nomadismo al sedentarismo, motivado a partir del descubrimiento de la agricultura. Los ciclos agrícolas y la relación entre los cultivos fue el primer paso que conformó el pensamiento de la visión del mundo y desde ese momento surgen los *opuestos complementarios* en la gran mayoría de las cosmovisiones indígenas, como explica López Austin:

Como muchas culturas del mundo, la mesoamericana se caracterizó por una primaria clasificación dual del mundo a partir de pares opuestos complementarios. Es casi seguro que esta división dual haya derivado del pensamiento de los recolectores-cazadores; pero también es de suponerse que el interés primordial por los cultivos enfatizara la oposición de las dos estaciones del año: la lluviosa y la seca (López Austin, 2004: 23).

De ahí se puede establecer la correspondencia entre el ciclo de lluvias con la fertilidad, el embarazo, la germinación, la humedad, el inframundo y la muerte (al mismo tiempo, simbolizando el inicio de la vida). Por otro lado, el ciclo de sequía se vincula con lo masculino, la sequedad, el cielo, el disfrute de la riqueza y de la vida; todo este arquetipo del ciclo de la vida y de la muerte se ve encarnado en un símbolo agrícola cargado de significaciones: el maíz o *sintli*.

López Austin (2004) informa que, en el Popol Vuh, libro sagrado de los mayas, el mito de la creación humana menciona cuatro proyectos de conformación de la humanidad que llevaron a cabo los Dioses: el primero consistió en la creación de un cuerpo humano de tierra, pero resultó muy blando, sin fuerza, ni movimiento, ni vista clara. En principio hablaba, pero no fue capaz de darse a entender, tampoco podía reproducirse; entonces, los Dioses deshicieron esta obra imperfecta. En un segundo intento, crearon dos figuras: una de hombre, cuyo cuerpo fue elaborado de madera de colorín<sup>158</sup> y otra de mujer, elaborado con madera de espadaña<sup>159</sup>, estas criaturas hablaron, se reprodujeron, se desplazaron, pero eran torpes porque no tenían alma ni entendimiento, no tenían sangre ni humedad y no adoraban a sus Dioses, por ello fueron destruidos y los pocos hombres que quedaron fueron convertidos en monos. En un tercer intento, los Dioses eligieron el maíz amarillo y el maíz blanco para así conformar los cuerpos, así fueron creados los seres humanos definitivos, “los posibilitados para cumplir sus obligaciones de reconocimiento y adoración a los dioses; pudieron pronunciar sus nombres y alimentarlos con sus ofrendas” (López Austin, 2004: 26).

De aquí se desprende un concepto muy importante relacionado con el cuerpo y la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos: los centros anímicos que, de acuerdo con López Austin (1980) se define como: “la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en las que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas” (López Austin, 1980: 197). Siguiendo

---

<sup>158</sup> *Erythrina coralloides*. Otros nombres comunes son: colorín, pemuche, machete, pichoco, zompantle.

<sup>159</sup> *Typha* (también conocida como gladio, anea, boga, enea o totora) clasificación de plantas asignado a la categoría taxonómica de género: grupo de organismos que, a su vez, pueden dividirse en varias especies. Esta especie de plantas acuáticas emergentes, robustas y rizomatosas se encuentran en gran parte del mundo.

al autor, estos centros pueden corresponder o no a un órgano particular, pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo, o pueden estar diferenciados por funciones, incluso, pueden encontrarse jerarquizados.

Por otro lado, se habla también del concepto de entidades, una primera característica de una entidad consiste en que “son imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables” (López Austin, 1996: 147, citado en Gallardo Arias, 2019: 62). Con esto, se tiene un primer apunte respecto al concepto de entidad, la cual no se puede ver ni tocar, empero, se encuentra presente, dota de vida y otorga humanidad para que sean considerados *kristianoj*. En este sentido, recupero la definición que ofrece Gallardo Arias (2019) al apuntar que las entidades “son las que proporcionan al cuerpo sentimientos, emociones, afectos, memoria, pensamientos y conocimiento, también le dan inestabilidad al cuerpo, manifestándose en enfermedades” (p. 62). De este modo, se puede inferir que las entidades no son estáticas, por el contrario, pareciera que son poseedoras de una naturaleza cambiante, es decir, que sus efectos en el cuerpo dependen de la energía que posean en determinados momentos, de ahí la importancia del equilibrio del macrocosmos y del microcosmos que está representado en el *tlakayo* o cuerpo de los *maseualmej*.

Pero ¿Cuáles son estas entidades que conforman el *tlakayo* para los *maseualmej*? Mencioné, líneas arriba, que los centros anímicos son fundamentales, las entidades anímicas, por su parte, también constituyen elementos esenciales que vivifican al cuerpo y le otorgan facultades para considerarse como el fruto de la tierra, en el sentido estricto del crecimiento físico, intelectual y espiritual. Respecto a las entidades, López Austin (1980) explica que los antiguos mexicanos identificaron al *yolia*, “vividor”, que habita en el *yolotl*, el corazón; el

tonali, de *tona*, “irradiar”, éste se ubica en la coronilla; y el *ihiyotl*, “aliento” habita el hígado. Los datos etnográficos hallados en esta investigación muestran que los *maseualmej* de Chicontepec conciben al *yoli* [de *yoltok*: vivo, vida] como la entidad anímica que habita el corazón, este le otorga vitalidad a partir del calor que proporciona al cuerpo y que controla los fluidos vitales como el agua y la sangre, pero esta acción no se ve completada sin las demás entidades que conforman el cuerpo.

La segunda entidad que identifican los *maseualmej* es el *ijyotl*, este es “el aire transformado que sale del cuerpo”, es la exhalación o espiración, la salida del aire de los pulmones, ese aire caliente que emana el cuerpo es lo que se considera *ijyotl*. Su importancia radica en que es el encargado de regular a *ejekatl*, aire, viento, y controla la cantidad necesaria de aire que necesita el cuerpo<sup>160</sup>. Se piensa que esta entidad habita en el tórax o el espacio que los *maseualmej* identifican como *elchikij*, las “costillas”, cuyo interior aloja a otros órganos de entre los cuales, los pulmones, *tsotsoltik*, el hígado, *eltapachtli*, y la vesícula biliar, *chichijka*, están más implicados. La tercera entidad que mencionan los *maseualmej* es el *tonal* o *tonali*; así nombran al “alma”<sup>161</sup>, la cual provee al *tlakayo* de calor y frío equilibrados según la necesidad del cuerpo, además, es responsable del conocimiento o la inteligencia que va adquiriendo a partir de las percepciones con el cuerpo mismo. Una de las formas por las que el *tonal* aprehende es a través del *ixtiyoli*, ojos, *tlakakili*, el acto de escuchar, todo se registra en la *kuaixpaj*, frente, es decir, el *tonal* involucra a todo el cuerpo, pero se localiza en la cabeza, *tsontekomitl*.

---

<sup>160</sup> Entrevistas en Tepoxteco, noviembre de 2021.

<sup>161</sup> Aunque se usa el término “alma” en singular, más adelante se verá que en la cosmovisión de los *maseualmej*, se piensa que en el cuerpo humano habita más de una.

Siguiendo con el tema, el alma al que se hizo referencia anteriormente, se describe con mayor detalle a continuación.

### **3.2 ¿Dos almas de los *maseualmej*? *Tonal* y *ekaluili***

Es común que exista confusión con los conceptos nahuas cuando se tratan de interpretar al idioma español. Por ello, comienzo aclarando el término *animaj* o *animajtsitsj*, préstamo lingüístico del español para decir “ánima”, que pudo ser retomado del pensamiento religioso católico, dado el significado que se le otorga para referirse a las “almas”. Al mismo tiempo, se encuentra íntimamente relacionado con la idea de la muerte, del alma que espera la gloria eterna en el Cielo. Entre los *maseualmej* pareciera que también las ánimas tuvieran mayor relación con la muerte. Como se verá más adelante, la idea del alma, *animaj*, o de las almas, *animajtsitsij*, no se restringe únicamente a la idea de la muerte, sino que se corresponden y complementan para equilibrar el cuerpo humano en momentos determinantes.

Los nahuas de Chicontepec identifican a dos entidades que se pueden interpretar como “almas” o *animajtsitsij*, estas se imaginan como una parte invisible del *tlakayo* que le otorga fuerza y lo protege durante la vida desde antes del nacimiento. En este sentido, existe cierta similitud con la definición católica de alma que significa “principio de la vida”. Hay que recordar que, en la doctrina católica, el alma aguarda su purificación en el purgatorio antes de ir a la gloria, es decir, se aspira a una vida feliz después de la muerte; hasta aquí se puede hablar de cierto sincretismo; sin embargo, se observa que, entre los *maseualmej*, la idea de alma no está relacionada con el anhelo de llegar a la gloria y finalizar el ciclo; más bien, ven en la muerte el cierre de un ciclo de vida para iniciar otra vida fuera del cuerpo

humano. Es decir, las almas habitan el cuerpo del bebé desde su concepción, posteriormente, en el nacimiento y desarrollo del niño, las ánimas habitan ese pequeño cuerpo, pero aún se encuentran débiles, por ello deben consumir maíz, *sintli*, para obtener fuerza vital o *chikaualistli*. En ocasiones, cuando es necesario reforzar a un cuerpo débil, se realiza el *pejpentli*, ceremonia que se lleva a cabo dentro de una de las fases del ritual *elotlamanalistli*, en donde el *ueuejtlakatl* limpia al enfermo con mazorcas de elote y le pide a *Chikomexochitl* que le otorgue fuerza a ese enfermito, que le permita crecer fuerte y bonito para que rinda frutos.

Se puede comprender entonces, que en el cuerpo se alojan las almas que ayudarán a fortalecer al cuerpo que habitan; de ahí que cuando una persona muere, las almas abandonan ese cuerpo. El *tlakayo* se descompone, las almas se desprenden de dicho cuerpo, pero continúan existiendo en el plano de las fuerzas invisibles, se reúnen con otras almas que ya no poseen cuerpos y siguen protegiendo a sus parientes vivos desde otro plano no terrenal, son intermediarios entre los hombres y dioses y en ocasiones pueden ayudar a los vivos a resolver algunos problemas de salud o de conflictos, es decir, pueden ayudar a restablecer el equilibrio del cosmos<sup>162</sup>.

Los *maseualmej* identifican dos almas: el *tonal* o *tonali* que se entiende como el espíritu, y el *ekauili* o la “sombra”, ambos coexisten dentro del *tlakayo* de los *kristianojmej* y lo dotan de personalidad. El *tonal* es el espíritu que habita dentro del cuerpo y le otorga vida, este vocablo proviene de *tonati* ‘sol’. Es importante recordar que el mismo vocablo también es usado por los *maseualmej* para referirse al día, por tanto, al nombrar de la misma forma al

---

<sup>162</sup> Entrevista en Cuahuitzil, Tepoxteco y Chalacuaco, octubre 2019.

espíritu, se está evocando la relación de fuerza y vigor otorgada por el sol. Se puede deducir entonces, que es un espíritu caliente que provee al *tlakayo* del calor necesario para mantenerse vivo.

Existe una segunda alma que habita el cuerpo *maseual*, éste se denomina *ekauili* o la “sombra”, se piensa que necesita del sol –del espíritu– para existir dado que, para que en la realidad se pueda ver esta sombra, el cuerpo tiene que ser expuesto al sol y reflejarla; de nueva cuenta los opuestos complementarios (López Austin, 2004) se manifiestan. Esto es más evidente si se piensa en los demás conceptos relacionados con *ekauili*, por ejemplo, cuando se refieren a un espacio sombreado, oscuro y/o fresco los *maseualmej* dicen *tlakauiaj*, concepto que proviene de las voces: *tla* ‘en’ y ‘*ekauiaj* ‘sombra’, es decir “en la sombra” o “donde hay sombra”. Otro vocablo derivado es *tsonekauilo* que se origina a partir de las voces *tsonteko* ‘cabeza’ y *ekauili* ‘sombra’, es decir, “sombra de la cabeza”, de esta forma se refieren al sombrero<sup>163</sup> utilizado por los varones para protegerse del sol mientras realizan alguna actividad en la milpa o el potrero. Esto remite a pensar que, para los *maseualmej* la sombra aporta la frescura, es decir, debe existir un equilibrio en cuanto al calor y frío existentes dentro del cuerpo, entonces, *ekauili* no se considera como algo negativo, sino más bien, una parte complementaria del cuerpo, es decir, no se puede estar vivo si no se cuenta con *tonal* y *ekauili* coexistiendo dentro del cuerpo humano de los *maseualmej*.

En este punto, habría que preguntar: si el *tonal* o espíritu es nutrido por el calor del sol, *Tonati*, ¿de dónde proviene *ekauili* o sombra? Si se observa la relación que existe a partir

---

<sup>163</sup> Entrevistas en Chalacucaco, Cuahuitzil y El Sitio, noviembre de 2019.

de los vocablos que componen el concepto *ekauili*, se tiene que la primera expresión '*eka*' es una glosa de *ejekatl* 'viento'; por su parte, la segunda expresión *auili* proviene de *ajauili*, 'juego o juguete', de tal manera que el concepto *ekauili* significa "juega el viento". Entonces, la entidad que nutre a la sombra o *ekauili* es el viento, que se relaciona con la frescura, la oscuridad, al mismo tiempo, esta relación con el viento y las entidades que apuntan al concepto de "aire", también pueden ser metáforas que recuperan la idea de que pueden salir del cuerpo y volar como el viento, de ahí la combinación de juego -viento, pues parece apuntar a la cualidad de movimiento, moverse de un lado a otro.

El alma también está encargada de resguardar al cuerpo, especialmente, durante la noche, pues entre los *maseualmej* de Tepoxteco se piensa que las personas poseedoras del Don "se enseñan en las noches"<sup>164</sup>, se dice que una parte de su cuerpo sale en las noches porque se va a "vagar por el aire", es decir, vuela por diversos lugares a los que acude para aprender algo, generalmente, estos sitios son montes y cerros<sup>165</sup>, lo que quiere decir que, en realidad, acuden a lugares con mucha fuerza energética. Esa parte del cuerpo que los especialistas refieren es nada menos que el *tonal*, el cual sale del cuerpo, es por ello por lo que puede volar y trasladarse a los montes y cerros, dado que en esos lugares existe mucha fuerza energética, es cuando los *tonal* de los neófitos salen a aprender.

En el pensamiento de los *maseualmej* de Tepoxteco, se dice que el *tonal* abandona temporalmente el cuerpo durante las noches, ya que dispone de ese momento para acudir a

---

<sup>164</sup> Entrevista Sabina en Cuahuitzil, septiembre 2019.

<sup>165</sup> Entrevista Martina y Pedro en Tepoxteco, noviembre 2021.

otros espacios y “aprender su Don”<sup>166</sup>. En el momento en que el *tonal* se ausenta, *ekauili* es el encargado de proteger el cuerpo que habitan, ya que esta alma es “la sombra”, puede permanecer “despierto” durante la noche y proteger el cuerpo de la persona en tanto “su compañero el *tonal* regresa”<sup>167</sup>, es decir, estas dos almas se ayudan mutuamente para brindar protección al cuerpo que habitan y comparten.

Esta explicación permite examinar el papel que juegan las almas en el proceso de equilibrio/desequilibrio de los cuerpos nahuas; basta recordar que, entre los *maseualmej*, una de las situaciones que pueden afectar el *tlakayo* ‘cuerpo’, es la intervención de los *ejekamej* ‘vientos’, pues para los *maseualmej* estos constituyen fuerzas negativas que se dedican a jugar o hacer travesuras a los cuerpos humanos, empero, al tratarse de entidades con mucha fuerza energética, la relación es desigual, ya que los humanos son débiles. Por ello, cuando los *ejekamej* tocan –ingresan– al cuerpo humano, le ocasionan desequilibrios que se pueden traducir en enfermedades, esto debido a que el espíritu también se ve afectado, perdiendo la fuerza que debe de suministrar al *tlakayo*, de ahí que el cuerpo se siente enfermo y es necesario restablecer el equilibrio del microcosmos –el cuerpo– a partir de la ejecución ritual del *tlachixketl*.

Para los *maseualmej* existe una relación intrínseca entre las almas; sus acciones e intervenciones trascienden en la vida de los *kristianos* ‘personas’. Por ejemplo, se advierte que el *tonal* o *tonali* está profundamente ligado al conocimiento, de ahí que se aloja en *tsontekomitl* ‘cabeza’, por otro lado, *ixtiyoli* ‘corazón de la frente’ o los ojos, potencian el

---

<sup>166</sup> Entrevista Martina y Pedro en Tepoxteco, noviembre 2021.

<sup>167</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, noviembre 2021.

conocimiento del cuerpo en cuestión; *nakastli* ‘orejas’ ayudan en la acción de la escucha, a la cual le denominan *tlakakilistli*, vocablo que se compone de las voces: *tlakayo* ‘cuerpo’; *tlachialistli* ‘poder ver’, es decir, se entiende como “poder ver con el cuerpo”. ¿Es entonces la oreja un cuerpo?, ¿se puede ver a través de las orejas? Esto obliga a reflexionar más al respecto.

Como se ha visto, *tlakayo* ‘cuerpo’ es una proyección del macrocosmos que, al igual que en el universo, la totalidad de elementos que lo conforman son importantes para su existencia; algo similar ocurre con el cuerpo, pues cada una de sus partes lo proveen de energía, fuerza, conocimiento. Por ello, no se puede decir que se trate de una idea descabellada que los *maseualmej* ven a *nakastli* ‘oreja’ como un cuerpo diminuto, con una actividad específica que contribuirá y alimentará a *tlakayo*. El “alimento” al que se elude es el conocimiento o conocimientos que se concentran en *tsontekomitl* ‘cabeza’, de ahí que los *maseualmej* cuidan siempre la cabeza, especialmente a los recién nacidos al ser *kuayamanik* ‘cabeza blandita’ se procuraba especial cuidado.

Los *maseualmej* explican que el cráneo de los bebés se encuentra abierto en la coronilla, y se irá cerrando poco a poco durante el primer año de vida; dentro de la coronilla se ubica la “mollera”<sup>168</sup>, en *náhuatl* denominado como *kuaatsij*, término que proviene de las voces: *kua* ‘cabeza’ y *atsij*: agüita, es decir, “agüita de la cabeza”, haciendo alusión al

---

<sup>168</sup> Fontanelas, separaciones entre los huesos del cráneo de un bebé.

encéfalo<sup>169</sup>, coloquialmente llamado “sesos”<sup>170</sup>. Es justamente ahí donde se ubica el *tonal* y es el encargado de recuperar conocimientos que se van adquiriendo a lo largo de los años por el cuerpo en cuestión. En ocasiones, también el *tonal* sale del *tlakayo* para ir a aprehender más cosas en otros lugares invisibles para los ojos de los mortales, esta “salida” se realiza de manera consciente por el *tonal*, cuando se trata de ir a aprender algún Don que la persona trae de nacimiento y que a lo largo de su desarrollo corporal y espiritual se irá manifestando.

En otras ocasiones, el tonal puede abandonar el cuerpo a causa de alguna enfermedad o “susto”, principalmente cuando se ve afectada por los *ejekamej* ‘vientos’; como se ha mencionado antes, el viento es quien alimenta a *ekauili* ‘sombra’; introduciendo el aire que necesita el cuerpo<sup>171</sup>, este viento se regula por medio del *ijyotl*, proveniente de las voces: *ijtiko* ‘adentro’ y *yoltok* ‘vivo’. Se traduce como “vivo adentro”, los *maseualmej* relacionan al *ijyotl* con la “exhalación”, pues dicen que es el aire que ya transformó el cuerpo y sale calentito, dicho calor se explica por la temperatura que tiene el cuerpo en su interior; la importancia del *ijyotl* como regulador del aire es vital, de hecho, este concepto tiene otras derivaciones que explican la importancia del viento en el interior del cuerpo. Como ejemplo, se puede mencionar: cuando alguien no puede respirar porque se está asfixiando, los *maseualmej* dicen *ijyomiki*, este término proviene de las voces: *ijyotl* ‘aire’ y *miki* ‘muere’, es decir, “muere aire”, se refiere, obviamente, a la falta de aire en el organismo. Por el contrario, se nombra *ijtitemitok*, de las voces: *ijyotl* ‘aire’; *ijtiko* ‘adentro de’ y *temitok* ‘está

---

<sup>169</sup> Parte central del sistema nervioso de los vertebrados, encerrada y protegida en la cavidad craneal y formada por el cerebro, el cerebelo y el bulbo raquídeo.

<sup>170</sup> Parte superior y más voluminosa del encéfalo, constituida por una masa de tejido nervioso que se ocupa de las funciones cognitivas y emotivas, así como del control de actividades vitales como los movimientos, el sueño, el hambre, etc.

<sup>171</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, noviembre de 2021.

lleno', este concepto significa "está lleno adentro de aire", y es utilizado para referir algún malestar en el estómago, desde gases intestinales hasta dolores estomacales, es decir, el exceso de "aire" en el interior que, generalmente, se relaciona con la "frialidad" y debido a ello, la terapéutica empleada para curar dicha afectación consiste en darle calor al estómago.

### **3.3 La importancia del *tlakayo* en la ejecución del Don**

Uno de los aspectos importantes por destacar dentro del entorno de ejecución del Don es el papel que juega el cuerpo como proveedor de información, pues en la mayoría de los casos, los *tlachianij* absorben con su cuerpo "los males que traen sus pacientes". Generalmente, esto ocurre en el momento de brindarle la atención, puede ser desde realizar la rifa o consulta con maíz, en el momento de la limpia o, en algunos casos, aún sin atender al paciente, el *Tlachixketl* puede percibir por medio del cuerpo lo que el enfermo siente, de esta manera alcanzan una mayor atención las enfermedades o dolencias que trae consigo el paciente, dado que las van sintiendo en el propio cuerpo, al mismo tiempo que aprecian si la terapia o curación es apropiada o no para determinado malestar. De ahí se puede señalar que, una forma de diagnosticar las enfermedades o afectaciones en el cuerpo del paciente es precisamente, "poniendo el cuerpo" del curandero como método de conocimiento; lo cual resuena con lo expresado por Favret-Saada (1990) al indicar que "ser afectado" como medio de conocimiento permite introducirse en el lenguaje de la afectividad, dado que éstos mismos son fuente de conocimiento, los cuales no pueden ser explorados desde afuera, es decir, es necesario vivir dicha "afectación" para poder comprender y conocer de qué se está hablando.

Una de las principales facultades que el Don otorga a sus portadores consiste en que el cuerpo se vuelve un instrumento de diagnóstico. Esto es a partir de que los portadores realizan su rito de iniciación que consiste, principalmente, en pedir permiso a las deidades para empezar a aprender su Don, posteriormente comienzan con la práctica de este y, a medida que van explorando los conocimientos adquiridos por la ejecución práctica del Don, sus cuerpos desarrollan capacidades sensoriales. A través del cuerpo, los *tlachianij* pueden percibir los síntomas de sus pacientes y también sus emociones, esto es aún más evidente cuando ellos atienden algún enfermo, pues a través de su cuerpo pueden sentir en qué lugares se encuentran las dolencias del paciente, de esta manera pueden atender la parte afectada.

También por medio del cuerpo, el *tlachixketl* extrae “los males” de su paciente, tal como apunta Doña Sabina:

Hay gentes que vienen muy mal y los atiendo, se les quita el malestar y se van pero en mí se me queda, a veces tardo varios días que todavía se me quedan sus males, otras veces me han tenido que sacar mis hijos al médico o a buscar quien me ayude, o de plano yo solita me limpio para despojarme, porque unas veces la maldad que les quito a mis pacientes es muy fuerte, por eso a veces cuando alguien está muy fuerte su problema yo le pienso para atenderlo porque de veras a veces para salir [superar la afectación] es difícil<sup>172</sup>.

Pero el cuerpo de los *tlachianij* no solo puede percibir las dolencias de sus pacientes; también tiene capacidades para descubrir la “fuerza” de otros cuerpos portadores del Don; es decir, por medio del cuerpo se puede reconocer –o identificar– a otros portadores. Esto es por medio de algunas señales que presentan sus cuerpos: la frente ancha, ojos grandes, mirada profunda, entre otras características que son percibidas físicamente por personas que también poseen el Don. De acuerdo con los testimonios recogidos en Tepoxteco, El Sitio y Cuahuitzil,

---

<sup>172</sup> Entrevista en Cuahuitzil a Sabina, abril 2020.

se dice que cuando las energías son muy fuertes o “pesadas”, les ocasionan malestares a los que lo perciben, esto se traduce en dolores de cabeza, de espalda o de hombros, además de sentir la necesidad de alejarse de dichos cuerpos; es lo que comúnmente le llaman “malvibrosos”<sup>173</sup>. Una posible explicación de esto consiste en que el cuerpo de un *tlachixketl* está cargado de ‘energía vital’, la cual es absorbida por estos cuerpos que se consideran “malvibrosos”, de ahí que la cercanía provoca malestares, principalmente, en el área perteneciente a *tsontekomitl* ‘cabeza’; pues hay que recordar que esta parte del cuerpo es la encargada de albergar al *tonal*, espíritu relacionado con la energía calórica, con el sol y es también la encargada del conocimiento.

Por el contrario, los *tlachianij* también pueden percibir a personas cuya energía es “bonita”, de esta manera se refieren a cuando están cerca de un cuerpo que les proporciona calma y se sienten relajados por estar o encontrarse con determinadas personas cuya energía se encuentra en óptimas condiciones, es decir, que constituyen una suerte de “fuentes” de energía espiritual. Es posible que estas emociones de complacencia que perciben se deban al hecho de que se encuentran con cuerpos que les permiten recargarse de energía vital y equilibrar su microcosmos, que es el cuerpo mismo, pero hasta ahora, no se dispone de más información para ahondar en este tema.

---

<sup>173</sup> Entrevista en Tepoxteco a Martina, octubre 2020.

### **3.3.1 De las características que identifican a los cuerpos y las almas de los portadores del Don o *tlachialistli***

Es importante precisar las características físicas que poseen los portadores del Don y la forma en que éstos pueden ser identificables por el resto de los integrantes de la familia y/o la comunidad. Si bien, el Don se puede detectar desde el nacimiento, la especialidad que desarrollará el implicado no se determina sino hasta la etapa adulta. Todavía hace tres décadas, cuando aún el monopolio de la obstetricia no había sido acaparado por los médicos alópatas, las familias *maseualmej* traían al mundo a sus bebés con ayuda del trabajo de las parteras o parteros, *teejketl*. Antonella Fagetti (2014) dice que “la partera que asiste el parto debe estar pendiente de cómo viene al mundo el recién nacido. De la detección del Don depende el bienestar de la criatura y la posibilidad de que, cuando llegue el momento, pueda cumplir con su destino” (Fagetti, 2014: 23). La experiencia y conocimientos de las *teejketl* – que también poseían un Don – les permitía determinar si el recién nacido traía algún Don e incluso, anticipar la especialidad con la que estaría relacionado.

Hoy día que el trabajo obstétrico ha sido cooptado por la medicina alópata, en la región ya no es tan común que las mujeres embarazadas recurran a la asistencia de las parteras/os; de manera que ya no es posible observar las características del nacimiento de los bebés: “el parto de los niños que traen un Don se complica, puesto que por lo general el personal médico en los hospitales, a pesar de vivir en una región indígena, desconoce las costumbres y creencias de sus pobladores” (Fagetti, 2014: 29). De ahí que, para el personal de salud, ya no es relevante observar cómo llegan al mundo los recién nacidos, por ello, no les proporcionan este tipo de información a los padres y se vuelve más complicado poder

interpretar las “señales de nacimiento”, imposibilitando la advertencia del Don. Empero, si una persona es portadora se puede determinar a partir de ciertos rasgos físicos. Esto es importante para los *maseualmej*, ya que permite en un futuro, evitar “malos diagnósticos” de los médicos<sup>174</sup> que en ocasiones diagnostican determinada enfermedad que los *maseualmej* piensan que se puede prevenir si se atiende oportunamente a los “llamados del Don”.

Aproximadamente treinta años atrás, los *maseualmej* llegaban al mundo con el auxilio de la partera o partero, cuya denominación es *teejketl*. Este vocablo proveniente de las voces: *te* ‘3ra persona’; *ejekatl* ‘viento, aire’ y *ketsa* ‘parar, levantar’ significa “levantarlo en el aire”. Esta denominación surge, probablemente, a partir del acto que realiza la partera o partero: al momento en que la madre expulsa al bebé fuera del vientre, la partera extiende las palmas de sus manos para sostener al bebé y que no toque el suelo, es decir, lo sostiene “en el aire”. La partera tenía que poseer el Don, pues de esta manera podía interpretar las señales que el recién nacido mostraba en el momento de su nacimiento y que vaticinaban su futura vida en la tierra; por ejemplo, si venía con el cordón umbilical enredado, significaba que a lo largo de su vida tendría que enfrentar muchos obstáculos, problemas que lo harían aprender y prepararse para poder vivir en el mundo, si el recién nacido traía los puños cerrados o las manos escondidas, se creía que de adulto sería un ladrón o alguien que dañará a sus semejantes<sup>175</sup>.

Por otro lado, los niños y niñas que traían el Don, se dice que venían “tapaditos” con la “telita”, es decir, tenían pegado una parte del saco amniótico<sup>176</sup> que los cubría en gran parte

---

<sup>174</sup> Entrevista en Tepoxteco, noviembre de 2020.

<sup>175</sup> Entrevista Pedro en Tepoxteco, enero 2021.

<sup>176</sup> Porción membranosa de la placenta que contiene al feto y al líquido amniótico.

del cuerpo, la cara, ojos o frente. Al respecto, menciona Fagetti (2014), esta es una de las señales inconfundibles del Don: “la presencia del amnios que permanece adherido al cuerpo o a la cabeza del recién nacido o que lo envuelve por completo y se conserva intacto” (Fagetti, 2014: 22). Dependiendo del tamaño de la “telita” que cubría al bebé, significaba que, al crecer, su sabiduría sería mayor. Se cree que venían tapaditos porque era la forma en que Dios los protegía para que “el otro” no los identifique ni les haga daño, pues al ser pequeñitos y no poseer *chikaualistli*, estaban indefensos<sup>177</sup>. Por esta razón, ni la partera ni las familias revelaban al resto de la gente las condiciones de llegada del recién nacido, guardaban el secreto hasta que llegara el momento en que el Don se revelará a su portador.

En algunos otros pueblos, dice Fagetti (2014), se mencionan otras características que indican que los niños “traen el Don”, se trata de la presencia de dos remolinos en la cabeza: “el niño con dos remolinos -*cuatonalome*- está dotado de una fuerza anímica especial que lo hace apto para hacer el bien, al igual que el mal. La misma particularidad distingue al especialista ritual yoeme o yaqui” (Fagetti, 2014: 22), es decir, el doble remolino mostraría que el niño en cuestión podrá ser capaz de manipular el conocimiento tanto para ejercer “el bien” como “el mal”, dependerá de él decidirse por ejercer alguno de ellos, o bien, trabajar ambos, complementando así su praxis para “curar” a los pacientes. Un ejemplo de este tipo de especialista es el ejercicio del Don que lleva a cabo Antonio, esposo de la *tlachixketl* Sabina, quien ha mencionado que “tiene el Don para trabajar con los dos”, es decir, con *Totiotsi* y con “el Otro”. Debido a que tiene el permiso de ambos para trabajar su Don, él ayuda a los *kristianos* a recuperarse de sus enfermedades o los problemas que tengan, sobre

---

<sup>177</sup> Entrevista en Tepoxteco y Chalacuaco, enero 2020.

todo en la enfermedad, a veces tiene que ir al inframundo, lugar al que Don Antonio nombra como “catacumbas” para recuperar el *tonal* de sus pacientes:

Cuando una persona ya lo han entregado con ‘aquel’ y ya su alma ya está en las catacumbas, ya nomas el cuerpo anda en la tierra, pero ya no vive, y en cualquier rato le puede pasar un accidente y “ahí cayó”, ya nomas ahí quedó ese *kristianoj*, eso porque su tonal ya anda allá abajo ya lo tiene atrapado “el Otro”, entonces tenemos que actuar rápido, yo tengo que bajar a las catacumbas y buscar su alma del enfermo y traerlo, solito no va salir [...] ese trabajo siempre se hace en la noche, a las doce de la noche yo tengo que estar bajando y regresar antes de que salga el sol porque si no yo también ahí me voy a quedar [...] a mí el [“Otro”] Señor ya me ha dicho que yo puedo entrar y salir de su casa mientras es de noche, y a mí no me puede agarrar porque tengo permiso de Dios para andar en las dos casas, pero si me equivoco, si yo mismo voy a dejar alguien allá, entonces sí me van a castigar los dos, porque este no es juego, es delicado, te puedes morir si nomas lo tomas de juego, por eso yo no tan como quiera me ofrezco, este nomás cuando vemos que se necesita, y mientras yo me bajo pa’ bajo este mi señora está aquí me está cuidando mi cuerpo y está rezando, porque si no me cuida nadie también mi cuerpo lo pueden atacar y yo estoy abajo, no me puedo defender, entonces olvídate...<sup>178</sup>

Lo anterior permite ubicar la forma en que se entiende el conocimiento de los portadores del Don para trabajar “el bien” como “el mal”, el cual se comprende como una cualidad que permite combinar los saberes y prácticas del Don para rescatar a las personas que requieren de estas prácticas médicas de los *tlachianij*.

Los rasgos corporales de los portadores del Don se acentúan conforme van creciendo y se manifiestan algunos aspectos físicos distintivos, por ejemplo: el primero y más notable consiste en que poseen la frente muy ancha, esto indicaría –dependiendo de la edad en que se encuentren– que son personas que llegarán a ser muy inteligentes (en el caso de los niños), o que ya son personas inteligentes (cuando son adultos); también poseen poco cabello, ya sea

---

<sup>178</sup> Entrevista en Cuahuitzil a Antonio, octubre 2019.

porque se les ha caído o lo tienen tan delgado que hace ver la ausencia de pelo, por esta razón, en ocasiones la frente se percibe que llega o se acerca mucho a la coronilla.

Una de las posibles razones sobre el significado de la frente ancha y su correspondencia con la razón y la inteligencia consiste en que, como se ha visto, *kuaixpaj* ‘frente’ se compone de los vocablos: *kua* ‘relativo a la cabeza’ e *ixpaj* ‘frente’; a su vez el vocablo *ixpaj* se deriva de: *ixtiyoli* ‘corazón de la frente, ojos’ e *ipan* ‘en, sobre’. Entonces, se puede traducir como “sobre el corazón de la frente”; esta idea recuerda que los *maseualmej* afirman que los conocimientos captados por medio de *ixtiyoli* ‘ojos’ se van registrando en *kuaixpaj* ‘frente’, esto es lo que otorga y da sentido a *ixtlamatili* ‘conocimiento’; se puede decir que, a medida que la edad va aumentando, la frente se va ensanchando porque de esta manera van acumulando su inteligencia y con ello conforman su *ixtlamatilis*.

Mientras están en etapa de crecimiento, el cuerpo de los portadores del Don se desarrolla de manera muy lenta; es común que en algún momento de la infancia sean muy delgados o sufran de ciertas afecciones, constantemente sufren caídas o se espantan, pierden su *tonal* y requieren atenciones constantes de los *tlachianij* u otros especialistas, como puede ser *temajmatilpajtijketl* ‘el cura de espanto’, *texixitojketl* ‘huesero’, por mencionar algunos. Se podría afirmar que, para que crezcan necesitan del apoyo constante de varios especialistas que los sostendrán hasta que “agarren fuerza”, *ma mochikaua*. Este acto es equiparable con el trabajo agrícola, cuando un *toktsij* ‘matita de maíz’ no tiene fuerza y requiere que se le ponga *kuamaxali*, es decir, una “horquilla” que sirve como soporte, que lo ayuda a sostenerlo para seguir de pie; una vez superada esa etapa de fragilidad, el cuerpo de los portadores del

Don se recupera cuando entran a la adolescencia, aquí los cuerpos cobran mayor fuerza y posteriormente, vienen otros períodos que indicarán la manifestación del Don.

### **3.3.2 Las almas y su relación con el Don**

Como se ha visto, en la cosmovisión de los *maseualmej* se identifican dos almas: *tonal* y *ekauili*, si bien, estas son importantes para que el cuerpo se mantenga vivo, existe una que estará más relacionada con los aprendizajes que poco a poco adquiere el cuerpo a lo largo de los años. Como se ha anticipado, el *tonal* se encuentra en la cabeza, *tsontekomitl*, y es quien provee de aprendizajes al cuerpo en cuestión, si bien todos los *maseualmej* poseen el *tonal* y van adquiriendo conocimientos a través de él, existen personas que tienden a generar condiciones para alcanzar mayores aprendizajes, en una suerte de superioridad intelectual que el resto de las personas. Por esto, se hace referencia a que los portadores del Don son capaces de aprender y comprender el entorno y su relación con los habitantes del universo, asimismo, poseen mayor facilidad para llegar a ser *ixtlamatinij*. Con este concepto, los *maseualmej* nombran a las personas que son muy inteligentes y desarrollan o se dedican a actividades que requieren necesariamente de predominio intelectual, en el sentido estricto de poner sus conocimientos para el beneficio de la comunidad y de sus habitantes.

Retomando el aprendizaje de los *tlachianij*, dichas capacidades para aprender son relacionadas directamente con el Don, tal como señala Gallardo Arias (2012): “Los especialistas denominan al Don como pensamiento porque para ellos éste es sinónimo de conocimiento. Todo en ellos está relacionado con conocer, con saber” (p. 80). Dicho esto, podemos relacionar al *tonal* o el alma caliente, alojado en la cabeza como el que destaca y se

relaciona íntimamente con el Don; por ello no es de extrañarse que cuando el Don es revelado y se manifiesta, el *tonal* comienza a “salir de su cuerpo para ir a aprender como trabajar su Don”<sup>179</sup>. Como ya he apuntado antes, el tonal acude a otros lugares en donde se encontrará con otros *tonali* –de otras personas o deidades– la intención es ir conformando un corpus de conocimiento que pondrá en juego en su futura vida como especialista o, mejor dicho, como portador y practicante del Don. En una entrevista realizada en Tepoxteco, la *tlachixketl* Martina expresa:

[El Don] es un poder, es una energía y fuerza divina, otorgada por Dios o un ser supremo proveniente de un alto mando, del Universo, elegido desde antes de nacer (sic) y le otorgan una gran misión en el mundo de los vivos, entre los humanos, que es sanar a enfermos, curar males donde aún no hay medicinas conocidas, para sanar el cuerpo humano como materia física, usando su propia energía y fuerza mental para moldear los elementos de la naturaleza dañina o enviada por gente y/o entes negativos<sup>180</sup>.

De lo anterior, se puede deducir que, para los *maseualmej*, el “poder” no solo se refiere al *chikaualistli* (fuerza vital), también está relacionado con *ixtlamatilistli* que quiere decir “conocimiento”. Es interesante la interpretación que se da a dicho concepto; vale la pena explicar que *ixtlamatilistli* proviene de las voces: *ixtiyoli* ‘corazón de enfrente’ o los ‘ojos’<sup>181</sup> y *tlamatili* ‘conocimientos’. Si se realiza una traducción literal diría “conocimientos del corazón de la frente”, es decir, el Don le otorga al portador cierta habilidad que le permitirá ser más aprehensivo para adquirir mayores conocimientos que, posteriormente, llevará a cabo en la práctica del Don; ahora bien, dado que se piensa que el Don se otorga desde antes de nacer, se le considera también como “suerte”, por ello no es de extrañarse que

---

<sup>179</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, noviembre 2021.

<sup>180</sup> Entrevista realizada en Tepoxteco, agosto de 2020.

<sup>181</sup> En apartados anteriores hemos explicado de qué manera se componen y traducen los vocablos mencionados.

se diga que alguna persona ‘trae suerte’ para ser partera, huesero/a, sobador, músico, florista, etc., pues el Don no es exclusivo de uno u otro oficio.

En lo que respecta a la denominación en la lengua materna, se observa que es común que también llamen al Don como *tonal*, esto debido a la relación que existe con el alma que se ocupa del desarrollo del conocimiento, tal como se ha explicado en párrafos anteriores. Empero, cuando se refieren específicamente al Don de curandero o curandera, se dice *tlachialistli*, es probable que cada especialista distinga un nombre específico para referirse al Don, empero, en la presente investigación, solo me centro en la denominación que utilizan los *tlachianij* (curanderos / curanderas).

### **3.3.3 Mokuapaj: capacidades de transformación y usos del cuerpo**

En algunos casos, los portadores del Don pueden transformar su cuerpo humano en otros cuerpos, esta facultad está más relacionada con aquellos que se dedican a “dañar” a las personas; en realidad, no hay más información que dé cuenta de la praxis de estos especialistas a quienes, dada su capacidad de transformación se nombra como *mokuapaj*<sup>182</sup> “se cambia” o “se voltea”. Con esta idea, los *maseualmej* indican que estas personas “voltean” su *tonal* a voluntad para adquirir otro que les brinda el conocimiento para transmutar en otra especie. Los relatos de los *maseualmej* indican que aquellos cuerpos que poseen la capacidad de transmutarse generalmente corresponden a personas que poseen el

---

<sup>182</sup> Es importante aclarar que, dada la complejidad de este aspecto que se considera muy valioso y se debe dedicar tiempo para investigarlo, he decidido solamente anotar algunas características que considero más elementales y que permitirán comprender el objeto de estudio de la presente investigación.

Don para “hacer maldad”, comúnmente llamados *tetlajchiuijketl*, que significa “el que hace lo malo”, es decir, se trata de una persona que tiene la capacidad de invocar a deidades para pedirles que realicen algún daño o afectación a un tercero; a los *tetlajchiuanij*<sup>183</sup>, también se les conoce comúnmente como “brujos”.

En las comunidades no se señala a los “brujos” directamente, aunque siempre se mantiene la duda entre aquellos que se sabe ejercen el Don de *tlachixketl*, la sospecha llega cuando algún miembro de la comunidad dice haberlos visto realizando algún trabajo en los caminos, veredas, montes, o se les ve enterrando cosas en el *santoj*, camposanto; o invocando mientras entregan el *tonal* de la persona a la que tratan de dañar<sup>184</sup>, de ahí que desarrollan la capacidad para convertirse en otros cuerpos vivos como pueden ser aves, coyotes, tecolotes o perros; también pueden convertirse en insectos como *etsatl* ‘avispa’, *xikojtli* ‘jicote’, *yoltekuakuajtli* ‘tarántula’ o anfibios como *kechpechij* ‘rana’ o *tsapoj* ‘sapo’. Una vez convertidos en cualesquiera de estos animales, pueden acercarse a sus víctimas para espiarlos o dañarlos directamente. En una de las entrevistas, Marisol recuerda que:

Una vez vino un tecolote se vino a sentar en el cedro aquí al ladito de mi casa, yo lo espantaba y no se iba, luego le empecé a tirar piedras y ni así, hasta que me acordé que el curandero me había dicho que cuando vaya un animal que yo lo regañe y le diga que se vaya se regrese con quien lo mandó, pues así le hice y aparte le empecé a regar agua bendita, solo así se fue el animal, a los días regresé con el señor -curandero- y le dije lo que había visto de ese animal y me regañó me dice: – “pues tú no te dejas ayudar, tú me corres”, y le pregunté por qué decía así, y me dice el señor: – “pues es que era yo que te había ido a cuidar pero tú me corres ¿así como quieres protección?”. Así me dijo el señor y yo bien mensa seguí yendo con él, hasta mucho después cuando ya se supo que es un nahual me quedé pensando que entonces ese señor tal vez sí es nahual y se transforma, seguramente me fue a vigilar convertido en tecolote<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Plural de *techajchiuijketl*.

<sup>184</sup> Relatos recuperados en Tepoxteco, El Sitio, Cuahuitzil y Chicontepec, junio de 2020.

<sup>185</sup> Entrevista en Chicontepec a Marisol, septiembre 2019.

Las narrativas en torno a las capacidades de transformación son recurrentes en la mayoría de los pueblos y, sin embargo, no se habla de ello abiertamente, generalmente, los que cuentan sobre esto son los adultos mayores. En Tepoxteco y otras localidades aledañas, al portador del Don que es capaz de transformarse se le nombra comúnmente “brujo”; éste es el especialista que usa su Don y su conocimiento para realizar daños<sup>186</sup>, empero, la clasificación “brujo” está más conectada a la idea de “experto que tiene la capacidad de transmutar su cuerpo”, transformándolo en otras especies, lo cual le permite pasar desapercibido para atacar a su víctima; a este se le conoce como *mokokototsketl*, palabra que deriva de *mokokototsa* “se despedaza a sí mismo”. Se le nombra así dado que los relatos mencionan que este tipo de brujo tiene la capacidad de desprenderse de sus piernas, para ello se suelta las rodillas y posteriormente, se afloja las piernas hasta que se las extrae de su cuerpo<sup>187</sup>, esto le permite mayor movilidad en el momento en que se transforma en pájaro, su cuerpo se cubre de plumas grandes y de color negro, su aspecto “es parecido a un zopilote, pero es del tamaño de una persona y donde hay bebecitos va allí a chuparles la sangre”<sup>188</sup>.

En Tepoxteco, las narrativas indican que el brujo *mokokototsketl* es una persona que se encuentra en agonía o moribundo, cuyo cuerpo se queda flaco y sin fuerza, tampoco tiene energía vital porque ya no come y se ha perdido toda esperanza de que se recupere, por ello los parientes cercanos sólo esperan el momento de su muerte; dichos enfermos se encuentran en agonía durante el día y parte de la noche, pero al llegar la medianoche se transforman en pájaros para ir a chupar la sangre de los bebés o de niños pequeños, pues su sangre les da la

---

<sup>186</sup> Es una forma de referirse a alguien que se encarga de “hacer el mal” a otras personas, ya sea por motivación personal o por encargo de otras personas.

<sup>187</sup> Entrevista a Pedro, Martina y Gelacia, en Tepoxteco y Las Silletas, mayo de 2020.

<sup>188</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, mayo 2020.

energía vital que necesitan, es por esto que, a pesar de que se les ve moribundos, se mantienen vivos y aferrados al mundo en *Tlaltipaktli*<sup>189</sup>. Las narrativas también mencionan que aquellos que se convierten en *mokokototsketl* son personas que durante su vida se dedicaron a hacer el mal a sus semejantes, ya sea provocándoles daños por medio de la brujería, *tetlajchiuijketl*, o son envidiosos con los demás, *moxikouaj*, o lanzan maldiciones por medio de su boca, *tenchikauak*, por ser personas de “energía pesada” sus maldiciones les llegan a las personas que maldicen y el estado de agonía que experimentan previo a su muerte, es el resultado de las malas acciones que han jugado a lo largo de sus vidas.

De esta manera, se puede tener una idea general acerca de la concepción que tienen los *maseualmej* acerca del cuerpo y de cómo este se encuentra relacionado con el cosmos, con el conocimiento que es proveído por el *tonal*, del mismo modo, la imbricación que este cuerpo tiene en el desarrollo del conocimiento que otorga el Don a sus portadores. Vale la pena aclarar que, aunque pudiera parecer que falta ahondar en más aspectos relacionados con el Don, en los capítulos posteriores se detallará y explicará más acerca de las experiencias límite<sup>190</sup> que experimentan algunos portadores en momentos determinados de su vida y que impulsa la revelación del Don y su posterior ejecución para la práctica médica en el entorno social y cultural.

---

<sup>189</sup> La tierra, el espacio donde viven los humanos y coexisten con otras especies y algunos seres.

<sup>190</sup> Caicedo (2003: 174) llama experiencias límite a las que vive un ser humano y que invitan a la reflexividad, es decir, son experiencias como la muerte, el amor, etc., que necesariamente obligan a un reacomodo del sistema en función de una nueva información.

### 3.4 Los tipos de Don para los *maseualmej*

Como hemos mencionado, los *maseualmej* se refieren al Don –en su sentido más general– como *tonal*, cuyo significado se puede entender como “alma”; en ocasiones también se refieren a él como “suerte”, pues para ellos la suerte o el destino de cada individuo supone una relación directa con alguna misión que se viene a desempeñar en el mundo para el beneficio de todos los habitantes del cosmos.

#### 3.4.1 Los *Tepajtianij*

En cuanto a lo que se denomina ‘especialidades’ que pueden desempeñar los portadores del Don, existen varias. Las parteras y parteros se denominan en la región de estudio como *Teejketl*<sup>191</sup>, en algunas regiones se nombra como *tlaxiktooka*<sup>192</sup>, concepto formado por tres voces: *tla-* ‘lugar, en’; *xik-* (*xiktli*): ‘ombligo’ y *tooka*: ‘siembra, sembrar’; se puede traducir como “siembra ombligo en el lugar”. Esta relación puede deberse a que, una de las principales actividades dentro de la práctica de las parteras consiste en cortar el cordón umbilical y posteriormente sembrarlo en el patio de la casa. En el lugar donde se siembra se coloca, a su vez, una pequeña mata de plátano, esto es porque la planta crecerá por debajo de la tierra hacia todos los lugares, del mismo modo lo hará el recién nacido, quien crecerá y recibirá la fuerza de la planta, para poder crecer, *ki chikauas*.

---

<sup>191</sup> El Don de *Teejketl* en esta región no es exclusiva de las mujeres, hay hombres *maseual* que han ejercido de parteros, otros que poseen el Don, pero no llegan a ejercerlo con las personas, entonces se convierten en parteros para animales domésticos tales como cerdos, vacas, caballos.

<sup>192</sup> Entrevista María Mónica, La Esperanza, Huejutla, Hidalgo.

Otra especialidad favorecida por el Don son los *Texixitojketl* ‘los que soban’, por este concepto se nombra a los llamados hueseros, especialistas que tienen el conocimiento para curar huesos rotos, esguinces, torceduras o cualquier situación que se refiera al cuidado y/o acomodamiento de los huesos del cuerpo humano. Hasta ahora, no se ha podido recuperar el nombre otorgado por estos especialistas al Don particular que poseen, dado que en este trabajo me he enfocado únicamente en el estudio del Don de los *tlachianij*. Existe otro especialista que también se dedica a “sobar” –y a veces, suele confundirse con el anterior– es el *Tetejtemouijketl* ‘el que soba hacia abajo’. Por este nombre se conoce a los especialistas dedicados a curar el “empacho”<sup>193</sup>, gases intestinales o cualquier afección relacionada con el sistema digestivo, la terapéutica consiste en sobar con las manos toda la parte del abdomen realizando movimientos hacia abajo, de ahí que el nombre haga alusión a “bajar”, *ki temouia*.

El *Tekechmayoulijketl* es otro especialista que posee el Don para curar las afectaciones de la garganta: desde alergias hasta infecciones laringotraqueobronquiales<sup>194</sup>. La terapia consiste en que el especialista se enreda el dedo índice –en ocasiones el dedo medio– con un poco de algodón, al que posteriormente empapa con aceite de cocina; después introduce el dedo en la boca y garganta del paciente extrayendo la infección, la flema, realizando una suerte de raspado bucofaríngeo, finalmente el paciente tose o vomita expulsando las flemas. Posteriormente, se tiene que ingerir agua con sal o bien, una cucharada de miel de abeja para suavizar y curar la irritación de garganta. Actualmente, esta técnica

---

<sup>193</sup> Un empacho es un cuadro de indigestión que se presenta cuando una persona sana come más de lo que come normalmente y no digiere la comida correctamente.

<sup>194</sup> Inflamación de la tráquea y la laringe, causada por una infección vírica contagiosa que provoca tos, un ruido fuerte denominado estridor, y algunas veces, dificultad para respirar durante la inspiración (MSD, 2023).

prácticamente se ha perdido, pues desde la llegada de las clínicas de salud, muchos de los pacientes –especialmente cuando atienden a niños– prefieren la medicina alópata.

Otra especialidad consiste en los expertos que saben curar colocando *Uasoj* ‘vaso’, se trata de una terapia similar a las ventosas<sup>195</sup>, con esta técnica se trataba el dolor muscular, el especialista colocaba pequeños recipientes de vidrio, generalmente vasos, de ahí que se conozca con dicho nombre. Dichos vasos son colocados en el cuerpo del paciente en los lugares donde más siente dolor, en el interior se colocan pequeños pedazos de vela de cera –aproximadamente 1 cm de largo– y se encienden con la finalidad de que el calor haga que los vasos se adhieran al cuerpo. Pasadas las horas, los vasos se despegan eliminando el dolor.

Finalmente, otra especialidad que los portadores ejercen en la Huasteca se nombra como *Temajmatilpajtijketl*; este especialista se dedica a curar de espanto o susto, “el susto es pues, una enfermedad frecuente en la vida cotidiana de la gente que la consulta” (Macuil, s/f: p.2). Tener “susto” se relaciona con alguna experiencia vivida por el paciente que le provoca que su *tonal* salga del cuerpo, esto le ocasiona diversos malestares físicos, por ejemplo, se puede presentar fiebre, perder el apetito y, en consecuencia, peso, también hay dolores de cabeza, calambres, frialdad en el cuerpo y, en algunos casos, dificultades para conciliar el sueño. La terapéutica cambia dependiendo de cada persona, pero, en términos generales, uno de los métodos por excelencia es el tratamiento con hojas de plantas calientes que le son colocadas al enfermo, las cuales quedan adheridas al cuerpo durante varios días, de ahí proviene el segundo nombre de estos especialistas: *Texiuitlaljuilijketl* ‘el que pone hojas’.

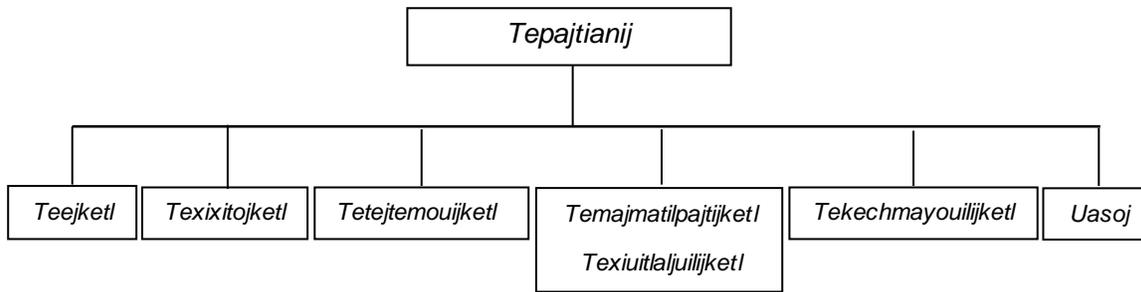
---

<sup>195</sup> Las ventosas son una forma de medicina tradicional que ha sido una característica de los sistemas médicos en Oriente Medio, Asia y Europa durante miles de años.

Pero, esta no es la única terapia, otros métodos son: limpiar el cuerpo del paciente con una pequeña ave o con huevos de gallina, posteriormente bañan con la sangre de dichas aves o con la clara de huevo al paciente, y permanecen así durante 24 horas. Después, el paciente consume la carne del ave –o en su caso la yema de huevo– de esta manera obtiene *chikaualistli* del animal sacrificado. Otras técnicas son ingerir bebidas preparadas a base de hierbas y mezcladas con aguardiente, estos métodos son más preferidos actualmente, ya que no requieren de guardar reposo absoluto mientras se consumen dichos remedios, contrario al tratamiento que incluye la sangre de aves o clara de huevo, ya que en ambos el paciente requiere necesariamente guardar absoluto reposo para no arriesgar su salud.

Las especialidades antes mencionadas, son consideradas como un ejercicio de “curar”, entonces se nombran de manera genérica como *Tepajtijketl* ‘el que cura’, sin embargo, a este concepto no se le atribuye la noción de curación ritual, sino más bien a alguien que puede curar algún malestar en general. Cabe aquí realizar la aclaración de que los conceptos *Tepajtijketl* y *Tlachixketl* no son sinónimos.

Algunos estudiosos han popularizado el término *tlamatini* ‘el que sabe’, o *tepajtiani*, plural de *tepajtijketl*, ‘el que cura’, para referirse a un “curandero que posee el Don”, es decir, un *Tlachixketl*, sin embargo, ambos conceptos no refieren necesariamente a alguien que sabe o ejecuta un saber ritual relacionado con el *tlachialistli*, el Don de *Tlachixketl*. Es precisamente, a partir de mi pesquisa y de la identificación de los diferentes tipos de dones, que me he dado cuenta de esta distinción. Es así como las especialidades de los *Tepajtianij*, ‘los que curan’ cualquier malestar, se puede clasificar de la siguiente forma:



Esquema 1. Clasificación de las especialidades de los *Tepajtianij*. FUENTE: Elaboración personal.

Para el caso de los *tlachianij*, el Don es denominado *tlachialistli*; esto debido a que, en el ejercicio de su profesión, al diagnosticar a un paciente –generalmente por medio de la *rifa* o consulta con maíz– el especialista es capaz de ver lo que acontece en dicho paciente y explorar en el pasado, presente o futuro de éste. De esta manera, pueden identificar la o las afectaciones y el periodo en que éstos comenzaron a transgredir su cuerpo, las causas, y lo más importante: conocer puntualmente las acciones rituales para restituir el daño. En tal sentido, en el momento de la *rifa* se produce una suerte de sincretismo corporal<sup>196</sup> entre el *tlachixketl* y el maíz, *Chikomexochitl*, no olvidar que, la técnica por excelencia para diagnosticar las afectaciones de sus pacientes es la *rifa*, en algunos lugares conocido aún por el concepto en náhuatl de *tlatemolistli*.

El Don de curandero o *tlachialistli*, les otorga la facultad de ver “más allá de lo que ven los ojos humanos”, es decir, son capaces de ver la vida del paciente en el pasado, presente y futuro, de ahí que este Don es el que se torna más importante, por lo menos para la gama de especialidades identificada en el presente estudio. Ahora bien, el ejercicio del Don no será exclusivamente como “debe ser” de acuerdo con los *tlachianij*, pues si bien, la idea de poseer

<sup>196</sup> En el capítulo 4 se detallará más a fondo esta cuestión.

y ejercer el *tlachialistli* supone la búsqueda de la armonía entre todos los habitantes del universo, poniendo los conocimientos de estos especialistas al servicio de la comunidad y de quienes necesiten de ellos, existen también especialistas cuyo Don está relacionado con prácticas dañinas para las personas, como se verá más adelante.

### **3.4.2 Los *Tlachianij***

En tal sentido, existen tres tipos de especialidades de los *tlachianij*, el primero se conoce comúnmente como “curandero tradicional” o simplemente *Tlachixketl*, estos son quienes trabajan de la manera ancestral entre los *maseualmej*, se dice que son “los que trabajan como los antiguos”<sup>197</sup>. Son expertos en la consulta a *Chikomexochitl*; acompañan sus trabajos curanderiles con recortes o *tlatektli*, con los cuales representan a las deidades como *To Nana uan Totata Tlaltepaktli*, Nuestra Madre y Nuestro Padre la Tierra, *Xiuantsij*, deidad del fuego, *Achanej*, dueños del agua, *Ejekatl*, el dueño del viento, *Ueyitepemej*, los grandes cerros, así como la deidad o el santo patrono católico protector del *Tlachiketl* en cuestión.

Los *Tlachianij* realizan ofrendas al cerro en casos necesarios. En ocasiones, debido a su avanzada edad ya no pueden acudir –subir al cerro– así que hacen traer tierra del cerro hasta sus hogares formando un montículo, de esta manera representan al cerro y le dan de comer cuando realizan algún ritual curativo (Ver foto 11).

---

<sup>197</sup> Entrevista a Berta, Marina y Santa; Tepoxteco, agosto 2021.



Foto 11. *Tlachixketl* entrega la ofrenda a la tierra traída del cerro. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2019.

### *Tlakijixtijketl*

El término puede entenderse como “el que saca cosas (objetos)” para este especialista, la ayuda que brinda –los conocimientos que le otorga el Don– es ejercido por medio de limpiezas, las cuales pueden ser con hierbas o con huevo de gallina; de este modo extrae “los males” que aquejan al paciente. La terapia consiste en limpiar el cuerpo del paciente con un manojito de hierbas de albahaca<sup>198</sup>, *mouijtl* o mohuite<sup>199</sup> y *apasoxiuitl* o también conocido con el nombre de hierba negra<sup>200</sup>. Dichas hierbas son bañadas con aguardiente y colocadas en un recipiente, generalmente una bandeja o *kuaxikali*, para ser remojados en el líquido mientras el especialista realiza sus rezos, posteriormente, pasa los rollos de hierbas en el cuerpo del

---

<sup>198</sup> *Ocimum basilicum*.

<sup>199</sup> *Justicia Spicigera Schechtendal* (Medicina Tradicional Mexicana, 2013).

<sup>200</sup> *Hyptis verticillata* (Medicina Tradicional Mexicana, 2016).

paciente y exprime tales hierbas en el recipiente. En ocasiones, se puede escuchar el sonido de objetos cayendo dentro del recipiente, se trata de objetos que se van extrayendo del cuerpo del paciente, éstos varían dependiendo del tipo de enfermedad o afectación que se tenga, pueden extraerse desde huesos pequeños, piedras, hierbas, espinas o demás objetos que son dañinos para el cuerpo.

Al finalizar, se limpia una veladora al paciente y se le pide guardar reposo durante unos minutos, posteriormente se encuentra listo para regresar a su casa. En otra variante de esta terapia, se emplea uno o dos huevos de patio, con ellos se limpia el cuerpo del paciente, posteriormente el *Tlachixketl* rompe el huevo y lo echa en un vaso con la mitad de agua, de esa manera también extraen las cosas que tenía el cuerpo del paciente, estos generalmente son velas, velas de cebo, carne fresca o seca, chile seco, por mencionar algunos. Es importante indicar que dichos objetos son presentados o mostrados en tamaño miniatura, la razón, de acuerdo con los especialistas, se debe a que ellos extraen el espíritu de dichos objetos, porque es de ese modo como “los malos mandan esas cosas para dañar”<sup>201</sup>.

### Espiritista

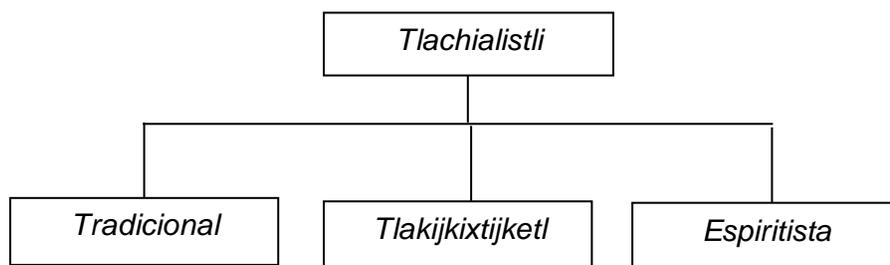
Se podría decir que esta especialidad no es propiamente originaria de los *maseualmej*, sino que, hace algunas décadas, cuando ellos comenzaron a salir de los márgenes “de su mundo conocido”, se encontraron con otros especialistas cuyas ortoprácticas se centraban en el uso de materiales como veladoras aromáticas y con nombres de santos católicos, por ejemplo, San Judas Tadeo, San Martín Caballero; o bien, con otro tipo de denominaciones como Justo

---

<sup>201</sup> Entrevista a Celia en Tecomate, noviembre de 2018.

Juez, Abrecamino, Trabajo, por nombrar algunos. Para estos especialistas, su ejecución ritual no requiere del uso de *tlatektli*, ni de ofrendas de alimentos crudos o cocidos, como en el caso de los “tradicionales”. Asimismo, también podían extraer objetos del cuerpo de los pacientes –como lo hacen los *tlakijkixtijeketl*– por esta razón, una forma de nombrarlos y distinguirlos de los dos anteriores fue el empleo del término espiritista.

Hoy en día, podemos observar un sincretismo entre las prácticas de curanderismo tradicional, con los saberes del espiritista, de hecho, una misma persona puede ejercer cada uno de estos roles en los distintos momentos en que lleva a cabo una curación de algún paciente. Esta reconfiguración de los saberes y especialidades de los *tlachianij* han recuperado el concepto de espiritista como una más de las especialidades otorgadas por el Don y se ha incorporado a los tipos de Dones que se pueden apreciar en la región de Chicontepec.



Esquema 2. Clasificación del *tlachialistli*, el Don de *Tlachixketl*. FUENTE: elaboración personal.

### 3.4.3 Los *Tetlajchiuianij*

El término se podría comprender como “que les hacen algo”, generalmente, se apunta al hecho de que se ha realizado daño –maldad– hacia alguna persona, la cual enferma o sufre de diversos problemas que pueden afectar su estabilidad. A los *Tetlajchiuianij* también se les

conoce como “brujos”, refiriéndose a que realizan actos de hechicería en contra de otras personas, generalmente esto es porque alguien paga por dichos servicios, es decir, les encarga realizar algún daño a una persona; en raras ocasiones ellos actúan de manera individual para dañar, o en su caso, realizan daños hacia el *tlachixketl* que atiende a su víctima. Entonces se lleva a cabo una suerte de confrontación de fuerzas y energías, con la intención, por un lado, del *tetlajchiuijketl* para dañar a su víctima y, por el otro, el *Tlachixketl* por tratar de curarlo y quitarle el mal. Generalmente, estos especialistas trabajan de noche y usan los lunes y viernes, pues para ellos son los días que representan mayor fuerza para ejercer su práctica.

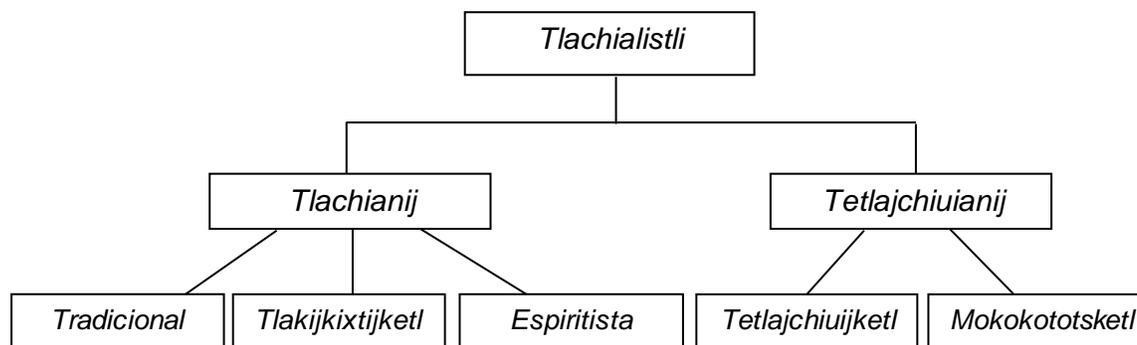
Los *tetlajchiuiianij* se clasifican en aquellos que son “brujos” y sólo se conocen como *tetlajchiuijketl*, pero existe otro al que denominan *Mokokototsketl*, ‘el que se rompe’; se nombra de esa forma ya que tiene la capacidad de removerse las piernas<sup>202</sup> temporalmente y se transforma en un ave de gran tamaño parecido a un zopilote. Este, además que sabe realizar trabajos de maldad, puede volar por los aires en busca de bebés recién nacidos o niños pequeños cuya sangre lo alimenta.

Aquí vale la pena preguntar: ¿acaso el *tetlajchiuijketl* se comprende dentro de las especialidades que poseen los *tlachiani*? En efecto, los “brujos” o *tetlajchiuiianij* también forman parte de este grupo de especialistas denominados *tlachianij*, de hecho, es una realidad que cualquier *Tlachixketl* puede llegar a conocer las formas de trabajar “con el otro”. De esta manera se le nombra al acto de realizar brujería, pues se piensa que dichas peticiones no son

---

<sup>202</sup> López Austin (1967) ha descrito a este tipo de mago con el nombre de *metzcopinquetl*, dado que se puede romper las piernas a voluntad para transformarse.

enfocadas a *Totiotsij* ‘Dios’ sino a *Seyok Totlayi*, ‘El Otro Señor’, es decir, se torna en una noción contrapuesta a Dios. Entonces, el esquema quedaría de la siguiente manera:



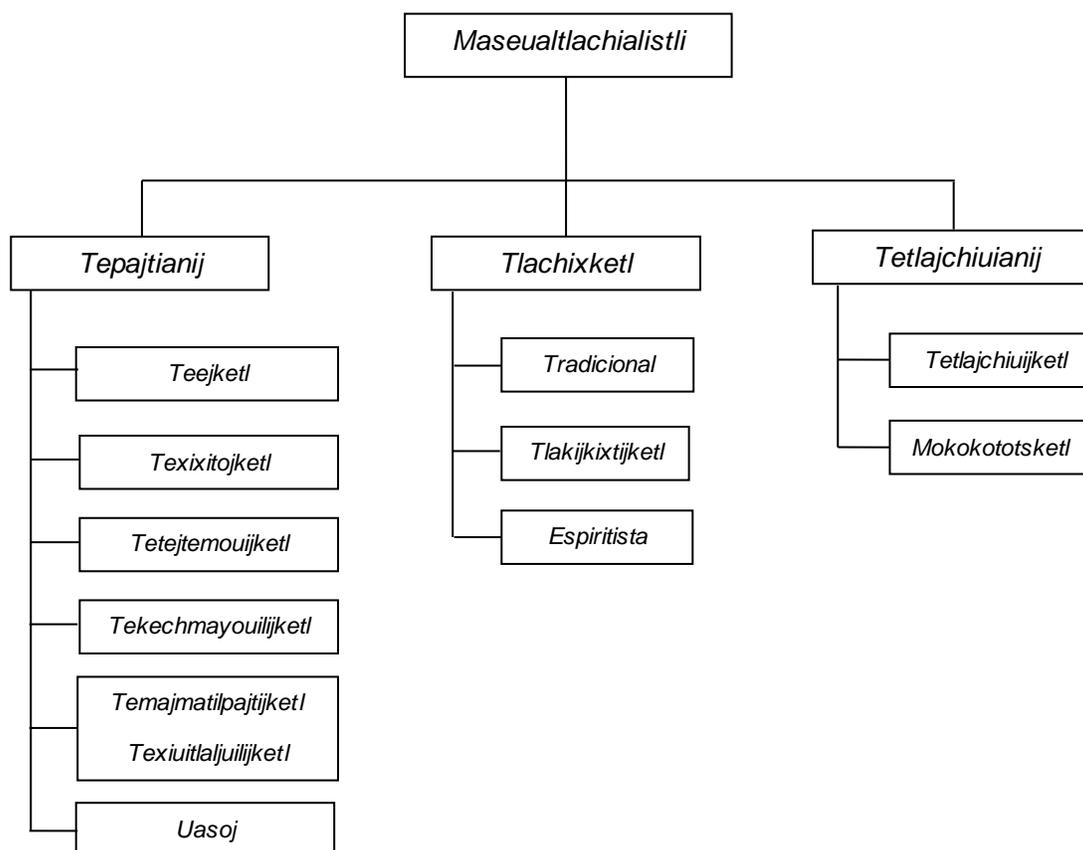
Esquema 3. Las especialidades en el *Tlachialistli*, el Don de *Tlachixketl*.

FUENTE: elaboración personal.

#### Los *Ueuejtlakamej*

Dentro del complejo de especialidades que otorga el Don, no se puede dejar fuera la figura del *Ueuejtlakatl* ‘hombre viejo’, generalmente, se le nombra así al especialista capaz de dirigir rituales de *Tlanamiktilistli* ‘casamiento’, rituales de lavamanos o *Tlamapakilistli*, pero también se le nombra de esta manera al especialista capaz de dirigir los rituales de *el costumbre*, regularmente se trata de un curandero. El concepto de hombre viejo no está relacionado directamente con la edad del individuo, es decir, no ejecuta el que es más grande en edad, sino quien tiene más años ejerciendo el trabajo curanderil y posee la experiencia para controlar a las fuerzas, hablar por toda la comunidad y apaciguar a cada una de las deidades y númenes con cada uno de los habitantes del colectivo –comunidad– que en ese momento llevan a cabo los rituales de *el costumbre*. Es decir, se trata de una persona con suficiente *chikaualistli*, alguien que posee la energía suficiente para todo el trabajo espiritual, físico y mental que se requiere en dicho ejercicio ritual.

En tal sentido, este *Tlachixketl* que ejerce de *Uuejtlakatl* es alguien que, con el ejercicio de su actividad curanderil posee maestría en cada una de las especialidades antes mencionadas. Generalmente, esta experiencia se obtiene tras años de ejercer el Don, es por ello que, en su mayoría, se trata de personas en edades superiores a los 60 años, es decir, entrados en la tercera edad. De ahí que el término se suele confundir, incluso algunos estudiosos han caído en este error al considerar que el papel de *Uuejtlakatl* recae en la persona más anciana de la comunidad, sin considerar si éste posee o no el Don. Esto es un error, pues como he mencionado, dicha investidura la otorga, precisamente, el ejercicio curanderil a través del Don. Hecha esta aclaración, el esquema queda de la siguiente manera:



Esquema 4. Especialidades del Don o *Maseualtlachialistli*. FUENTE: elaboración personal.

En tal sentido, es posible concluir que, para los *maseualmej* de Chicontepec, aún existe una gama de especialidades que son otorgadas a partir del Don. Me gustaría dejar clara una precisión que consiste en que, cada uno de estos roles o especialidades, en ocasiones son ejecutadas por una misma persona, en distintos momentos de ejecución de los saberes que le permite acceder el Don. Por ejemplo, un *Tlachixketl* puede ejercer este rol en el momento en que consulta al paciente, pero en el momento de ejecutar las ortoprácticas necesarias, puede jugar el papel de *Tepajtijketl*, *Texixitojketl*, o la especialidad que requiere el paciente para obtener la salud.

### **3.5 Kochmiktli y temiktli: el sueño entre los maseualmej**

Los *maseualmej* identifican dos conceptos relacionados con el sueño: cuando alguien tiene sueño dicen *kochmiki*, que proviene de las voces: *kochistli* ‘dormir’ y *miki* ‘muere’, que podría entenderse como “durmiendo muere”, por otro lado, cuando alguien va a ir a dormir dicen *ni kochiti*; en todas las conjugaciones de este verbo, hacen referencia a las fases del sueño como acto de morir.

El concepto *maseual* para referirse a la muerte es *mikistli* ‘muerte’<sup>203</sup>, aunque el señalamiento a la muerte es más bien una parábola para referirse a un estado temporal en el que la persona entra en una condición de trance que le permite entablar comunicaciones con deidades y númenes. La concentración es tal que, en ocasiones, lo lleva a experimentar algo que los *maseualmej* llaman *mo kochilkajki* que significa “perderse a sí mismo donde

---

<sup>203</sup> Entrevistas a Martina, Julia y Nicolasa en Tepoxteco y el Sitio, abril 2020.

duerme”, esto es cuando alguien se queda profundamente dormido que pierde la noción del tiempo.

Otro concepto es *temiktli* “*te*: acción de realizar algo; *mik(is)tli*: muerte”, nuevamente abona al concepto de una muerte metafórica; es común escuchar entre los *maseualmej* decir *ni temijki*, lo soñé; por tanto, las conjugaciones del verbo *temiktli* siempre aluden a los sueños. Esta analogía entre el sueño y la muerte no es exclusiva entre los *maseualmej*; las investigaciones de Arturo Gutiérrez (2015) comunican que entre el pueblo *Wixaritari*, existe un término usado para referirse al sueño, pero también significa muerte, su interpretación dependerá más bien del contexto en que es utilizado: “En singular puede decirse *pec+si*, se murió, o se durmió” (Gutiérrez, 2015: 6).

Para los *maseualmej*, *temiki* se refiere a “estoy soñando” o “soñé algo”, también es común escucharles decir que “han visto algo”<sup>204</sup> para indicar que soñaron. Por lo general, cuando se trata de *temiktli*, la persona “sueña” con otra(s) personas —pueden ser vivos o que ya murieron— representando acciones que se ejecutan en la cotidianidad, pero que constituyen una excusa para que los personajes que interactúan en el sueño adviertan de situaciones en las que cabe la posibilidad de que la persona que sueña, *temiktli*, se encuentre en situaciones de amenaza, riesgo o contratiempo<sup>205</sup>. Es preciso recalcar que, no todo el tiempo las personas experimentan *temiktli*, es decir, el mero acto de ir a dormir no garantiza que una persona vaya a ver algo.

---

<sup>204</sup> Entrevista Sabina en Cuahuitzil, noviembre 2020.

<sup>205</sup> Entrevista Pedro en Tepoxteco, octubre 2020.

En la tradición oral de los *maseualmej* se encuentran algunos elementos que ellos han identificado como significados de ciertos sueños, y conocerlos, puede ayudar a *tlen temiki* “el soñante” a descifrar el mensaje que tratan de comunicar mediante el sueño, por ejemplo: se dice que cuando sueñan “aguas revueltas” (lodoso) significa que tendrán dificultades/problemas; cuando se sueñan a sí mismos o a otras personas desnudas o semidesnudas o situaciones que refieren a prácticas sexuales, quiere decir que la persona en cuestión será objeto de calumnias, burlas y/o chismes que dañarán su reputación; “soñar agua clarita” o que llueve significa que “todo saldrá bien porque Dios te bendice, soñar con bebés o niños pequeños blanquitos y rubios significa que se ha presentado el espíritu del *Chikomexochitl*”<sup>206</sup>; cuando los *maseualmej* identifican en sus sueños a *Chikomexochitl*, la deidad del maíz, se cree que indica buena fortuna para el soñante, pues el espíritu del “maicito” se le acerca para bendecirlo y darle suerte en el trabajo que esté realizando. Generalmente, los “sueños” o *temiktli* son una forma para alertar sobre algún peligro o situación de la cual se tiene que poner especial cuidado.

Sin embargo, en ocasiones *tlen temiki* ‘el que sueña’ no puede descifrar lo que indican sus sueños, por lo tanto, es necesaria la intervención de un especialista o *tlachixketl*, quien por medio del *tlatemolistli* ‘lo busca’, realiza la consulta utilizando granos de maíz –el término en castellano es ‘rifa’– así puede determinar los riesgos que acechan al soñante. Es muy común que los *tlachianij* identifiquen al espíritu de algún familiar difunto como el responsable de advertir al familiar vivo de los distintos peligros que debe esquivar, tales como problemas o discusiones con la familia o con vecinos de la comunidad, chismes, envidia o

---

<sup>206</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, noviembre, 2020.

infortunios que se vaticinan mediante la rifa que lleva a cabo el *tlachixketl*. Existen otros sueños en donde los difuntos también tratan de dejar alguna enseñanza para beneficio del soñante, por ejemplo, la resolución de algún problema, la ejecución de alguna duda relacionada con el trabajo agrícola, o en ocasiones también se anuncian situaciones relacionadas con el clima, con la economía, etc.

Regresando a los conceptos *maseual* concernientes al sueño; *kochmiktli* se puede entender como “durmiendo muere”, describe un proceso de entrada al espacio onírico; el segundo, constituye en sí, un espacio dentro de *kochmiktli* en donde las personas que sueñan o ven algo, *temikij*, identifican alguna acción, un paisaje, una enseñanza, o ven a alguien<sup>207</sup>, esto es, cuando pueden ver y hablar con sus familiares u otras personas ya difuntas, éstos les entregan mensajes para ellos mismos o para otros familiares. Podemos comprender el plano onírico como un espacio delimitado, *kochmiktli*, dentro del cual se encuentra otro más restrictivo, en este último es donde ocurre la acción de *temiktli*, es decir “ver algo o alguien”.

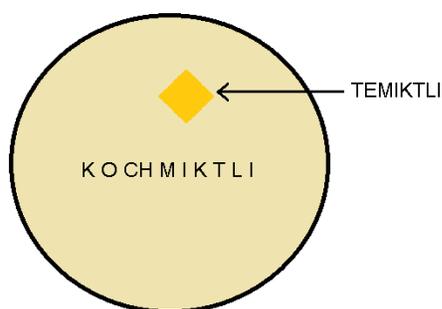


Imagen 10. Representación de los conceptos *maseual* referidos al sueño.

No existe una norma que indique los momentos específicos en que los *maseualmej* experimentan sueños, tampoco he recuperado más información al respecto, sin embargo, mis

---

<sup>207</sup> Entrevista Martina, noviembre 2020.

registros etnográficos<sup>208</sup> apuntan que los *maseualmej* experimentan *temiktli* alrededor de las primeras horas de la madrugada, de las cinco de la mañana y en adelante, que es cuando el que sueña, *tlen tekimi*, puede entablar comunicación con otras personas vivas o muertas, o bien, puede ver situaciones que lo alertan. Por el contrario, si un sueño ocurre durante la medianoche o antes de las cinco de la mañana, dicho *temiktli* estará relacionado con ‘sueños malos’, es decir, sueños desagradables que producen angustia, ansiedad, miedo o terror en la persona que soñó. A estas pesadillas se les llama *temiktli temajmatij* ‘ver lo que da miedo’ o *axkuali temiktli* ‘soñar lo que no es bueno’, se cree que este tipo de sueños son ocasionados por “seres malos” –los malos aires–, e incluso pueden provocar que el soñante experimente algún malestar o afectación, como puede ser, por ejemplo, la pérdida del *tonal* o espanto.

En tal sentido, experimentar uno u otro tipo de *temiktli* –bueno o malo– estará condicionado por la salida de *Tonati* ‘el Sol’, el astro rey que es tan importante dentro del sistema de medición del tiempo para los *maseualmej*, pues tal como configura la relación entre el sueño vaticinio<sup>209</sup> a través de *temiktli*, también va a configurar los momentos del día, del año, de los ciclos rituales y agrícolas en la cosmovisión de los *maseualmej*, como se ha anotado en el capítulo 2.

### **3.5.1 El sueño en el aprendizaje del Don**

Cuando el Don comienza a manifestarse entre quienes son poseedores, generalmente comienzan con *temiktli*; en ellos, el soñante ve cosas o personas y puede establecer

---

<sup>208</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, El Sitio y Cuahuitzil, septiembre-diciembre 2019.

<sup>209</sup> Los registros etnográficos realizados en Tepoxteco (septiembre-noviembre, 2019) han recogido la frecuencia de sueños o experiencias oníricas entre los *maseualmej* que también vaticinan situaciones que deben ser atendidas por quien las sueña, sin que los soñantes sean curanderos o ejerzan el Don.

comunicación con los *animajtsitsij*, ya sea con las almas de los difuntos, con las almas de otras personas o incluso, algunas deidades como el *Chikomexochitl*, a quien se identifica por siempre aparecer en forma de niño/niña güerito (*chipaktik*) y de cabellos rubios (*tsonkal chokoxtik*). Otras veces sueñan con ancianas que les enseñan de qué manera curar o realizar una ofrenda ritual<sup>210</sup>. Algunos testimonios recuperados en Tepoxteco y El Sitio, dan cuenta de sueños recurrentes durante la adolescencia, en donde los soñantes se encontraban con personas que les mostraban de qué manera iban a curar:

Yo soñaba que iba volando, pasaba los cerros y se veían bien lejos, y volaba y volaba hasta que muchas veces llegué a la orilla de un camino donde había una entrada y [había] muchos señores [vestidos] de calzón [de manta], muchas veces no me dejaron entrar, nomás decían que le van avisar al Amo (...) después de muchas vueltas, ya me dejaron entrar y fui a una casa como de un hacendado, tenía muchos sirvientes ese patrón y cuando ya me recibió me llamó por mi nombre y me invitó a sentarme a comer en su mesa, yo pensaba ‘cómo un hombre rico me invita a mí a comer en su mesa y soy bien pobre’, y es que usted no me va creer, ese señor se veía que estaba [era] rico, muy rico, me dijo que se llama Alan Kardec, yo ni sabía quién era Alan Kardec, pero ese señor me dijo que todos le decían “el Amo”, y que el me invitaba porque yo tenía mi Don y decía que iba a ser curandera, y que todo lo que iba lograr yo, mi casa, mis hijos sus estudios, todo lo iba sacar de mi trabajo de curandera, yo pensé que ¡cómo cree!, si yo ya tengo un trabajo (...) pero vea usted que muchos años después si se cumplió, siempre que tengo una dificultad de dinero, siempre Diosito me manda algún paciente y con ese dinerito que me llega no me muero de hambre<sup>211</sup>.

En el ejemplo anterior se menciona una acción que será muy recurrente entre las personas que tienen el Don, que consiste en el hecho de “soñar que vuelan”, lo cual, según los *tlachianij*, corresponde a una cualidad de los portadores del Don, pues es el momento en que el *tonal* sale del cuerpo y se va a otros lugares a buscar energía vital, asimismo, va a experimentar nuevas cosas, a encontrarse con otros *animajtsitsij* que le comparten

---

<sup>210</sup> Esto es más recurrente una vez que el portador del Don es identificado y/o después de realizar el ritual de iniciación o *moueyipajtia*.

<sup>211</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, noviembre 2019.

conocimientos, los cuales va acumulando en su cerebro y en su memoria, para así poder aprender bien su Don y ejercerlo en favor de los que necesitan la ayuda.

Otros *tlachianij* manifiestan haber “soñado” con alguna deidad católica que les dijo que tenían el Don y les dio instrucciones para comenzar a aprenderlo; es el caso de Doña Tomasa, *Tlachixketl* octogenaria que vive en la comunidad de El Sitio, ella recuerda haber soñado a la Virgen de Guadalupe:

*Na ni temijki Tonantsi Guadalupe, ni kitak yejyektsi moyoyontijtok ika ikechtlay uan ikuej kuauenchotik yejyektsij pepetlaka, moxiljuijtok ueueyak itrensaj uan motlaljuiltok ipipilol kense tlen tojuantij, Tonantsij nechijli ma amo ni mo kueso, pampa na ayoknipia nonana, nechijli: –“ta ti tekitis konetsij, pampa ti ualika tlachialistli”, na komo ni siuapil axnichiuua kuentaj, pero miyak ueltaj kejnopa nechnojnotski nopa Tonantsij, teipa ni kilkajki, asta miak xiuitl panoto, asta kema ni tlaasitoya sampa pejki ni temiki, teipa pejki ni mokokoua, ni kitato se tlachixketl nechijlia kitlniualika tlachialis, kiijtojki nopa tokompa ya moneki ma nimopajti para ni kaxanis, makuaj ya elki para ni mo xitlajki asta namaj nojua ni tlachixtok.*

Yo soñé a la Virgen de Guadalupe, la vi bien bonita se ha cambiado, con su blusa bordada y su nagua color de rosa bien brillante, se ha peinado con sus trenzas largas y se ha puesto sus aretes como los de nosotros, la Virgen me dijo que no me ponga triste, porque yo ya no tenía [acababa de perder] a mi mamá (sic) me dice: –“tú vas a trabajar niña, porque tienes tu Don”, como yo era chamaca no le hice caso, pero muchas veces así me habló la Virgen, luego lo olvidé, hasta que pasó muchos años, hasta cuando yo ya me había casado otra vez lo empecé a soñar, luego me empecé a enfermar, fui a ver a un curandero y me dice que según yo traigo el Don, dijo ese señor que se necesita que yo me cure en grande para me voy a componer, pues así me tuve que hacer para ponerme a mano y hasta ahora estoy viva<sup>212</sup>.

Lo anterior evidencia que, por medio del sueño, los *maseualmej* portadores del Don son capaces de anticipar algunas situaciones que ocurrirán en su vida o de sus parientes, además de entablar comunicación con las deidades. Lo que aquí interesa es el desarrollo de las almas, *tonal*, de los portadores del Don, y la información recuperada en el trabajo de campo revela que los *maseualmej* interpretan en el ritual *moueyipajtia* ‘curación en grande’

---

<sup>212</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, octubre 2019.

una especie de nacimiento simbólico, nace una nueva alma (*tonal*) del futuro especialista. Al tratarse de una nueva alma, los primeros pasos de la ejecución del Don serán torpes, hasta que poco a poco su *tonal* empiece a aprender e irá creciendo, sin embargo, dado que el cuerpo del iniciado está en su fase de adulto (40-50 años aproximadamente), las edades del *tonal* y de los cuerpos no van a coincidir, es decir, habrá desfase; de ahí que cuando los cuerpos de los *tlachianij* llegan a ser adultos mayores (más de 60 años), las almas de éstos se corresponden a lo que sería equivalente a la niñez, por lo que necesitan constantemente de estar ejecutando su Don para adquirir conocimiento, requiriendo la supervisión constante de otro *tlachixketl* más experimentado.

Cuando los cuerpos se ubican en edad octogenaria, sus almas se encuentran en plena juventud, es así que son almas más fuertes y poderosas espiritualmente, es tan grande su fuerza que son capaces de dirigir los rituales colectivos relacionados con “el costumbre”, ya que tienen la fuerza para “hablar” por toda una comunidad o región. Aquí se les conoce como *Ueuejtlakamej*; los cuales tienen el poder del *ueuetlajtoli* o “lenguaje de los viejos”<sup>213</sup>.

Cabe aclarar que, para los *maseualmej*, el hecho de ser anciano no implica necesariamente que pueda ser capaz de dirigir los rituales relacionados con “el costumbre”, su condición de *Ueuejtlakatl* lo determina el hecho de ser portador y ejecutor de su Don. Otra precisión importante es el hecho de que dicha actividad no es exclusiva de los varones; existen mujeres que también portan y ejercen el Don, lo mismo que el conocimiento, la experiencia y fuerza necesarias para dirigir “el costumbre”. A estas personas octogenarias las

---

<sup>213</sup> Trabajo de campo en Tepoxteco, El Sitio, Cuahuitzil y Chalacuaco; diciembre de 2020.

llaman *Ueuejsiuatl* literalmente “mujer viejo”. Un apunte interesante es que aquí se mantiene la raíz *Ueue* o *ueuentzi* que significa “viejo” y no se utiliza el término *ilamatsij* que significa “vieja, anciana”. Es posible que se trate de una suerte de investidura que concierne a los especialistas, es decir, cuando los *maseualmej* nombran *Ueue*, o *ueuentzi*, no se están refiriendo al sexo ni a la edad del especialista; más bien es un término reverencial para indicar que se trata de un “ancestro”. Cabe recordar que en los mitos de origen se habla de los ancestros que sobrevivieron y posteriormente fueron cambiados, *kinkuapkej*, luego originarían a los humanos que habitan la quinta era. Es decir, el término *Ueuej* indica una categoría que relaciona el tiempo más antiguo que los *maseualmej* denominan *uajkapatl* ‘más viejo’ o ‘antiguo’.

Hasta aquí se han presentado las nociones más importantes acerca de la conformación del cuerpo –en un sentido integral que incluye la concepción de persona– en la visión de los *maseualmej*, lo cual es indispensable para comprender las particularidades de los procesos de curación o ejecución del Don que se verán a continuación.

### **3.6 *Chikaualistli*: la fuerza y las repercusiones de su ausencia**

Entre los *maseualmej* de Chicontepec, una noción importante que se relaciona con los distintos ámbitos concernientes a la salud es el concepto de *chikaualistli* que se puede entender como la ‘fuerza vital’, es decir, una fuerza necesaria para la existencia. Se trata de un componente de energía que reafirma la seguridad para la vida terrenal. Dicho concepto se encuentra intrínsecamente relacionado con la alimentación –en cuya base se encuentra el maíz–, pues el hecho de nutrirse da como resultado la obtención de tal fuerza y, en

consecuencia, la buena salud<sup>214</sup>. En este asunto de nutrirse, el maíz es un elemento trascendental en las culturas de la Huasteca, y su importancia va más allá de la comida, pues consiste en un ser cuyo papeles muy significativo dentro de la ritualidad indígena nahua. Los *maseualmej* se refieren a él como *Chikomexochitl*, cuya figura se transforma en distintos momentos para volverse persona, deidad, vegetal o alimento.

La importancia de *chikaualistli* reside en que le otorga energía a los cuerpos, la cual es necesaria para resistir y tener una vida productiva en *Tlaltipaktli* ‘la tierra’. Digamos que la fuerza es un componente indispensable en el cuerpo para tener vida, para llegar a ser persona. Los *maseualmej* de Tepoxteco consideran que, al nacer, los bebés traen consigo tres entidades anímicas: el *tonali*, que relacionan con el espíritu –y que se conforma de uno cuya naturaleza es caliente y otra de naturaleza fría– el cual se aloja en la cabeza y es el responsable de la inteligencia y la “suerte”, la cual, para los *maseualmej* se entiende como una misión en la vida, es decir, el destino. Según los participantes en esta investigación, cada *maseuali* posee una suerte, una misión en *Tlaltipaktli*, por la cual ha venido al mundo, “y mientras no lo cumple, no se puede morir y si se muere, por eso sufre”<sup>215</sup>. Otra entidad es *ijyotl*, de acuerdo con los datos obtenidos de los participantes, se considera el “aire caliente que sale del cuerpo”, es decir, el soplo necesario para respirar y estar vivo. Esta entidad habita en *elchikij* ‘tórax’, y su fuerza se relaciona con *tsotsoltik* ‘pulmones’, *eltapachtli* ‘hígado’, y *chichijka* ‘vesícula biliar’. La tercera entidad anímica es responsable de otorgarle al cuerpo la fuerza,

---

<sup>214</sup> Cabe recordar que el concepto de salud no se entiende de la misma forma que en occidente, entre los núcleos de pensamiento indígenas se interpreta como un desequilibrio.

<sup>215</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, noviembre 2019.

el calor y el movimiento necesarios para que exista vida, a este lo denominan *yoli* y se localiza en el corazón<sup>216</sup>.

A pesar de que los cuerpos nacen con dichas entidades anímicas, un elemento importante que le otorgará personalidad<sup>217</sup>, será el *chikaualistli*, éste se adquiere al mismo tiempo que la persona crece y se desarrolla, asimismo, también se relaciona con el proceso de sociabilización y con el entorno. Dicho de otro modo, se adquiere por el “proceso temporal” o “resultado de la existencia” (Acosta, 2013: 117). Es así como *chikaualistli* no se logra a nivel individual, pues una característica para obtenerlo se encuentra en la ejecución de los rituales, los cuales siempre tendrán que ser de carácter colectivo, no importando si éstos son ejecutados a nivel comunitario –por ejemplo, cuando se convocan en el *xochikali*– o de manera familiar cuando son realizados en un domicilio particular, “es una fuerza que se logra entre todos”<sup>218</sup>.

La ausencia de *chikaualistli* puede manifestarse de diferentes maneras en el cuerpo “de las personas”, por ejemplo, se puede traducir en diversos malestares físicos y emocionales. La *tlachixketl* Sabina menciona que, en ocasiones la persona “se enferma y no se halla con nada, se pone débil, no come, o su cuerpo se empieza como a secar”<sup>219</sup>, es decir, decae el ánimo de la persona, lo que ocasiona falta de apetito y el consecuente

---

<sup>216</sup> En el capítulo 3 se explica con mayor detalle la composición del cuerpo, así como las entidades anímicas que habitan en él.

<sup>217</sup> De acuerdo con Patricia Gallardo (2019), la noción de persona se concibe “como una prolongación del cuerpo, es un sistema en el cual todo está comunicado a través de sustancias que circulan de los pies a la cabeza llevando vida y fuerza a todos los órganos; si estas sustancias se separan de la persona y del cuerpo, se detiene la vida. De esta forma, los seres humanos se encuentran habitados por energías que fluyen y les dan vida; estas sustancias están contenidas en el cuerpo humano, donde se ubica el ser, la conciencia, los sueños, el conocimiento y el pensamiento” (Gallardo, 2019: 62).

<sup>218</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, noviembre de 2020.

<sup>219</sup> Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, noviembre de 2020.

adelgazamiento por pérdida de peso. Lo más común es acudir a la clínica de salud sin que el médico encuentre señales de enfermedad, generalmente se le recetan vitaminas o algún suplemento alimenticio que, en la mayoría de los casos, no ayudan al organismo.

Otras veces se recurre a estrategias para recuperar el ánimo por la vida a partir del conocimiento familiar en torno a la preparación de ciertos alimentos que ayudan a recobrar el ánimo. Por lo general, se trata de una dieta basada en alimentos blandos que pueden ser caldos de pollo, verduras y/o maíz en forma de tortillas, tamales o atole; otras semillas que también se consumen en forma de atole son las del cilantro o de girasol. Estos alimentos son ingeridos por el enfermo para recuperar la salud, aunque a veces no es suficiente para que el individuo recupere la fuerza, es aquí cuando se recurre a la práctica médica de los *tlachianij*.

En ocasiones acude el enfermo o algún familiar para realizar la consulta y conocer los motivos de su enfermedad, por medio de la rifa<sup>220</sup>; es decir, el *tlachixketl* consulta con granos de maíz y revela la causa, ésta puede ir desde *temajmatili* ‘susto’ o conflictos con algún miembro de la comunidad, envidia o por los *tlasolejekamej* ‘malos aires’. Una vez descifrada la causa, al *tlachixketl* también le es revelado lo que se necesita “para desbaratar la enfermedad”<sup>221</sup>, usualmente se realizan curaciones rituales de las cuales hablaremos más adelante.

---

<sup>220</sup> Sandstrom (2010) explica que la *rifa* consiste en adivinación por medio de granos de maíz que se avientan sobre una superficie plana que puede ser una mesa o el fondo de un cuartillo; dependiendo de la colocación de los granos de maíz, el *tlachixketl* interpreta la acción y resuelve la pregunta solicitada por el paciente. Por otro lado, Leopoldo Trejo (2013: 88) expone que no se trata de un ejercicio de predicción futura, sino una *consulta* sumamente especial a uno de los principales númenes de los nahuas: el maíz, por lo que es necesario un saber especial para leer las indicaciones que *Chikomexochitl* escribirá sobre la superficie en que se vierte.

<sup>221</sup> Entrevistas en Tepoxteco, Cuahuitzil y El Sitio, septiembre-noviembre 2020.

Uno de los aspectos más importantes para obtener la fuerza vital o *chikaualistli* se encuentra en la comida, específicamente en el consumo de maíz, alimento que podríamos decir, es el sustento básico de toda la civilización mesoamericana (Broda, 2001; TV UNAM, 2021). De ahí la asociación entre el crecimiento y fortaleza del maíz con el de los humanos:

La vida campesina es cíclica, sujeta al retorno de las estaciones, las actividades agrarias y las fiestas del barrio, del pueblo y de la región. Donde todavía funcionan estas costumbres en México, ellas son el cúmulo de una tradición de siglos, de milenios. A los que participan puntualmente en los ritos, cumpliendo con sus obligaciones y tareas en el proceso de trabajo que implica el ritual, esta participación les confiere un sentimiento de pertenencia, una razón de ser y la convicción de desempeñar un papel útil dentro de la comunidad (Broda, 2001: 228).

El maíz y la milpa son el eje rector en la cosmovisión de los *maseualmej*: esta relación entre la comida y la salud, y su vínculo con la enfermedad, es lo que motiva a los pueblos a poner especial énfasis a la ritualidad como un modo de equilibrar el cosmos, lo cual implica consecuentemente, vivir en armonía.

Johannes Neurath (2002) explica que, entre los *wixarika*<sup>222</sup>, por ejemplo, “los maíces y los niños se cosechan juntos” en una fiesta que celebran en octubre y la llaman “fiesta de nuestra madre”. En dicha celebración se cosechan juntos –en unidad– los niños recién nacidos, los elotes y las calabazas. Sin embargo, los elotes y las calabazas sí hacen bien la fiesta, pues, a diferencia de los niños, los primeros no se quedan dormidos, con lo cual dejan de ser personas y se convierten en ancestros o Dioses, por lo que después ya se pueden comer:

En la lógica amerindia, comer los elotes sin hacer esa fiesta sería canibalismo, entonces, la fiesta es para separar el alimento de los humanos, para que unos puedan comer el otro, pero implica también que los humanos somos como más lentos en aprender, por eso como adultos tenemos que seguir haciendo fiestas y otros rituales para terminar lo que de niños no pudimos hacer (TV UNAM, 2021: min 27: 58-29:30).

---

<sup>222</sup> Autodenominación del pueblo indígena Huichol asentados en la región del Gran Nayar.

Un proceso similar ocurre para el caso de los *maseualmej*, donde el maíz sufre procesos de metamorfosis en su celebración ritual, pues se recolectan las mazorcas en la milpa y son llevadas en canastos hasta el lugar donde se lleva a cabo el ritual denominado *elotlamanalistli* o “la fiesta de los elotes”. Por lo general, se realiza en septiembre, se trata de una actividad colectiva que se acostumbra a realizar en el *xochikali*. Si la comunidad no dispone de esta ‘casa de la flor’, se destina un domicilio particular donde se reúnen los vecinos de la comunidad para, entre todos, juntar las cosas que se van a ocupar, así también llevan sus mazorcas y matacañas para efectuar el ritual. En un primer momento, la mazorca tierna, o *elotsij*, es traída de la milpa y se considera como un vegetal, pero una vez que llega a la “casa de costumbre”, es humanizado a través de un ritual cuya preparación lleva distintas fases y diversos elementos. En aquella práctica destacan el uso de los recortes en papel que llaman *tlatektli* o ‘muñecos’, estos son elaborados por especialistas que tienen el Don y el conocimiento para “hablar con las potencias y conocer cómo representar a cada una de las fuerzas, qué colores recortar, etcétera” (Gallardo y Galinier, 2015: 318). Posterior a ello, el maíz es deificado, ya en esta condición, se les contenta, se les alimenta, se les baila y se les dedican sones especiales, composiciones especiales a *Chikomexochitl*. Después, las mazorcas se desbaratan y se preparan tamales, se cocinan y son ingeridos posteriormente por la comunidad que asiste al ritual, esto da fortaleza al cuerpo y también otorga *chikaualistli*. El consumo de alimentos derivados del maíz ritualizado permite alcanzar la fuerza vital adecuada.

Ahora bien, en el caso de los niños se considera que aún no son personas, dado que por su corta edad no han consumido suficiente maíz, a ellos se les coloca en una pila de mazorcas tiernas, para así dotarles de fuerza. Son incorporados a la sociedad a través de una

ceremonia que se denomina *pejpentli*, “recoger”, dicha ceremonia se asemeja a una curación ritual, sin embargo, dado que la intención es incorporar a los niños como personas, para que la sociedad y las deidades los conozcan, no se puede considerar que se trata de una curación. Se podría hablar de un ritual en que, simbólicamente, los niños son incorporados a la sociedad *maseual* y se les otorga la fortaleza necesaria para incorporarse en el mundo, ser productivo y participar activamente en la comunidad de los humanos como de las deidades. Para Víctor Turner (1980) las celebraciones rituales forman parte de procesos sociales más amplios, dado que encierran significados y propósitos extensos que los actores sociales no son capaces de explicitar en muchas ocasiones. En este sentido, en nuestro caso, el hecho de colocar a los infantes y a las mazorcas de maíz como una unidad, recupera un símbolo muy importante, pues representa la correspondencia entre el espíritu de *Chikomexochitl* y los niños, los mismos que, en el futuro cercano se convertirán en miembros activos de la sociedad. Los niños deberán ser cuidadores y responsables de seguir cultivando el maíz; serán quienes llevarán a cabo las ceremonias rituales de *el costumbre* a manera de comunión, de esta manera, se asegura la unidad de la comunidad en el alcance del *chikaualistli*.

### **3.6.1 *Chikomexochitl* y su relación con *chikaualistli***

Son muchos los relatos que narran el origen del maíz en gran parte de la Huasteca, las recopilaciones de Van't Hooft y Cerda (2003: 23-56) y Van't Hooft (2008: 53-60), lo mismo que los relatos que recuperamos en el trabajo de campo durante agosto a diciembre de 2019 dan cuenta de ello. Si bien, encontramos ligeras variaciones, coinciden en el nacimiento mágico de un niño cuyos rasgos distintivos son la piel blanca, es güerito y de cabello

*chocoyo*<sup>223</sup>. Su abuela, una *tsitsimitl*<sup>224</sup>, lo desprecia e intenta matarlo constantemente obligándole a realizar diversos encargos, finalmente, consigue asesinarlo y entierra su cuerpo cerca de un río, es ahí donde brota la primera planta de maíz.

Cuando regresa de la muerte, *Chikomexochitl* –cuyo nombre se traduce como ‘Siete Flor’– le cuenta a su madre que su abuela lo asesinó, ésta le pide perdón, disculpa que el niño acepta y se va, no sin antes dejarles a los hombres una mazorca de maíz y pedirles que la cuiden y le hagan su casa, la adoren y le coloquen ofrendas de comida y son<sup>225</sup>; debido a esto último los nahuas explican el origen de *el costumbre*.

En lo que respecta a su nombre, ‘*chikome*’, “siete” y ‘*xochitl*’, “flor”, nos remite a pensar en un nombre calendárico de tiempos prehispánicos. Para los pueblos nahuas de esa época, el número siete era símbolo de la semilla, la abundancia, la perfección y la ofrenda; por otro lado, la flor significaba lo bueno, la creación, amor, hermosura, belleza y sabiduría, podríamos decir, el arte. De ahí que, en la actualidad, esta palabra se sigue relacionando con todas las manifestaciones de la creación más bella hecha por la humanidad, por ejemplo, el *xochitlajtoli*, ‘discurso florido’, *xochimantli*, ‘manos (ramilletes) de flores’, *xochiojtli*, ‘camino de flores’, de la sabiduría, *xochimekatl*, ‘lazo de flores’, que es el canal de comunicación con las deidades, entre otras muchas expresiones para denotar belleza, sabiduría, etc.

---

<sup>223</sup> *Chokoxtik*, que es amarillento, rubio.

<sup>224</sup> Anciana que se alimentaba de la sangre de los recién nacidos. En la región de estudio se le conoce como *mokokototsketl*, ‘el que se despedaza a sí mismo’.

<sup>225</sup> Música ritual.

Así, el niño *Chikomexochitl* destaca por reunir varias de estas cualidades, especialmente, la inteligencia, dado que se dice que era un niño “muy listo” (Van’t Hooft, 2008: 53). Por esta razón, al maíz se le trata como persona en determinados momentos de la ejecución ritual. En la cotidianidad de los *maseualmej*, también se busca en todo momento ‘tratar bien’ a *Chikomexochitl*, desde cuidar la milpa, llevar a cabo de la mejor forma el proceso de nixtamalización y la elaboración de tortillas, por mencionar algunos. La idea que se tiene es que no se debe desperdiciar ni a la mazorca, ni al grano, masa o tortilla. Esto es importante, pues dicen los abuelos que, si lo hacen, *Chikomexochitl* se pone triste y se va, esto genera hambruna entre la gente y poco a poco mueren<sup>226</sup>.

La obra de Leopoldo Trejo (2014: 84) menciona que uno de los mitos relacionados con el cerro *Postektli* explica cómo las semillas de maíz abandonaron las comunidades, provocando una hambruna que hizo que el Trueno, siervo de la Sirena, quebrara el cerro en siete partes, y con ello liberó el sagrado alimento, este mismo hecho dio origen a las variedades de mazorcas propias en la región. Otros mitos relacionan también al maíz como fuente del origen del hombre. Aquello ocurrió luego de las cuatro eras en las cuales los Dioses fracasaron en el intento de poblar la tierra con personas hechas de distintos materiales como la arcilla, de vegetales o corteza de árboles. En la quinta era las deidades optaron por conformar a las personas con maíz, para ello elaboraron masa y con ella modelaron las primeras figuras humanas de un hombre y una mujer<sup>227</sup>. De esta manera los *maseualmej* explican la relación entre el maíz y el cuerpo de las personas y, al consumir alimentos derivados del maíz, éste se convierte en “nuestra carne” o *to nakayo* y “nuestra sangre” o *to*

---

<sup>226</sup> Entrevistas en Tepoxteco y el Sitio, septiembre 2019.

<sup>227</sup> Para profundizar en este aspecto se puede consultar la obra de Gómez (2003).

*eso* (Gómez Martínez, 2003). Con ello, se otorga gran parte de sus cualidades al cuerpo de las personas, precisamente para que puedan tener la inteligencia, la fuerza, o más bien, para adquirir la condición de “estar vivo” y ser personas.

Para los *maseualmej* es un hecho que el maíz se convierte en el cuerpo y la sangre de las personas, así las cualidades de Siete Flor son absorbidas por quien las consume. De tal manera los hombres y mujeres obtienen cualidades como la hermosura, amor, belleza, pero, sobre todo, la sabiduría, pues recordemos que de *Chikomexochitl*, el mito nos dice que se trataba de un niño “muy listo”. Su inteligencia, luego de ser consumida por los humanos, les otorga cierta capacidad creadora con la que se esperase aproveche el entorno y así *machamani*, ‘que crezca, se desarrolle’. En ocasiones este concepto se relaciona con la idea de “dar frutos”. Cuando los *maseualmej* se refieren a que las personas “den frutos”, quieren decir que sean respetuosas con la naturaleza y con los seres, que aprovechen los recursos para fortalecer a la comunidad y ayudarse mutuamente, al mismo tiempo, ser agradecidos con las deidades a través de la ritualidad.

Para el caso de ciertos cuerpos, me refiero específicamente, aquellos que son portadores de un Don, esta inteligencia se ve multiplicada paulatinamente a medida que van ejerciendo el Don en cuestión. En las historias de vida recuperadas en la Huasteca durante el trabajo de campo, se relataron frecuentemente los sueños con *Chikomexochitl*, a quien describen como un niño pequeño o bebé güerito<sup>228</sup> y de pelo rubio, este infante se les acerca y los busca para que lo cuiden como si fuera su propio hijo. Una de las manifestaciones claras

---

<sup>228</sup> De tez blanca.

de la inteligencia otorgada es que, después de su iniciación, los *tlachianij* comienzan a practicar la “rifa”, es decir, la consulta de los pacientes por medio de granos de maíz. Generalmente utilizan 21 granos, usan además piedra alumbre, cuarzos o algún otro material que representa la “fuerza” y algunas monedas que han obsequiado los pacientes. Algunos *tlachianij* colocan también un crucifijo. De esta manera, *Chikomexochitl* les otorga la inteligencia para poder manipular el espacio-tiempo en la lectura de los granos de maíz (ver foto 12).



Foto 12. La “rifa” es la técnica con la que los *tlachianij* consultan al paciente.

FUENTE: archivo personal de Martha Morales, 2021.

Un testimonio recuperado en Tepoxteco por la *Tlachixketl* Martina indica lo siguiente respecto a la “rifa”:

*Tlachixketl* Martina: Yo cuando hablo con mis maicitos ellos me entienden y me responden, es que el *Chikomexochitl* son como personitas, y cuando les pregunto algo, ellos me

responden y me muestran... Si un paciente viene a consultarse, yo le digo lo que sale ahí, lo que me muestran y puede ser pasado presente y futuro.

Martha Morales: ¿Se puede saber si lo que sale es pasado, presente o futuro?

TM: Es que eso yo no lo sé, porque ahí no dice, solo muestra, y yo le digo a la persona lo que veo, y si ya pasó, el paciente me dice “no es que esto ya pasó, es que esto fue así y todo”, si todavía no ha pasado, entonces le digo para que se prevenga porque puede pasar en cuestión de días, si es algo más grave pues es cuando se les recomienda curarse, así se corta todo lo mal que se viene.

MM: ¿Cuánto tiempo tarda la consulta?

TM: No se puede decir, casi siempre me tardo de media hora o hasta una hora.

MM: ¿Por qué o de qué depende?

TM: Ah porque depende mucho de como viene la persona, a veces si el paciente viene muy mal, trae muchos problemas o porque lo que trae ya viene de años, entonces le pregunto a *Chikomexochitl* y no se para, nomás dice y dice y dice y salen otras cosas que no estoy preguntando, es porque tiene urgencia de mostrar cómo le han hecho a la persona, yo lo que hago ahí es cambiar mi pregunta y preguntarle “verdad que esta persona si se va componer, verdad que tú me vas ayudar a decirme cómo se va cortar?” y a veces todavía tarda para se va parar, y mientras que no se para yo tengo que seguir preguntando porque no puedo dejar a medias<sup>229</sup>.

Lo expuesto anteriormente hace suponer que, en determinados cuerpos, como en este caso de los *tlachianij*, el consumo de maíz, además de otorgarles –por así decirlo– inteligencia superior al resto de los humanos, se lleva también una suerte de fusión, en donde el cuerpo del *tlachixketl* es también morada para *Chikomexochitl*, al menos de manera temporal, en el momento en que el *tlachixketl* ejecuta su Don.

En el siguiente capítulo, se abordarán los detalles sobre estos procesos curativos, así como el camino que recorren los portadores del Don a lo largo de su vida y de su ejercicio como *tlachianij*.

---

<sup>229</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, octubre de 2020.

#### Capítulo 4. El camino del Don entre los *maseualmej* de Chicontepec

Para alcanzar una comprensión profunda sobre el camino que recorren los portadores del Don hasta convertirse en *tlachianij*, es necesario hacer algunas precisiones. Para los nahuas –lo mismo que en la mayoría de los pueblos indígenas– el concepto de salud-enfermedad se encuentra vinculado a procesos de equilibrio o desequilibrio del universo. Es decir, cuando existe armonía o equilibrio en el cosmos se dice que todo “está bien”, que hay salud tanto en las personas, como en la naturaleza. Por el contrario, el desequilibrio en el universo produce desórdenes en la vida de las personas y en su entorno, lo cual puede entenderse como un estado de enfermedad. Es por ello que este tipo de situaciones se debe atender con especial cuidado, y el encargado de ayudar en la restauración del equilibrio es, ineludiblemente, un *tlachixketl* cuyo conocimiento involucra tres saberes: “saber ver, saber soñar y saber hablar”. Este corpus de conocimiento “conforman un saber-hacer, cuya implicación inmediata es poder-hacer” (Romero, 2015: 220). Ello lo capacita para ser el especialista ritual que se encarga de entablar comunicación con las deidades en nombre de los afectados<sup>230</sup>.

En el caso de los *maseualmej* de Tepoxteco, estabilizar el cosmos implica una relación recíproca con el mundo sagrado, para ello se tiene que buscar el equilibrio, es decir, una suerte de benevolencia que permita vivir en armonía con las deidades y númenes. Y es que las prácticas médicas y curativas que los nahuas efectúan “se encuentran relacionadas con las fuerzas espirituales, el alma, la enfermedad, la salud y *el costumbre* (...) y por consiguiente del sistema cosmológico y religioso” (Gallardo, 2008: 11). Es así como el

---

<sup>230</sup> He preferido llamar “a afectados” y no “sujetos”, dado que, en ocasiones, el paciente no siempre es una persona, a veces los animales domésticos, la casa o la milpa pueden ser víctimas de enfermedades por motivos de algún desequilibrio.

especialista tiene el conocimiento para detectar el tipo de ortoprácticas<sup>231</sup> más adecuadas para atender la enfermedad del paciente, mismas que irán en función del tipo de desequilibrio que perturba al paciente, desde una limpia sencilla con huevos y rollos de hierbas, hasta una curación en grande<sup>232</sup>.

Cuando se interrumpe el equilibrio del cosmos se produce enfermedad, pero también cuando hay desorden interno y externo del cuerpo y de la mente, cuando hay perturbación entre el frío y calor, entre el individuo y su entorno natural y social<sup>233</sup>. Todo esto puede provocar que alguien enferme, *kokoxketl*, por lo cual se buscará la armonía social, “aspecto fundamental en el equilibrio del ser humano: conflictos, riñas, envidias y enfrentamientos, también son fuente de padecimientos y enfermedad” (Guerrero, 2011: 70); en todo caso, se busca estabilizar el cosmos a partir del trabajo ritual del *tlachixketl*.

Los conocimientos que poseen los *tlachianij* son de gran importancia para restablecer el orden y las buenas relaciones de reciprocidad con los seres existentes. En la praxis del *tlachixketl* se ve manifestado el saber-hacer, que es posible gracias a su Don, pues solo de este modo puede ostentar el *tlachialistli* ‘videncia’, que le permite ver y saber lo que otros ignoran; así obtiene el conocimiento necesario para “mantener las relaciones de intercambio mutuo entre los seres humanos y las divinidades y restablecer el orden de la reciprocidad cuando éste ha sido trastocado (Fagetti, 2015: 9).

---

<sup>231</sup> De acuerdo con Mancini (2008: 7) entendemos por ortoprácticas las formas de prácticas transformadoras cuya eficacia está subordinada al respeto de exigencias de procedimiento precisas y definidas previamente.

<sup>232</sup> Los especialistas y la gente de las comunidades nombran en español “curación en grande” a la que se ejecuta para ofrendar al cerro, deidades y númenes, de manera similar a las fases de *el costumbre*, en tanto que se nombra *moueyipajtia* al conjunto de fases relacionadas con el ritual de iniciación de un/a curandero/ neófito.

<sup>233</sup> La socialidad entre los *maseualmej* no es exclusivamente entre las personas, sino también con las deidades y con el medio natural.

En el sentido más estricto entre el binomio salud-equilibrio, vale la pena recuperar la definición de la Organización Mundial de la Salud (por sus siglas OMS), que dice a la letra: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 2022). La definición nos parece afín con los objetivos que persiguen los *tlachianij* en su praxis terapéutica para reestablecer el equilibrio, cuando las personas han sido afectadas por alguna fuerza negativa<sup>234</sup> que altera el equilibrio en su mente-cuerpo, *tonal-tlakayo*, por consiguiente, padece alguna enfermedad. De esta manera, los *tlachianij* dedican su fuerza y sabiduría para armonizar las relaciones equilibrando los ámbitos del cosmos entre el cielo, el inframundo y la parte media que es *Tlaltipaktli* o la estructura terrestre.

#### **4.1 El Don para los *tlachianij***

¿Por qué yo? Yo ya tengo un trabajo, ¿por qué debo de “trabajar” el Don?... Ésta y otras preguntas surgen en el interior de una persona a quien le es detectado el Don por vez primera. En la mayoría de los casos, este descubrimiento viene a partir de la identificación hecha por un *Tlachixketl*, cuya experiencia es amplia en el ejercicio curanderil. El Don surge en momentos de gran tensión emocional, o en situaciones de enfermedad que no puede ser sanada por ningún médico, hasta que llegan a ser atendidos por un *tlachixketl* y se revela la causa de esta: el enfermo está siendo castigado porque trae el Don y no lo ejerce. Para sanar, debe trabajar.

---

<sup>234</sup> Puede ser desde alguna mala acción con las deidades o seres, por los malos aires o *ejekamej*, o a causa de la envidia.

El Don “no se puede aprender porque, quien trae Don, éste proviene de un alto mando, es una fuerza que está en el universo”<sup>235</sup>. En tal sentido, los *tlachianij* afirman que no es posible aprender una especialidad si no se posee el Don. Para el *Tlachixketl* Martín “el Don no se puede enseñar, un curandero no le puede enseñar a otro porque el conocimiento se lo otorga Dios, y es el único que le va a decir de qué manera trabajar su Don”<sup>236</sup>. Para Don Rubén, partero y huesero de Tepoxteco “el Don puede entenderse como un conocimiento que les regala Dios para poder hacer algo que ayude a los enfermos”. En su práctica como huesero, indica que el Don le permite saber dónde está lastimada una persona “porque mientras sobas a alguien, los hueseros sienten en su cuerpo las dolencias del paciente”, con ello, él es capaz de sentir para así atender la parte afectada “y así van sintiendo si la sobada les ayuda a los pacientes a sentirse mejor o no”<sup>237</sup>.

El Don se considera un regalo, de ahí que aquellos que lo poseen se consideran bendecidos por *Totiotsij* ‘Dios’, tal como expresa Doña Sabina “el Don es un regalo que Dios le da a alguno de sus hijos para ser curandero, para que pueda proteger a otros y curarlos de sus enfermedades”<sup>238</sup>. Por otro lado, la *Tlachixketl* Sabina también afirma que todas las personas traen dones, más bien, el tipo de Don que se tenga y desarrolle dependerá mucho de la procedencia familiar –e incluso comunitaria– que se tenga:

Todas las personas traen un Don, algunos traen para ser parteras, hueseros, curanderos, espiritistas, para sobar empacho, curar de espanto, para rezanderos (*motiochijketl*), todas estas personas reciben el Don porque se los da Dios y para ejercerlo tienen que curarse y poner ofrendas, con esto se pide permiso a Dios, a los cerros (*tepemej*), a los vientos (*ejekamej*), al agua y a la tierra. (Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, enero 2019).

---

<sup>235</sup> Entrevista Martina en Tepoxteco, noviembre de 2019.

<sup>236</sup> Entrevista a Martín en Chalacuaco, enero 2019.

<sup>237</sup> Entrevista a Rubén en Tepoxteco, enero 2019.

<sup>238</sup> Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, enero 2019.

Otro apunte que nos llama la atención consiste en que, de acuerdo con el testimonio de la *Tlachixketl* Sabina, el Don se puede transmitir por consanguinidad; esto es, cuando alguno de los padres o abuelos lo tiene y es heredado por parentesco a alguno de los familiares, o también puede ocurrir que “si en una familia los dos padres traen Don y aunque no lo trabajan, lo heredan a los hijos y el heredero va a ser más grande, con más fuerza y más poderoso”<sup>239</sup>. Empero, indica Sabina que “así como existe el Don para *lo bueno*, también existe el Don para *lo malo*”, es decir, los que se dedican a realizar daño a otros por medio de la brujería también son gente que tiene Don, por eso sus palabras tienen fuerza y les llega a quienes les hacen, “dicen que los ‘brujos’ más buenos son los que hacen alguna maldad a alguien y la persona no tarda y le pasa algo: se cae, se lastima, se accidenta, o se muere; estos son los *buenos brujos* porque su trabajo te afecta bien rápido, es como que una bomba de tiempo”<sup>240</sup>. Es decir, se trata de aquellos cuyo poder es grande que su efectividad al realizar la brujería es inmediata<sup>241</sup>.

Con base en los testimonios anteriores, se puede concluir que el Don no puede ser aprendido por cualquier persona que no sea portadora; cuando una persona tiene interés genuino por aprender aún sin ser poseedor, posiblemente alcance a llegar a conocer algunas técnicas, por ejemplo, en la curación de determinada enfermedad, o los usos y terapéutica que se emplean en el tratamiento herbolario. No obstante, el conocimiento para “saber ver” y entrar en comunicación –conectarse– con las deidades es una tarea exclusiva de los que poseen y ejercen el Don.

---

<sup>239</sup> Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, febrero de 2019.

<sup>240</sup> Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, febrero de 2019.

<sup>241</sup> En el presente estudio no he indagado más respecto al tema de la brujería, dado que no es el objetivo central de la investigación, sin embargo, me parece un tema relevante para su abordaje posterior.

#### 4.1.1 Identificar el Don en las diversas etapas de la vida

En el capítulo 3 he mencionado las señales que permiten advertir desde el nacimiento si el neonato posee un Don: nacer “tapaditos”, o envueltos con el saco amniótico, la presencia de dos remolinos en la cabeza (Fagetti, 2004), entre otros. Estas identifican a un portador del Don al nacer, el cual, en su vida futura ejercerá cualquiera de las especialidades y de este modo ayudará a sus semejantes. Sin embargo, existen ocasiones en que no es posible detectar dichas señales en el nacimiento, especialmente en nuestros días, ya que las clínicas de salud han monopolizado el trabajo de parto y esto dificulta saber si el neonato llega al mundo envuelto o tapadito y, de ser así, es imposible determinar qué tipo de especialidad podrá ejercer en su vida adulta, datos que podrían descifrar los *Teejketl* al asistir el nacimiento.

Durante la etapa de crecimiento, es probable que el niño o niña sufra varias enfermedades que pueden ser desde diarreas y/o vómitos, anemia, problemas estomacales, caídas constantes que le ocasionen lesiones en el cuerpo, o simplemente que con frecuencia pierden su “sombra”. Esto puede ser una señal de que el pequeño(a) está siendo atacado(a) por los *tlenchiuanimej*, que tratan de impedir su crecimiento y fortaleza. Generalmente, la familia acude con algún *Tlachixketl* para que atienda al niño o niña y, de este modo, se le ayuda a crecer en una suerte de metáfora similar a cuando los milperos colocan *kuamaxalmej* ‘horquillas’ junto a las pequeñas matas de maíz para favorecer su desarrollo.

Alrededor de los 10 o 12 años, el futuro especialista puede experimentar *temiktli* y “ver” a sus familiares difuntos o personas adultas, generalmente adultos mayores que “les quieren enseñar”. A partir de aquí es cuando comienzan estos primeros acercamientos con

los seres que le mostrarán la manera en que ejercerá su Don; en ocasiones los sueños son tan exactos para describir lugares o situaciones que es necesario acudir con un especialista para conocer las causas. A veces, el *Tlachixketl* debe realizar algún ritual para contener estas manifestaciones del Don y “dormirlo” para que resurja en la adultez.

La joven Nelly recuerda que durante su adolescencia soñaba con lugares y personas desconocidas y al paso de unos días se encontraba con ellos:

Creo que [soñaba] ya desde antes, no recuerdo, pero fue más o menos cuando cumplí 17 [años], yo me había ido a estudiar fuera y luego soñaba lugares de ahí que no conozco (...) una vez soñé un salón grande en un segundo piso y dentro iba mucha gente que como que se iban a platicarse porque todos ellos eran curanderos, luego yo le fui a contar a un señor curandero que en ese tiempo mi familia iban a verlo y le conté y el señor se quedó serio, a mí no me dijo nada, pero luego a mi mamá le contó que ese lugar de verdad existía y era merito como lo soñé, pero luego también dijo el señor que era mi Don que ya se quería salir, pero dijo que me iba hacer un trabajo para que ya no siguiera soñando porque estaba yo muy chamaca para “trabajar” y según qué porque yo estaba estudiando y que si soñaba o trabajaba el Don entonces me iba distraer y no iba hacer ni una cosa ni otra... Ya no me acuerdo de que trabajo me hicieron, pero el caso que dejé de soñar y como que el señor hizo que se duerma mi Don, de ahí ya no he vuelto a soñar así tan exacto como antes (Entrevista a Nelly en Tepoxteco, abril de 2020).

A partir de este testimonio podemos entender que, para los *maseualmej*, el Don generalmente debe ser revelado en la etapa adulta, debido a que en ese momento los portadores poseen la madurez necesaria (espiritual, mental y emocional) para contener todos los procesos y momentos que vivirá; de ahí que los curanderos más experimentados recomienden “aplazar” la revelación del Don, como en el caso de la colaboradora Nelly, quien a los 17 años le fue postergada dicha revelación. Este aplazamiento tiene que ver con el hecho de que, para los *maseualmej*, pasar de niño a adulto se relaciona directamente con el matrimonio.

En el caso de las personas que no se unen en matrimonio, dentro de la estructura social *maseual* se les sigue tratando como niños y sus acciones dependen del cuidado de los padres o tutores; pero, posterior a los 30 o 40 años, se les considera personas que ya se encuentran en edad suficiente para “pensar como grande”<sup>242</sup>. Por tanto, en caso de poseer el Don, la iniciación y ejecución de éste le otorgan reconocimiento como adulto autónomo en la toma de decisiones para el beneficio de la comunidad y sus habitantes.

Otro testimonio que podemos mencionar es el de Doña Tomasa, *Tlachixketl* de la comunidad de El Sitio, quien recuerda que de adolescente soñaba con deidades que le brindaban mensajes respecto a su Don, sin embargo, dada su corta edad e inexperiencia, y al ser huérfana de madre, no tenía a quien platicarle dichos sueños, por lo mismo, no pudo percatarse de que estos se trataban de señales que revelaban el Don:

la Virgen me dijo que no me ponga triste, porque yo ya no tenía a mi mamá (sic) me dice: –“tú vas a trabajar niña, porque tienes tu Don”, como yo era chamaca no le hice caso, pero muchas veces así me habló la Virgen, luego lo olvidé, hasta que pasó muchos años, hasta cuando yo ya me había casado otra vez lo empecé a soñar, luego me empecé a enfermar, fui a ver a un curandero y me dice que según yo traigo el Don, dijo ese señor que se necesita que yo me cure en grande para me voy a componer, pues así me tuve que hacer para ponerme a mano y hasta ahora estoy viva (Entrevista a Tomasa en El Sitio, marzo 2019).

En la mayoría de las ocasiones, el hecho de no prestar atención a los mensajes divinos recibidos en los sueños, ya sea por olvido o desinterés, tiene consecuencias graves para el futuro especialista, pues en muchos casos trasciende en padecimientos que lo colocan casi al borde de la muerte y ante lo cual, es necesario recurrir al trabajo de los *tlachianij* para asegurar la salud y el futuro del afectado.

---

<sup>242</sup> Es probable que, cuando se llega a esta edad, ya los padres o tutores no viven, por tal motivo, el soltero o soltera se encuentra en condiciones para tomar decisiones y valerse por sí mismo, de ahí que pasa de niño a joven y se les conoce como muchacha o muchacho, según sea el caso.

#### 4.1.2 Llegada del Don: enfermedad y violencia

En cada una de las historias personales de los *tlachianij* se han encontrado dos características muy presentes en sus narrativas: la primera es la enfermedad, pues todos coinciden en que, antes de saber conscientemente que son portadores del Don, enfermaron gravemente de diversos padecimientos, incluso al borde de la muerte, por lo mismo, se vieron en la necesidad de buscar su paz o sanación a partir de aceptar y ejercer el Don.

El segundo punto a destacar tiene que ver con las relaciones familiares de los *tlachianij* y las distintas manifestaciones de violencia que han experimentado en su vida marital. En la mayoría de los casos, las mujeres *tlachianij* fueron víctimas de violencia doméstica por parte de sus esposos, quienes además de propinarles golpes, acostumbraban a tener otras mujeres –incluso formar familias de manera extramarital–, la violencia económica también se mantiene como un elemento muy presente en este ejercicio y es, de algún modo, un factor determinante para que las mujeres *tlachianij* accedan a aceptar el Don, pues además de la promesa de que los problemas –principalmente de salud– se acabarán, representa un ingreso económico que les permitirá mantenerse y criar a sus dependientes económicos.

##### *Kokolistli*. El proceso de enfermedad

Los padecimientos que experimentan los *tlachianij* previo a recibir el Don son muy variados, van desde fracturas, enfermedades crónicas, incluso, ser diagnosticados con enfermedades mentales, como ocurrió con la *Tlachixketl* Martina; quien antes de saber que tenía el Don comenzó a tener sueños recurrentes donde veía manos que sostenían un vaso con huevo sumergido en agua, aparentemente revisaba detenidamente el contenido y le indicaban con

señas lo que ella debía atender en el momento de la observación. Otros sueños recurrentes consistían en ver a ancianas que le explicaban en lengua náhuatl la forma en que debía realizar *tlaochpanti*, también en ocasiones soñaba que volaba. Cada vez más experimentaba diferentes “sueños que parecían realidad”<sup>243</sup>, sin embargo, no lo comentó con nadie.

Al igual que ella, en muchas historias de vida de los *tlachianij* encontramos sucesos similares en cuanto a enfermedades y padecimientos vividos como castigo por no aceptar ni ejercer el Don. A continuación, presentaremos los testimonios de Martina, Sabina, Tomasa, Martín y Rubén, a fin de comprender la cuestión de los procesos de enfermedad.

#### Martina

Poco tiempo después de que Martina experimentó aquellos sueños enfermó gravemente, hasta la fecha desconoce qué tipo de enfermedad tenía, esto ocurrió a finales de 1998 y principios de 1999. Por este tiempo había perdido la memoria durante varios meses; se la pasaba dormida y experimentaba diversos sueños al grado que, al despertar no era consciente de la realidad:

Unos meses antes [de enfermarme] soñaba mucho al Amo Alan Kardec y me ordenaba que debo de aceptar el Don y empezar a curar; también me decía que voy a tener trabajo y voy a “ser grande”, y que con ese trabajo voy a mantener a mis hijos y hacerlos profesionistas; yo le respondía siempre que no quería ese trabajo porque ya tengo uno, yo soy maestra, entonces no necesito otro trabajo para mantenerme (Entrevista Martina en Tepoxteco, febrero de 2019).

Martina recuerda que una mañana se fue a trabajar a la comunidad donde laboraba como maestra de primaria, ya estando en el aula dando clases se desmayó, a partir de este

---

<sup>243</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, abril de 2019.

momento ya no recuerda nada de lo ocurrido posteriormente; sus hijos dan cuenta del resto de la historia:

(...) los niños [sus alumnos] la trataron de levantar, pero como eran niños no pudieron, le fueron a hablar a mi papá que estaba en otro salón y él la levantó y la llevó en su cuarto de maestros pero ella no despertaba ni por más, ya después de muchas horas reaccionó, pero como que no se acordaba de nada, no sabía dónde estaba, ni siquiera sabía quiénes éramos nosotros, como que no nos reconocía, como que no era consciente (...) mi papá la llevó al ISSSTE de Chicón pero no supieron que tenía y la mandaron en urgencias a Tampico (Entrevista a Eugenio y Andrea en Tepoxteco, abril de 2020).

Durante varios meses –en el tiempo de la enfermedad– Martina comenzó a tener sueños –visiones– tanto de día como de noche, de ahí que no tenía noción de la realidad, constantemente perdía sus pertenencias, o se encontraba en lugares sin recordar cómo llegó ahí; esto ocasionó que ya no pudiera desarrollar sus actividades de docencia, los médicos no pudieron hacer nada más que otorgar una serie de recomendaciones para descargarla de sus actividades frente al grupo y enviarla a descansar bajo reposo absoluto. De este modo, sus familiares tuvieron que mantenerla en casa y turnarse para cuidarla, pues ya no podía comer ni beber nada por sí misma, requería necesariamente del cuidado de otras personas; todo el tiempo se encontraba dormida o desmayada y al despertar no sabía dónde estaba, había perdido completamente la noción de la realidad, así pasaron varios meses que ella estuvo en estado de postración.

Cierto día, una vecina de la comunidad llegó preguntando por ella, pues aseguraba que se necesitaba su presencia en casa de otra vecina del barrio Cuixcalco; en dicho lugar había llegado una *médium*<sup>244</sup> procedente de Cerro Azul, Veracruz, para ejecutar una curación

---

<sup>244</sup> Espiritista. Persona a la que se considera dotada de facultades para comunicarse con los espíritus (Real Academia Española, 2023).

en casa de la señora Romelia; sin embargo, los “hermanos”<sup>245</sup> se negaban a continuar el trabajo porque aseguraban que en ese lugar había alguien que necesitaba ser atendida.

(...) empezando [la curación] bajó el primer hermano y dijo que no pueden empezar porque ahí cerca está una hermana que necesitaba ayuda urgente (...) nos obligó que preguntemos si hay alguna enferma grave aquí en este rancho y no dábamos, hasta que me acordé si no será mi ahijada que ya no sale nomas la cuidan, le dijimos su nombre a la curandera y dice que sí que es ella, nos hizo que la vayan a llamar y que venga porque si no viene ella no puede trabajar porque no le dan permiso, ya cuando la trajeron entonces si ya empezó a trabajar la señora y le hizo una curación y así despertó mi ahijada [Martina], se regresó a su casa ya caminando, cuando había llegado la trajeron cargando pero después de que la curaron ya se fue caminando solita (Entrevista a Romelia en Tepoxteco, mayo 2020).

A partir de haber recuperado la conciencia, pudo contarles a sus familiares todas las cosas que veía en sus sueños y tenía conversaciones coherentes con ellos, pero al poco tiempo volvía a caer en sueños profundos y en desconexión de la realidad; de ahí que en su clínica de salud fue canalizada nuevamente al área de Psiquiatría en el hospital ISSSTE<sup>246</sup> de Tampico, Tamaulipas; sin embargo, cada vez que acudía a la cita “se componía”, por esa razón los médicos decían que “no tenía nada”. En una de sus tantas citas, el psiquiatra le aconsejó que buscara algún curandero en su región para que le hicieran una limpia, pues el médico especialista aseguraba que ella no necesitaba atención médica porque su enfermedad no tenía que ver con alguna cuestión que los médicos pudieran resolver, sino que se trataba de algún tipo de brujería:

el psiquiatra me dijo que me regrese a mi tierra a buscar curanderos, que porque ya comprobó el de que lo que tengo no era enfermedad, (sic) que es más bien que seguro tengo brujería, y que en mi tierra, él sabe que hay muchos que trabajan eso, que hay mucho curandero, y me pidió que busque a que alguien me cure con pollo negro y todo eso por la cosa rara que (sic) cuando yo iba y andaba por la calle pues yo iba como durmiendo, siempre me llevaban en

---

<sup>245</sup> Con este nombre denominaba la médium a los seres que la acompañaban y a quienes se encomendaba en su trabajo ritual.

<sup>246</sup> Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado.

taxi o algo, para entrar ya al hospital me sentaba yo en silla de ruedas y me llevaban así hasta donde estaba el neurólogo, el psicólogo, el psiquiatra. Pero milagrosamente que cuando ya estoy frente del médico, pues yo ya despertaba, platicaba, ahí no tenía nada. A veces les decía [a los médicos] que ya los había conocido, que no sabía a dónde; y luego de ahí en adelante, pues yo dormía más profundo (Entrevista a Martina en Tepoxteco, abril de 2019).

De esta manera, Martina comenzó a buscar ayuda de curanderos, encontrando en la comunidad de Sasaltitla a un curandero de nombre Agustín, quien le detectó el Don y la curó, advirtiéndole que, de seguir negándose, no podría sanar y poco a poco enfermaría aún más hasta llegar a la muerte. Sabiendo que esta era una condición para su recuperación –además de haber curado ya a dos personas pacientes de Don Agustín– Martina realizó el *moueyipajtia* ‘se cura en grande’, con ello presentó una mejoría muy notoria en su sanación. Los médicos especialistas, psicólogo y neurólogo del hospital ISSSTE de Tampico, no daban crédito al ver que, tras ocho meses de atención sin aparente mejoría, en ocho días estaba prácticamente sana. Ella siguió acudiendo a las citas con el psiquiatra quien, aparentemente, sólo monitoreaba –estudiaba– sus cambios y su mejoría.

### Sabina

En la vida de la *Tlachixketl* Sabina ocurrió un proceso similar, dado que, aproximadamente, a los 40 años enfermó de gravedad, en parte, a consecuencia de la violencia intrafamiliar que vivía al lado de su esposo, quien en varias ocasiones la golpeó al punto de dejarla gravemente herida y con severas afectaciones en su salud, pues a la postre ya no comía ni bebía ningún tipo de alimentos, el debilitamiento la condujo a un estado de postración. A diferencia del primer caso, para Sabina no hubo atenciones médicas ni preocupaciones por parte de su esposo, hasta que sus hijos se la llevaron a la ciudad para atenderla con médicos especialistas. A pesar de ello no mejoraba, finalmente, tras un largo tiempo fuera del pueblo y con una leve

mejoría regresó a su hogar, pero constantemente sufría de afecciones que la llevaban a permanecer en reposo; fue hasta que una de sus vecinas, intrigada por la situación tan extraña en que vivía, le aconsejó acudir con un curandero en un poblado cercano. Una vez que acudió, le indicaron que tenía que ejercer el Don y comenzar a trabajar para poder sanar, ella no dio crédito a este diagnóstico hasta que, motivada por las constantes agresiones que sufría a manos de su esposo Antonio, las cuales le provocaron mucha enfermedad de susto, ya no comía, no dormía, no encontraba tranquilidad. Esto la llevó a visitar nuevamente al especialista, quien le realizó una curación en grande o *moueyipajtia*, con lo cual “pidió permiso para empezar a aprender”<sup>247</sup>.

Sus primeras intervenciones como curandera fueron hacia algunos de sus vecinos de Cuahuitzil, hasta que estos mismos la fueron recomendando y comenzó a llegar gente de fuera. Una vez que se había logrado posicionar como *Tlachixketl*, surgió otro problema con su esposo, pues éste no le permitía ejercer, aparentemente por celos, sin embargo, era sabido que él sostenía relaciones extramaritales e incluso, tenía un segundo domicilio donde vivía con una mujer más joven, por ello no aportaba económicamente al hogar que tenía con Sabina:

Ya no venía [a casa], como se iba a trabajar de albañil y le pagaban bien cada viernes ya ni llegaba aquí todo su dinero se lo daba a esa mujer, pero ella luego se metía con otros hombres mientras él estaba trabajando, yo sabía porque todos aquí decían que la ven cuando los mete esos hombres, entonces una vez yo mero lo caché y le fui a decir a mi viejo, uta no le hubiera dicho, llegó y me pegó hasta me lastimó bien, yo le pedía a Diosito siempre que él se diera cuenta que nomás le sacan dinero, de ahí no tardó y un día él mismo la fue a cachar metida con otro, ahí sí vino aquí chillando que lo han engañado, que lo perdone. Yo no le dije nada, luego él se enfermó de pura tomadera hasta que se enfermó, casi se muere de pura tomadera, pues entonces me rogó que lo cure, yo no quería porque siempre me ofendía en mi altar y ora cómo ¿quiere que lo cure?, pero luego pensé que yo lo tengo que ayudar porque también es un hijo de Dios, y lo curé se compuso, de ahí ya me dejó que siga curando porque ya vio que si soy buena curandera (Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, marzo 2020).

---

<sup>247</sup> Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, abril 2019.

Posterior a ello, Antonio, su esposo continuó enfermando, ella lo seguía atendiendo sin que hubiera mejoría, esto la llevó a pensar que podría tratarse de algún Don, dadas las características de las aflicciones que tenía su esposo. Al consultar específicamente atendiendo a esa pregunta, la sospecha fue confirmada. No obstante, acudieron con otro *Tlachixketl*—el mismo que la había iniciado— para corroborar la información, éste lo confirmó y recomendó realizar la iniciación de Don Antonio, a fin de recuperar su salud. A diferencia de Sabina, cuyo Don estaba destinado y había sido entregado por Dios; a su esposo Antonio le había sido detectado un Don para trabajar con “el Otro”; esto quiere decir que su trabajo curanderil iba a consistir en una suerte de magia oscura, es así como en dicho matrimonio estarían coexistiendo los dones para el “bien” y para “el mal”. Don Antonio expresa que su Don es para utilizarlo en favor de la gente, es decir, no para dañar, sino para utilizar sus conocimientos en la magia oscura para salvar a los *kristianos*, especialmente cuando se trata de resolver asuntos muy difíciles que requieren actuar con mucha astucia y rapidez, ya que la vida del paciente corre peligro. Es aquí donde unen fuerzas Sabina y Antonio para rescatar a los pacientes de aquello que denominan “bomba de tiempo”:

Ese cuando un brujo te pone un trabajo de días contaditos, quiere decir que en unos dos o tres días te mueres porque te mueres, esos son los buenos brujos porque su trabajo es “bomba de tiempo”, ahí se tiene que hacer algo rápido y debe ser un trabajo fuerte para salvarlo ese *kristianoj* (...) mi señora y yo nos ayudamos porque solito ella no puede y yo nomás solito no puedo, siempre se necesita la mano de Dios (sic) yo tengo que bajarme pa’ abajo [de la tierra] en veces me desmayo y mientras mi señora me cuida mi cuerpo porque mi espíritu se va allá lejos donde ya los tienen sus espíritus de esos *kristianos* (Entrevista a Antonio en Cuahuitzil, marzo 2020).

En este sentido, se puede advertir la presencia de la dualidad o del principio de complementariedad, pues ejercer el Don, en la mayoría de las ocasiones, implica enfrentarse con fuerzas muy potentes que afectan al paciente y para lo cual, se requiere necesariamente

el apoyo de otro especialista portador del Don quien, a partir de su especialidad, complementará la labor del *Tlachixketl* principal.

### Tomasa

Para Doña Tomasa, el proceso vivido previo a ejercer el Don fue similar, ella tuvo revelaciones a través de los sueños a partir de la adolescencia, sin embargo, dada su juventud y no contar con una persona de confianza a quien expresarle dichos sueños, fue incapaz de advertir que se trataba de manifestaciones en torno al Don. Posteriormente, en su vida adulta y ya casada, experimentó varios problemas familiares, pues al poco tiempo de casados, su esposo Porfirio comenzó a beber mucho hasta que el alcoholismo fue acentuándose, a partir de esto él se desentendió de las responsabilidades económicas hacia su esposa e hijos y Tomasa era la encargada de buscar sustento para todos ellos empleándose como “molendera” de otras familias, lavar ropa ajena, acarrearles agua, en suma, un empleo doméstico con otras familias -la clase alta entre los nahuas- y de esta manera pudo criar a sus hijos. No obstante, su esposo le quitaba el poco dinero que ella podía reunir y con ello compraba aguardiente.

Además del alcoholismo, Don Porfirio comenzó a involucrarse con otras mujeres de la comunidad, a quienes visitaba en la mañana, noche, o en momentos donde consideraba que no sería visto por nadie. En ocasiones cuando era descubierto por algún vecino o vecina de su comunidad, él manifestaba que había ido a conseguir “pastias”, es decir, pastillas/analgésicos; de este modo, las personas comenzaron a darle ese mote para referirse a él, alcanzando también dicho apodo a Doña Tomasa, a quien ahora apodaban *Pastias isiuj* ‘la mujer de pastillas’, este mote la persigue aún en la actualidad.

Alrededor de los 40 años, Tomasa comenzó a enfermar, sus síntomas eran indistintos, pues mostraba falta de apetito, en consecuencia, comenzó a perder peso, lo mismo que sus fuerzas, ya no podía trabajar ni atender su hogar y dependía de los cuidados de una de sus nueras. Fue ésta quien buscó un curandero para conocer su estado de salud, durante la consulta le fue revelado que estaba enfermando debido a que no había prestado atención a las señales previamente recibidas que le anunciaban su Don; por esta razón, las deidades se encontraban molestas y era necesario ofrendarles para que soltaran el espíritu de Tomasa.

De esta manera, se acordó una fecha en que le fue realizada la curación en grande o *moueyipajtia*, así dio inicio su proceso de aprendizaje y ejercicio del Don. En adelante, pasarían varios años hasta que fuera considerada y respetada por sus vecinos como una especialista; ya que en principio era conocida por ser *Texixitojketl* ‘huesera’ y *Texiuitlaljuilijketl* ‘poner hierbas’, es decir, que sabía curar de espanto; así es como atendió a sus primeros pacientes quienes la fueron recomendando dentro y fuera de la comunidad, hasta que poco a poco fue recibiendo pacientes que requerían otros tipos de terapias rituales, ahí comenzó su labor centrándose como especialista *Tlachixketl*. A medida que iba atendiendo pacientes, su técnica y conocimientos iban mejorando.

### Rubén

Para Don Rubén, *Texixitojketl* de Tepoxteco, el proceso de enfermedad se trató más bien de fracturas de huesos en brazos, piernas, pies y espalda. Estas afecciones lo persiguieron durante varios años y en diversos momentos de su vida previos a ejercer el Don; había visto a varios hueseros sin que ninguno pudiera componerlo, también acudió a consultas con

traumatólogos<sup>248</sup> en diversas ciudades sin que éstos pudieran detectar la razón de sus males, pues en los diagnósticos el resultado siempre era que se encontraba sano; por todo ello, acudió a consultar con la *Tlachixketl* Martina, quien detectó que el origen de sus malestares se debía al hecho de que es portador del Don y de esta manera lo estaban obligando a ejercerlo. A diferencia de los casos anteriores, la *Tlachixketl* descubrió que el Don de Rubén sería de *Texixitojketl* “huesero”, de hecho, fue ella quien “lo curó para que lo agarrara”<sup>249</sup>, es decir, que ejerciera el Don. Desde entonces es uno de los hueseros más solicitados en el pueblo y es a quien Martina recurre cuando tiene algún malestar relacionado con el sistema óseo<sup>250</sup>. Hay ocasiones en que Rubén atiende algún paciente que él considera que requiere de algún trabajo ritual, lo envía con Martina y ella, a su vez, cuando detecta que alguno de sus pacientes requiere terapia física –sobadas– los manda con Rubén para que éste los atienda; de esta manera, entre ambos especialistas llevan a cabo una suerte de “mano vuelta”.

La historia de Rubén interesa ya que, a pesar de que no ejerce el Don de *Tlachixketl*, sí es poseedor del Don en distintas especialidades, comenzando por el de la música, pues varios años atrás, cuando aún era joven, recibió el Don de la música. Fue curado en grande por un *Tlachixketl* luego de soñar en repetidas ocasiones a Santa Cecilia, considerada la patrona de los músicos, de esta manera se inició en las artes de la música ritual y tradicional de los *maseualmej*, tiempo después conformó un trío de cuerdas, los músicos que lo acompañan tampoco han recibido instrucción musical y han expresado que lo que saben se

---

<sup>248</sup> Profesional médico especializado en las distintas afecciones del sistema músculo esquelético, ya sean fracturas, luxaciones, enfermedades congénitas, infecciones, lesiones degenerativas o lesiones tumorales.

<sup>249</sup> Entrevista a Rubén en Tepoxteco, mayo 2020.

<sup>250</sup> El sistema óseo humano, también llamado esqueleto humano, es la estructura viva de huesos duros cuya función principal es la protección y apoyo a los órganos vitales y la generación de movimiento en el cuerpo.

los han enseñado en sueños o bien, en el momento de encontrarse en alguna ceremonia – generalmente en “el costumbre” – algo o alguien les va indicando de qué manera tocar, cómo usar las manos, qué cuerdas sonar, etc. Podríamos decir que son músicos que traen el Don, de ahí que tienen destreza y habilidades para tocar los “sones de costumbre”, así también de otros rituales como las bodas o *tlanamiktilistli*, lavamanos o *tlamapakilistli*, por mencionar algunos.

Posterior a iniciarse como huesero, también descubrió que tenía el Don de *Teejketl* ‘partero’, sin embargo, este Don nunca lo ha ejercido con humanos, en cambio se ha convertido en una especie de partero de ganado mayor y menor<sup>251</sup>. En el linaje de Rubén existió un partero, se trataba de su abuelo materno quien fue muy famoso, pues traía al mundo a los hijos de los ricos de la comunidad. No obstante, después de él, aparentemente, nadie continuó dichos saberes; posiblemente debido a que en la actualidad se desconfía de un hombre que ejerza la partería, pues se considera un oficio destinado a las mujeres, esta podría ser la razón por la cual Rubén no lo ejerce y tampoco habla mucho al respecto.

Otro aspecto importante de su linaje reside en que, en su familia paterna existió un brujo *mokokototsketl*, se trataba de su abuelo, quien era asimismo “su tocayo”, este hombre se encontraba muy enfermo, pero misteriosamente por las noches recobraba fuerzas y así se mantenía por 2 o 3 días a pesar de no probar alimento, ni agua, etc., el abuelo le contaba a Rubén sobre los lugares a donde iba a “visitar”, aunque más bien se trataba de los lugares a donde acudía para “comerse” a algún niño pequeño o recién nacido.

---

<sup>251</sup> Ganado mayor es el que se compone de reses mayores como vacas, bueyes, caballos, toros. En tanto que el ganado menor se compone de reses menores como ovejas y cabras, entre otros (UNAN, 2017: 5).

Yo les puedo asegurar que cosa es un brujo y un brujo *mokokototsketl* porque yo vengo de una familia así (...) a lo mejor yo también tengo Don así [de brujo] pero yo no quiero ser así (...) porque no me nace, porque no quiero ser así, es que eso también hay quien quiere ser así (sic) quiere decir que en la familia también hay quien ha de haber heredado, pero pues no soy yo, no es ninguno de ahí y les voy a contar como era ese (sic) como en mi familia hubo un brujo y ese fue mi abuelito (sic) cuando ese estaba enfermo, estaba grave, ya en las noches revivía, ya agarraba fuerza y yo y hasta mismo de mi familia le tenían miedo, no lo acercaban porque si los acercaban los quería comer o los quería agarrar para matarlos, pero a mí no me hacía nada porque me hicieron su tocayo, como yo era el tocayo entonces a mí nunca me hizo daño, ah pero por ejemplo, a mí me decía (sic) cuando yo lo iba a ver dónde está, a veces me platicaba, me contaba cosas a donde iba, me decía en qué lugar ha visto a quien va ir a ver [comer] en aquel tiempo yo era chamaco y mi señora en aquel entonces era niña (...) pues yo de chamaco ya la había visto la que ahora es mi señora, como cuando se dice que ya le había echado el ojo, entonces un día me dijo mi abuelito que va ir allá [a su casa] que porque ha visto una niña y pus bueno, yo ya sabía que va allá porque quiere comer a esa niña, y yo le dije "no abuelito, a ella no, vete a otro lado si quieres pero ahí no en esa casa no" y me hizo caso, y así como ese otras casas, otros niños, otras familias conocidas yo le decía que no cuando me decía (sic) pero otros lugares, otras casas donde iba, pa' adivinar a dónde. El regresaba ya se veía recuperado, aguantaba para un día, dos días de no comer, de no tomar nada, pero ya otra vez cuando creo le volvía el hambre (sic) porque tortilla no comía, ni caldo, nada, agua tampoco (sic) y entonces me tocó ver porque estaba en la casa, en la familia, pues ya de ahí se murió y gracias a dios ya no se ha repetido en la familia que yo sepa, pero eso no quiere decir que alguien en la familia (sic) de hecho todos tenemos sangre de esa misma persona pero pues fue mi abuelito (Entrevista a Rubén en Tepoxteco, 9 de abril de 2019).

Rubén ha tenido la posibilidad de elegir qué Don ejecutar, dependiendo de sus posibilidades e interés en realizar dichos dones.

### Martín

El caso del *Tlachixketl* Martín no fue distinto a los demás, aunque con algunos matices. Para empezar, él no experimentó sueños o revelaciones durante su adolescencia o juventud, de modo que estuvo dedicado al campo y se casó muy joven con una muchacha de su localidad, Chalacuaco. Tras algunos años de casado, Martín obtuvo una plaza de profesor rural y se fue a trabajar a la región de Orizaba, Veracruz, una zona muy alejada de su comunidad, por lo mismo, tenía que permanecer en Orizaba por largas temporadas y sólo acudía a su hogar en periodos vacacionales. La lejanía de su familia y el sentirse "libre" lo hicieron llevar una vida de excesos: comenzó a beber y a involucrarse con otras mujeres, en consecuencia, no se hacía

responsable de la manutención de su esposa e hijos, ya para entonces tenía tres hijos pequeños; los rumores de las infidelidades llegaron a oídos de su esposa Reyna, ésta le exigió el divorcio e interpuso una demanda de pensión alimenticia. Al verse descubierto, Martín no se opuso y accedió a divorciarse, sin embargo, para negarle el sustento económico a su exesposa e hijos, optó por renunciar a la plaza de maestro y comenzó a trabajar en el campo, como peón, seguía llegando a la casa que era su hogar, pues argumentaba que tenía derecho a llegar ahí para ver a sus hijos.

Poco tiempo después enfermó gravemente, su enfermedad era desconocida y ningún médico pudo ayudarlo, al ver que se debilitaba cada vez más, pues ya no podía comer, ni beber nada, Reyna no dudó en acompañarlo a buscar ayuda con curanderos, de esta manera les fue revelado que Martín traía Don y “lo habían enfermado porque no trabajaba su Don”<sup>252</sup>. El curandero que lo inició les aseguró que su ruptura matrimonial también obedecía al mismo castigo por no ejercer el Don, de alguna manera, esta revelación mejoró la relación entre ambos, al grado tal que, cuando Martín comenzó a trabajar como *Tlachixketl* era apoyado por su exesposa Reyna en cuanto a la preparación de las ofrendas y comida ritual necesarios, además de proporcionarle un cuarto de la casa para que lo utilizara como altar y consultorio.

Martín trabajaba tres días a la semana en su domicilio, los martes, miércoles y viernes atendía a diversos pacientes que llegaban de diferentes comunidades, incluso, de distintas ciudades buscando su ayuda, el resto de los días los destinaba para atender pacientes en sus domicilios particulares, generalmente, cuando éstos necesitaban de una curación más fuerte,

---

<sup>252</sup> Entrevista a Martín en Chalacuaco, enero 2019.

razón por la que tenía que curar la casa o solar del paciente. De esta manera, Martín se convirtió rápidamente en un curandero famoso en la región y era visitado por mucha gente que llegaba desde distintas comunidades e incluso, desde lejanas ciudades. Por lo general, los pacientes llegaban desde muy temprano, con la esperanza de ser atendidos por él y, en ocasiones, era tanta la gente que lo buscaba que no todos alcanzaban turnos durante ese día, como expresa Felicitas, paciente que acude con Martín desde hace más de diez años:

(...) pero como se hacían filas largas para pasar [a atenderse] con él, a veces se llenaba su patio desde las tres, cuatro de la mañana y de ahí seguían llegando hasta la noche, a veces esperabas todo el día y te pasaba nomás unos minutos, te consultaba y te ponía cita para otro día ya para hacerte el trabajo que necesitas. Pero me tocó muchas veces que ya llevando todas las cosas y ya no te atendía porque ya era noche o ya estaba cansado, una pues ahí me ves regresando todas mis cosas, hasta mis tamalitos o que cosa llevaba que me había pedido para ofrendar en la curación (Entrevista a Felicitas en Chicontepec, marzo de 2021).

La fama de Martín lo colocó rápidamente en el ojo público, acudían a él diversas personalidades de la política regional, de esta manera, lo fueron recomendando poco a poco con altos funcionarios locales y nacionales, convirtiéndose en uno de los curanderos “de cabecera” de un importante político de alto rango en el país. A partir de esta conexión, se inició en Martín un fuerte interés por incursionar en la política partidista, incluso participó en la contienda para la candidatura municipal del partido MORENA en su municipio Huautla, Hidalgo, ello a partir de haberse convertido en uno de los curanderos preferidos de un destacado funcionario de ese partido:

[el funcionario] nos ha llevado a muchos lados, una vez fuimos hasta el sur [de Veracruz] la otra vez nos llevaron creo a Tabasco, yo no sé dónde mero pero más lejos, n'ombre, allá llegamos no nomás yo, había muchos [curanderos] varios éramos y ya cada quien empezó a hacer su trabajo, había de todo pero como yo trabajo con recortes ese no había [otros] nomas yo, unos [curanderos] usaban la santa muerte, otros [trabajaban con] el Malverde, así de varios tipos, yo nomás con mis recortes y le hice el trabajo, le dije “ahorita no te quieren pero no tardando te van a seguir mucha gente y tú lo vas a lograr vas a ser el presidente”, y no me creían pero luego no sé qué más pasó que tuvo un problema fuerte, cuando ya casi lo sacaban de candidato y no pasó nada, ¿por qué?, porque yo no juego, yo les he dado de comer los *tlenchiuanimej* para que le abran los caminos y que la gente le crea, que lo siga, y ya ves, ¿ora dónde está?, por eso me sigue llamando y siempre me mandan a traer me llevan a México y

me traen de regreso, siempre me vienen a traer en la noche, amaneciendo ya estamos allá, me traen igual en la noche, antes que amanezca yo ya estoy aquí en mi casa (Entrevista a Martín en Chalacuaco, marzo 2020).

La incursión del *Tlachixketl* Martín al ámbito de la política partidista le acarrió otro tipo de conflictos a nivel comunitario, pues antes de ello, los vecinos de su comunidad no mostraban molestias por su trabajo como curandero, en el sentido de que tal actividad atraía personas externas a la comunidad. En el momento en que él comenzó a involucrarse en la política partidista, empezaron a manifestar inconformidades en cuanto a su trabajo como curandero y prohibieron la entrada a sus pacientes, argumentando que llegaban a su casa personas desconocidas, más bien se referían a que llegaban a la comunidad personas afines al partido político de Martín. En tal sentido, esto trajo varios conflictos entre él y la comunidad, a pesar de ello, él siguió ejerciendo y recibiendo a sus pacientes; sin embargo, la pandemia ocasionada por el virus SARS COV-19 acrecentó esta negativa de los vecinos, y como en muchos otros sitios de la Huasteca, la comunidad cerró sus entradas para la gente “de afuera”. Martín no pudo evadir esta prohibición y con ello su labor curanderil se vio afectada, ya que se tuvo que desplazar hasta otras comunidades a fin de continuar ejerciendo su trabajo.

Como se ha podido advertir en los casos mencionados, los *tlachianij* experimentaron diversas enfermedades antes de aceptar el Don, esto puede ser interpretado como una suerte de castigo que las deidades les aplicaron por no respetar su destino. La iniciación de los *tlachianij*, desde la revelación, la enfermedad y la fase de aceptación del Don es, ante todo, un proceso vivencial que experimentan en distintos periodos de su vida, pues desde el momento de las revelaciones hasta llegar a la aceptación, transitan por diversas situaciones.

En tal sentido, se le puede pensar como un proceso, dado que “no acontece en un único episodio, sino que a lo largo de la vida del elegido se presentan signos y manifestaciones del Don, los cuales no siempre son claros y evidentes, sino que a menudo deben ser interpretados por alguien que los conoce porque ha atravesado por el mismo ciclo y ha vivido los mismos sucesos” (Fagetti, 2015: 221). Por esta razón, quien ejecuta los ritos iniciáticos como el *moueyipajtia* y el *pejpentli*, necesariamente debe ser un curandero o curandera con más experiencia y con la suficiente fuerza, *chikaualistli*, para contener a todas las deidades y númenes y hablar en nombre del neófito en los distintos momentos por los que atraviesan dichos ritos.

#### **4.2 El ritual de iniciación: *moueyipajtia***

En los casos anteriores, el común denominador en las iniciaciones de los *tlachianij* ha sido el denominado *moueyipajtia* ‘se cura en grande’, este ritual se denomina de esta manera debido a que se ofrenda comida hecha con aves; generalmente se emplean pollos de mediana edad, un gallo, y sólo en contadas ocasiones, se utiliza un guajolote. También se piden determinadas cantidades de pan dulce y pan blanco<sup>253</sup>; se colocan refrescos de color rojo y negro (sabor cola), cervezas, aguardiente, cigarros y tabaco, los alimentos preparados para dicha ofrenda consisten principalmente en caldos blancos, es decir, que no contienen sal ni picante; además de tamales hechos con determinadas partes del cuerpo de las aves, bocoles, enchiladas, pemoles<sup>254</sup> y, en general, toda clase de productos y alimentos que consumen los

---

<sup>253</sup> El número de piezas las determina previamente el *Tlachixketl* a partir de la rifa o consulta con maíz.

<sup>254</sup> Son unas galletas que se hacen en toda la Huasteca, se elaboran con masa de maíz y piloncillo y son cocidas en horno de barro. La forma más conocida es la de rosca, y en la región de Chicontepec se elaboran en forma cuadrangular.

seres humanos. Cada uno de estos alimentos se coloca en cantidades específicas para cada lugar, zona y deidad a la cual se destinan.

El concepto de ‘curación en grande’ obedece a que esta ofrenda implica la visita al cerro, ya sea de manera física o espiritual; esto último es cuando el *Tlachixketl* no acude personalmente al cerro, pero posee tierra o fragmentos de roca del cerro en su domicilio, con lo cual se le representa y se le da de comer. Es preciso dejar en claro que, ‘la curación en grande’ no se usa exclusivamente para iniciar a los *tlachianij*, sino que se recomienda en casos difíciles en que es necesario equilibrar las fuerzas y solicitar la protección del cerro. Generalmente, se recomienda cuando existe una aflicción muy delicada que pone en peligro la vida del paciente; en el caso de las personas cuya enfermedad se debe a que poseen el Don, la ‘curación en grande’ se sugiere para aplacar a las deidades, o como los *maseualmej* mencionan, para “ponerse a mano” con *Totiotsij*. Se podría decir que “se le da de comer a las deidades y númenes a cambio de que suelten su *tonal*”<sup>255</sup>.

### El diagnóstico

Llevar a cabo una curación en grande, obedece siempre a la necesidad de recuperar la salud del paciente, a quien los dioses “le piden su mesa”<sup>256</sup>. En tal sentido, significa que se le tiene que dar de comer a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej* para que suelten el tonal del paciente. Esto se descifra a partir de que el *Tlachixketl* realiza una consulta o *rifa* al paciente; el especialista extiende una servilleta o pañuelo sobre una mesa o encima de un cuartillo, coloca en un costado de la servilleta algunas monedas de distintas denominaciones, generalmente de \$10

---

<sup>255</sup> Entrevista a Martín en Chalacuaco, enero 2019.

<sup>256</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, junio 2019.

diez pesos y \$5 cinco pesos; en el lado contrario coloca un diente de ajo, un pedazo de tabaco, en la parte de arriba se coloca piedra alumbre, cuarzos o un pequeño espejo, según el objeto que para el *Tlachixketl* represente la videncia; se coloca también algún objeto religioso muy pequeño como puede ser un crucifijo, un rosario o alguna imagen pequeña de Jesucristo o la Virgen de Guadalupe, pues dichos objetos simbolizan a *Totiotsij*, Dios.

Una vez que ha colocado cada uno de los objetos, toma en su mano derecha 14 o 21 granos de maíz<sup>257</sup>, los sostiene con su mano derecha mientras ejecuta un rezo, en náhuatl se denomina *maijtoli*. Posteriormente, y aun sosteniendo los granos de maíz, pasa su mano alrededor del cuerpo del paciente, principalmente en cabeza, hombros, brazos y manos, finalizando al colocar su mano extendida sosteniendo los granos de maíz por encima de la cabeza del paciente, por último, avienta las semillas encima de la servilleta, dependiendo como caigan los granos, es como se va interpretando lo que “el maicito” les indica.

Cuando un maicito cae aplastando a otro, significa que el mal se ha puesto para vencer al paciente, en este caso, el que aparece aplastado es el consultante; en ocasiones aparecen dos o tres granos de maíz amontonados, esto es cuando muestra “la mesa” que solicitan las deidades, especialmente, cuando alguno de estos granos cae en la tierra, pues simboliza que las deidades de la tierra *To nana* y *To tata Tlaltepaktli* “quieren comer”, en consecuencia, el paciente debe de ofrendar y curarse “en grande”. Una vez descifrada la terapia a llevar a cabo, el paciente y el *Tlachixketl* acuerdan día para llevar a cabo esta curación, asimismo, deciden

---

<sup>257</sup> El número de granos varía dependiendo de cada curandero, no obstante, los números 14 y 21 son generalmente los más utilizados, pues son múltiplos de siete, es decir, la representación de *Chikomexochtil*, deidad del maíz.

si el curandero irá a casa del paciente o si éste acudirá a la casa del curandero, se le brinda al paciente un listado de materiales a utilizar, lo mismo que el pago del *Tlachixketl*.

#### 4.2.1 La ‘curación en grande’, *moueyipajtia*

La curación en grande, cuyo nombre en náhuatl es *moueyipajtia*, cuando se destina para curar a los futuros curanderos, a quienes previamente se les ha detectado el Don, constituye una condición para “ponerse a mano” con las deidades: *Tlaltipak* ‘la tierra’, *Ejekamej* ‘los aires’, *Ueyitepemej* ‘los grandes cerros’, *Tlatomonianij* ‘los truenos’, *Tlapetlanimej* ‘los rayos’, *Achanej* ‘los dueños del agua’, *Xiuantsij* ‘el fuego’; lo mismo que a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*, númenes que provocan enfermedades. A todos ellos se les tiene que ofrecer comida y bebida, es decir, “su mesa” para que dejen tranquilo al espíritu del paciente y pueda recuperar su estabilidad.

Llegada la fecha, el paciente acude a la casa del especialista<sup>258</sup> llevando todos los materiales solicitados<sup>259</sup>. Esta curación se lleva a cabo en un solo día; por lo general, siempre se realiza durante los primeros días del mes de enero, solo en casos en que no es posible, ya sea por falta de tiempo del *Tlachixketl* o del paciente, se extiende a cualquiera de los días correspondientes al mismo mes; la lógica consiste en ganar tiempo al periodo de carnaval, que se lleva a cabo entre los meses de febrero o marzo. Para los *maseualmej* se dice que durante el periodo de carnaval “no hay dios”<sup>260</sup>, por lo que durante esos días “gobierna el

---

<sup>258</sup> Generalmente, este ritual se realiza en casa del curandero, dado que es donde se concentra “la fuerza” que necesita el neófito; solo en casos muy particulares como pueden ser una enfermedad que le impide al paciente desplazarse, es cuando el *Tlachixketl* acude a realizarlo en casa del paciente.

<sup>259</sup> Ver anexos.

<sup>260</sup> Entrevista a Martín en Chalacuaco, enero 2019.

otro”<sup>261</sup>, por lo mismo, la mayoría de los curanderos que “trabajan con Dios” suspenden su actividad curanderil.

El ritual *moueyipajtia* se compone de cuatro fases: *tlakotontli* ‘cortarlo’, *tlauentilistli* ‘limpiarlo’, *tlatlaliaj* ‘ponen [ofrenda]’ y *tlaijiltiyaj* ‘aconsejan’, en cada uno de los cuales se realizan distintas actividades y se van utilizando los materiales solicitados. Ambos, *Tlachixketl* y paciente, cooperan y se sincronizan para de este modo ir realizando determinadas acciones dentro de las fases del rito.

#### Primera fase: *Tlakotontli*

La primera fase del ritual *moueyipajtia* consiste en un rito más sencillo denominado *tlakotontli* ‘lo corta’, esta fase es importante ya que el *tlachixketl* retira todos los males que aquejan al neófito, es decir, se purifica el cuerpo del paciente y se ofrenda a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej* huevos crudos, aguardiente, dos velas de cebo de color blanco, dos velas de cera. El neófito debe llevar también un poco de tierra de las cuatro esquinas de su casa o solar, a este también se le va a ofrendar durante la fase de *tlakotontli* y en otra posterior denominada *tlatlaliaj*.

El *tlakotontli* constituye una curación para “dar de comer” a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*, númenes que viven debajo de la tierra. Los primeros son una suerte de espíritus de los muertos que no son conscientes de ser espíritus, por lo mismo, siempre actúan “como

---

<sup>261</sup> Entrevista a Martina en Tepoxteco, noviembre 2019.

niños”, llegan a afectar a los vivos, pero no por voluntad, sino que en ocasiones ellos creen que están ayudando, pero al ser espíritus, si tocan a una persona, ésta suele enfermar:

Cuando nosotros [los humanos] nos pasa algo, que nos resbalamos y nos caemos, los *tlenchiuanimej* van y nos agarran porque nos quieren levantar, pero como son espíritus si te agarran, ya te agarraron tu espíritu y luego te vas a enfermar y vas a soñar feo, otras veces cuando pasas en medio del arroyo y huele feo, huele a huevo, ahí están ellos, porque salen merito a medio día se sientan a comer y si vas pasar por ahí, ellos te siguen y te van agarrar porque estás pasando mero en su mesa, porque ellos merito se han sentado a comer y van a pensar que tú también eres comida. Otras veces porque los mandan, cuando los malos te entregan con ellos, van y te agarran, pero no porque ellos quieren, es porque los han mandado (Entrevista a Tomasa en El Sitio, noviembre 2019).

Los *itskilomej* también son muertos, pero éstos sí están destinados a “agarrar” a los vivos con el fin único de robarles su espíritu y, consecuentemente, su *chikaualistli*. Estos seres, a diferencia de los primeros, sí actúan con el fin de apropiarse de la energía de los vivos, podríamos decir que son una especie de “chupadores de energía”, por tal razón, también son convocados en la ofrenda que se realiza durante el ritual de *tlakotontli*.

Todos los *tlatekmej* ‘recortes’ de colores son formados o acomodados, *kintekpanouaj*, de manera circular e intercalando los colores (Ver Foto 13). La colocación es la siguiente: los pies de los *tlatekmej* se ubican en el centro y las cabezas hacia fuera, esto significa que se encuentran sentados de manera circular –como si se observaran desde una vista aérea– en el centro se encuentra el festín: los huevos y el aguardiente, que constituyen el alimento de estos seres. Fuera del círculo, se coloca la tierra de las 4 esquinas, lo que simboliza precisamente a la tierra.

*xoxoktik* ‘verde’ [representa] *tlen techmalakanisej ma tiuelikaj titlakuasej, ma onkaj tlen tij kuasej* ‘los que nos van a ayudar a que podamos comer, que haya alimento’; *kostik* ‘amarillo’: *tlen tonemilis* ‘lo de nuestra vida-salud’, *ma techmalakanikaj ma amo techkokolismakakaj* ‘que nos ayude a que no nos dé enfermedades’; *chichiltik* ‘rojo’: *ma techmalakanikaj ma axtlen onkaj, amo nopeka se kualantli o se kuesoli, mayejyektsi tiitstokaj* ‘que nos ayude que no haya nada de enojos o preocupaciones, que estemos bien’; *yayauik* ‘negro’: *tlen tetlajchiuiiaj ika yauali ika ne seyok ma amo eli ipatij, ma techmalakani, ax ya tlanauatis*

*yeka ki tlamakaj uan kitlaoniltiyaj, san ma tlami tlen kitlaxtlauijtoyaj o kikajjaytoyaj* ‘los que hacen brujería con la noche y con “el Otro”, que nos ayude y no él va mandar por eso le dan de comer y de tomar, que ya ahí se acabe lo que le han pagado o lo han engañado’ (sic) les dan de comer y beber ofrenda en *tlakotontli* para aplacar, quitar o desviar o eliminar a los malos espíritus (Entrevista a Martina en Tepoxteco, julio 2022).

Además de estos, se recortan también otros cuerpos en papel revolución, simbolizando a un hombre y una mujer, éstos son *to nana* y *to tata tlaltepaktli* ‘nuestra madre y nuestro padre la tierra’, aquí observamos la dualidad del pensamiento cosmogónico nahua, dado que se le representa como hombre y mujer, de acuerdo con la *tlachixketl* Tomasa, siempre van “en pares”. A esta pareja de *tlatekmej* cuyo color es blanco, se le escribe el nombre de los “envidiosos”, quienes se supone pueden ser causantes de que los *tlasolejekamej* estén atacando al enfermo –cuando no se sospecha de nadie, se destina de manera general a las personas que le tienen envidia o le realizan “maldades” al paciente–, se escriben los nombres de los “maldosos” con tinta roja, en el *tlatektli* femenino van todos los nombres de mujeres “sospechosas, y en el *tlatektli* masculino todos los nombres de los varones, pues de esta manera se les “acusa” con las deidades de la tierra, dado que “en la tierra todos nos encontramos, caminamos y nos movemos sobre su espalda y no podemos ocultarnos de ella, porque es la única que sabe dónde nos encontramos todos los *kristianos*”<sup>262</sup>. Entonces, se les entregan los nombres de los maldosos<sup>263</sup> para que sean ellos quienes los juzguen y les regresen las “maldades” que hayan realizado en contra del enfermo. Una vez que se han escrito los nombres correspondientes, la *tlachixkel* coloca un poco de cerabujía<sup>264</sup> en la boca del recorte y le coloca las “manos” de la figura, como si estuvieran tapándose la boca, después dobla los pies del “muñeco” y realiza la misma acción, pegándolo

---

<sup>262</sup> Entrevista a Tomasa y Martina en El Sitio, enero de 2020.

<sup>263</sup> Es un concepto castellanizado utilizado en esta región para designar a los malos/ malvados y envidiosos.

<sup>264</sup> Cera de abejas nativas (*Apis mellifera*), se caracteriza por ser de color negro y con un olor muy fuerte.

cerca de la boca, posteriormente, comienza a doblar las partes restantes del cuerpo del *tlatektli*, hasta dejar el plegado de igual tamaño de la cabeza del recorte, haciendo como si todo el peso del cuerpo del “muñeco” recayera sobre la misma cabeza, de esta manera, se le coloca en una posición en que le será difícil concentrarse en “hacer maldad”.

El aguardiente o *uinoj*, es otro elemento importante durante este ritual, pues con él se “da de tomar” o brindar con las deidades y seres; dado que el ritual es para ellos una fiesta en donde se les ofrece un banquete, en este caso, los huevos de patio, así como la bebida: el aguardiente. La Tierra, también llamada en los *maijsoli* como *Tlaltepaksij* (*tlaltepaktli*: la tierra; *tsij* o *tsin*: sufijo reverencial) “Grande Tierra” o *To nana Tlaltepaktli* “Nuestra Madre la Tierra”; el agua traída del pozo representa a la deidad del agua que se nombra *Achanej* ‘los que viven en el agua’, se nombra en plural porque se reconoce que se trata de una pareja masculina y femenina. Asimismo, también se le da de comer a *Xiuantsij* ‘el fuego’, quien se encuentra representado a través del *popochkomitl* ‘copalero’, un pequeño recipiente con cavidad superior en la cual se coloca *tlikoli* ‘brasas ardientes’ y se espolvorea *kopali*, en algunos casos, también pedazos de tabaco, cuyo fin consiste en sahumar a los *tlatekmej* durante el proceso del ritual.



Foto 13. *Tlatekmej* o “muñecos”, utilizados en la fase de *tlakotontli*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2019.

El *tlachixketl* limpia el cuerpo del neófito, sosteniendo con las manos los *tlatekmej*, los huevos crudos y las velas de cebo, mientras realiza el *majtoli*, toma unos minutos para frotar el cuerpo del principiante, especialmente en cabeza, hombros, espalda y manos, pues se dice que en dichas partes se concentra la maldad y los “malos aires”. Hecho esto, rompe uno de los extremos del cascarón y riega el contenido sobre los *tlatekmej*, lo mismo que en la tierra de la casa del paciente, mientras les solicita que liberen el espíritu del paciente dado que se está poniendo “a mano”. Una vez que el *tlachixketl* ha liberado el espíritu del neófito, deposita los residuos de los *tlatekmej*, junto con las brasas que utilizó en el montículo que tiene en la parte trasera de su casa, el cual contiene tierra del cerro; con lo cual se complementa simbólicamente la primera visita al cerro por parte de ambos, el que trabaja y el que “se pone a mano”.

## Segunda fase: *Tlauentili*

En esta fase se reúnen los demás materiales que solicitó el *tlachixketl* como son: velas de cera, papel revolución, cruces de chaca adornados con flores de *sempoalxochitl*, veladoras de pasta, platos y tazas nuevas que serán utilizadas para colocar las ofrendas. Todos estos objetos se colocan en una canasta -a veces el *tlachixketl* puede solicitar que también sea nueva, otras veces se utiliza alguna que ya usada anteriormente-; el *tlachixketl* toma cada objeto y limpia al neófito mientras realiza el *maiitoli*; el siguiente fragmento recupera uno de ellos:

*Ay Dios, la Virgen santísima, Señor Santiago, San Alejo, Tonantsi Guadalupe, asta Tepoxteco ualaj ni mo konej, nika ualaj mitstenamiki, ay Dios, San José, la Virgen, asta kampa uala Dios, la Divina, nikaj ualaj ni mo konej \_\_\_\_\_, to Tata san José, la Virgen, Dios, kampa uala Dios xi tlaochpana, kampa uala Dios xichiua yejyektsij, kampa uala Dios la Divina, nikaj ni mo konej mitsualtenamiki pampa ya tlaijyouia, pampa ya kikuesoua, pampa ya san mokokoxtentok, ay Dios, San José, la Virgen, nikanij moixpantis ni mo konej \_\_\_\_\_ San José, la Virgen María, ta xi paleui...* (Fragmento de *maiitoli* recuperado en El Sitio, enero 2020).

Lo que en español significa:

“Ay Dios, la Virgen Santísima, Señor Santiago, San Alejo, Virgen de Guadalupe, hasta Tepoxteco viene ésta tu hija, Aquí viene, viene a darte/besarte la frente, ay Dios, San José, la Virgen, hasta donde viene Dios, la Divina, aquí viene ésta tu hija \_\_\_\_\_. Nuestro padre San José, la Virgen, Dios, donde viene Dios ven a barrer, donde viene Dios hazlo bonito, donde viene Dios, la Divina, aquí tu hija viene a darte/besarte la frente porque ella sufre, porque ella le preocupa, porque ella nomás se está enfermando, ay Dios, San José, la Virgen. Aquí se va presentar ésta tu hija \_\_\_\_\_, San José, la Virgen María, tu ayúdala...”

Posteriormente, el *tlachixketl* solicita que le lleven los pollos, los cuales va limpiando uno a la vez en el cuerpo del paciente. En primer lugar, sostiene al ave agarrándola de las patas y alas, la sostiene frente a su altar mientras continúa rezando y ofreciendo el cuerpo de dicha ave a las deidades, lo sahumea<sup>265</sup> colocándolo encima del *popochkomitl*,

---

<sup>265</sup> Le impregna de humo aromático.

posteriormente le ofrece “de tomar”, para ello le abre el pico y le obliga a beber un poco de aguardiente; después comienza a limpiar el cuerpo del paciente deteniéndose, sobre todo, en cabeza, frente, ojos, nariz, boca y orejas; esto supone una purificación y liberación de dichos órganos para que, de esta manera, le permitan mayor sensibilidad y percepción al principiante en su desarrollo curanderil.



Foto 14. *Tlachixketl* sostiene al ave para limpiar el cuerpo del iniciado. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

Una vez que ha limpiado el cuerpo del neófito, el *tlachixketl* sostiene con ambas manos el cuerpo del ave y lo ofrenda a la tierra, posteriormente, lo vuelve a colocar encima del *popochkomitl* y lo baja en el piso; mientras pisa ligeramente las patas del ave, de manera que no pueda escapar; coloca ambas manos en el cuello de este, para finalmente, sacrificar

al animal retorciéndole el pescuezo. Hecho esto, suelta al ave quien se mueve y revolotea por varios segundos, a veces minutos, antes de morir asfixiado. Para el *tlachixketl* es importante conocer la posición como se coloca el animal al morir, lo mismo que sus movimientos durante su agonía, pues esto le permite conocer “para donde mira”, es decir, la orientación a la cual apunta el pico del ave al morir, pues indica de qué lugar proviene la maldad o lo que se esperaba le sucediera al neófito de no haberse realizado la ‘curación en grande’.

Después se despluman los pollos, se limpian lavándolos con agua y jabón huasteco, y se destazan para preparar los alimentos que servirán como ofrendas. Esto se le encarga al neófito, dado que se convierte en una suerte de anfitrión y brinda el banquete a las deidades; por lo mismo, debe preparar los alimentos. En contados casos, especialmente cuando quien encabeza este rito es una mujer, ella se encarga de esta labor, dado que, en ocasiones, en el cuerpo de las aves se manifiestan señales que son interpretadas por la especialista.



Foto 15. *Tlachixketl* y neófito destazan las aves que se utilizarán para la ofrenda. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

Los pollos son despedazados a la mitad y de este modo se ponen a cocer en agua hirviendo, no se les pone sal ni picante, ya que dichos condimentos pueden provocar la ira de las deidades. Adicionalmente, se elabora un pequeño envoltorio que contiene las uñas del ave, pico, la punta de las alas, hígado y corazón, son colocados en *totomoxtli*<sup>266</sup> y se enreda amarrándolo por la mitad con un cordoncito hecho del mismo material. Este pequeño envoltorio similar a un tamal se denomina *yolojtl* y simboliza el corazón de la tierra.

El proceso de cocción va a depender de la edad y fortaleza que tenían las aves, que también está vinculado con la fortaleza del neófito; ya que, si se encuentra en toda disposición de aprender su Don, es decir, que tendrá facilidad en su aprendizaje, las aves se cocinan pronto, por el contrario, si éstos tardan en cocerse, significa que, a pesar de seguir los pasos al pie de la letra, el camino de aprendizajes del novato será de gran dificultad. Mientras se espera la cocción de los alimentos, el *tlachixketl* realiza los recortes tanto de los muñecos o *tlatekmej*, como de la “servilleta”, una especie de mantel que elabora a partir de recortar papel revolución y que será utilizado durante la fase de *tlatlaliaj* para colocar encima de él las ofrendas, de esta manera los alimentos no quedan directamente sobre el suelo o el piso.

---

<sup>266</sup> Hoja de maíz.

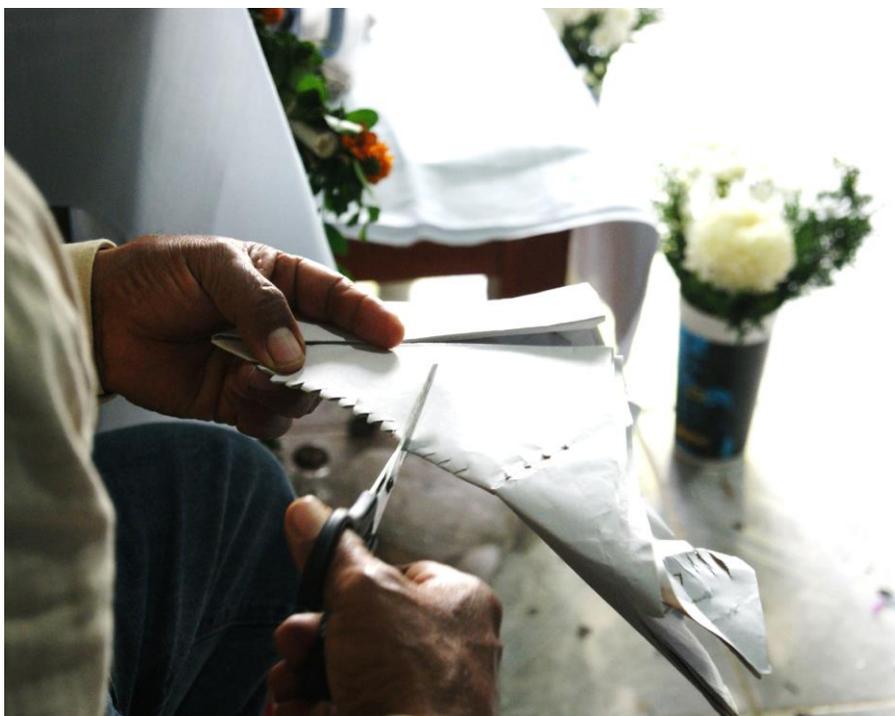


Foto 16. *Tlachixketl* recortando la servilleta. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Durante el tiempo de espera también se adorna el altar, elaborando un arco con hojas de limonaria<sup>267</sup>, se hace el *xochimekatl* ‘sartal’, que consta de un trozo de hilo de algodón fino de aproximadamente 2 metros de largo, al cual se le tienen que ensartar 21 flores de *sempoalxochitl*, este instrumento servirá para el momento en que el neófito “nazca”, representa la puerta de entrada y salida del mundo onírico. En la mayoría de los casos, el *tlachixketl* convida<sup>268</sup> a alguien que le ayude a realizar estas actividades, generalmente se trata de personas que también poseen determinado Don, como pueden ser los *xochichiuanij*, de las voces *xochitl* ‘flor’ y *chiuanij* ‘los que hacen’, se puede entender como “los que hacen flores”, o bien, floristas. Se trata de personas -generalmente hombres- que tienen el

---

<sup>267</sup> *Murraya paniculata*.

<sup>268</sup> Se refiere a pedir ayuda de alguien. Aunque generalmente, los convidados no cobran por sus servicios, se espera a cambio que, durante el ritual, el *tlachixketl* solicite a las deidades protección y ayuda para ellos y sus familias.

conocimiento y destreza para “adornar” los altares de acuerdo con la ritualidad que se vaya a realizar, ya que, a pesar de que la base del adorno siempre es la hoja de limonaria, existen ocasiones en que llevan más adornos elaborados con flores o con otros elementos como cortezas de árboles, hojas, etc., con los cuales hacen distintas ornamentas para incorporarlos a los altares<sup>269</sup>.

Otra de las creaciones de los *xochichiuanij* consiste en elaborar los *maxochitl* ‘flores de manos’, que son rollos de hoja de coyol a los cuales se les enrolla en la base una flor de *sempoalxochitl* y se enreda con un pedazo de fibra de hilo de *ikso* o izote<sup>270</sup>; asimismo, elaboran las dos cruces pequeñas con palo de chaca<sup>271</sup>, los cuales se adornan con flores de *sempoalxochitl*; también se forman dos ramos de flores distribuidos en vasos de vidrio, de este modo se conforman los *xochimantli* ‘floreros’, que se colocan junto con las cruces de chaca y los demás elementos al comienzo de la siguiente fase.

---

<sup>269</sup> El oficio de florista no es exclusivo del trabajo curanderil o de *el costumbre*, pues en la actualidad también son contratados para adornar los altares en las iglesias cuando se llevan a cabo las fiestas patronales.

<sup>270</sup> Árbol de América Central, de la familia de las liliáceas. Es una especie de palma de unos cuatro metros de altura, con ramas en forma de abanico, hojas fuertes y ensiformes, punzantes y ásperas en los bordes, y flores blancas, muy olorosas (Real Academia Española, 2022).

<sup>271</sup> *Bursera simaruba*. Árbol nativo de la América tropical que llega a medir hasta 30 metros de altura. En México se encuentra distribuido en las zonas cálidas del país (ECOSUR, 2018).



Foto 17. *Maxochitl*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

### Tercera fase: *Tlatlaliaj*

Aquí el *tlachixketl* y el iniciado colocarán las ofrendas de comida y bebida; es importante que la comida ya esté cocida, se procura que la carne de las aves esté lo suficientemente cocida, sin que se bata o se deshaga, es decir, debe existir un equilibrio en el tipo de cocción, esto es importante para que las deidades no se ofendan al momento de ofrecerles el banquete. Esta fase inicia cuando el *tlachixketl* tiende las servilletas de papel recortado sobre el piso, a una distancia cercana a su altar y comienza a colocar algunos objetos encima, comenzando

portender el primero, en el cual coloca sobre la cabecera una pequeña cruz de chaca adornada con flores de *sempoalxochitl*. Preferentemente, esta cruz debe ir enterrada en la tierra para que pueda sostenerse, en caso de que esto no sea posible, se coloca algún objeto para sostenerlo, como pueden ser ladrillos, piedras, o incluso el mismo *xochimantli* ‘florero’; alrededor se colocan la tierra traída de la casa del neófito, lo mismo que el agua. Es importante que el novato traiga dichos elementos, pues de esta manera se va a purificar el espacio en donde vive, es decir, su casa o solar; así también “el agua para que no tenga sed, que no le falte que cosa va a tomar”<sup>272</sup>.

Enseguida se colocan los *tlatekmej* de color blanco sobre esta servilleta de papel, asimismo, se colocan los *maxochitl* ordenados en filas, con la cabeza mirando hacia la cruz y ‘la colita’ hacia el extremo opuesto. En ocasiones, el especialista realiza esta actividad con ayuda de su pareja ritual, generalmente, la pareja ritual es esposo/esposa del *tlachixketl*, aunque se dan casos en los que la pareja ritual no está relacionada con el vínculo matrimonial, ni de naturaleza similar. A veces, cuando un *tlachixketl* está apoyando el aprendizaje de un iniciado, este acude a ayudar en alguna de estas labores para ir adquiriendo la práctica acerca de cómo realizar, formar o acomodar los elementos, por ejemplo, colocar las ofrendas, etc. En la siguiente imagen podemos apreciar a la *tlachixketl* Tomasa siendo auxiliada por su esposo Don Porfirio, ambos colocan los elementos para la ofrenda en una suerte de trabajo colaborativo.

---

<sup>272</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.



Foto 18. La *tlachixketl* coloca los elementos para iniciar la fase de *tlatlaliyaj* ‘lo ponen’. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

Se coloca al mismo tiempo una cerveza, un refresco chico y un topo de aguardiente, enseguida se pone el *xochimekatl* en forma triangular, finalmente, se encienden cinco velas de cera: dos en el extremo derecho, dos en el izquierdo y una arriba, de esta manera se traza el contorno del triángulo; esta formación representa al cerro. En este sentido, esta será “su mesa”, el banquete destinado para los *Ueyitepemej* ‘los grandes cerros’.



Foto 19. La “mesa” destinada al cerro. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

Enseguida, se extiende otra servilleta y se colocan los mismos elementos, sin embargo, en esta segunda “mesa” únicamente se colocan dos velas de cera: una a la cabeza, es decir, cerca de la cruz de chaca, la otro en los pies, esta “mesa” es la que se destina a la tierra, es decir, la pareja ritual *To nana* y *To tata Tlaltepaktli*. Se les coloca de esta manera como una forma de honrarlos y otorgarles la investidura que merecen, de ahí que cada uno de ellos: la Tierra, el Cerro, y *Totiotsi* tengan cada uno su mesa aparte y se les atienda igual<sup>273</sup>, con la misma importancia que tiene cada uno.

---

<sup>273</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.

Ya conformadas las mesas, el siguiente paso es colocar la comida, se sirven dos platos que contienen algunas piezas de carne de pollo y se acompaña de caldo blanco, además de dos tazas de café y pan, cada una de las “mesas” deberá contener estas ofrendas. La primera mesa que se sirve corresponde a los *Ueyitepemej* ‘los grandes cerros’, ya que se considera que esta deidad albergará en su interior las visitas nocturnas que realizará el neófito cuando comience a aprender su Don. En segundo lugar, se colocan las ofrendas que corresponden a “la mesa” de la tierra, éstas serán la misma cantidad que las anteriores, sin embargo, en esta mesa se coloca la mitad del dinero que corresponde al pago del *tlachixketl*, la otra mitad es colocada en el altar. El dinero se coloca en la ofrenda a la tierra debido a que, como tal, el dinero posee un espíritu y este es entregado a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej* a cambio de liberar el espíritu del novato.

También en el espacio destinado a la tierra se coloca el envoltorio que denominan *yolojtli* ‘corazón’, que consiste en un atado similar a un tamal y cuyo contenido se ha descrito en párrafos anteriores. Con esto se representa al corazón de la tierra y, aunque se coloca en el área de la tierra, no se pone encima de la servilleta de papel, dado que éste no es un alimento, más bien es una forma de hacer presente al corazón de la tierra, es decir, de vivificar a esta deidad y, al mismo tiempo, recordar que dichas partes del cuerpo del ave son las que en el plano de los vivos adquieren importancia para aprender, pues en dichos órganos se alojan las almas *tonal* y *ekauili*, ambas necesarias para que el novato adquiriera sus aprendizajes<sup>274</sup>. Este envoltorio no es consumido por las deidades ni por los humanos, sino que se destina para llevarlo a la casa del neófito, donde permanecerá durante cuatro días en

---

<sup>274</sup> Ver capítulo 3.

el centro de la casa. La última mesa en servirse es el altar, que constituye la mesa de *Totiotsij*, aquí se colocan dos platos de comida, café, pan, refrescos, cervezas y agua; esta última es importante y debe estar en el altar, dado que significa la energía y la videncia del iniciado.

Una vez que se han colocado todas las comidas y bebidas en las tres mesas, el *tlachixketl* entrega dichas ofrendas a través del *maijsoli*, se coloca enfrente de cada una de las mesas, junto a él se coloca el neófito, pues el *tlachixketl* lo presenta ante las deidades y solicita su intervención y permiso para que el novato pueda aprender y pueda llevar a cabo su práctica como curandero. La *tlachixketl* Tomasa expresa que “pedimos permiso porque nomás así no se puede”<sup>275</sup>, es decir, no se puede ejercer sin el debido protocolo correspondiente; pues es en ese momento cuando las deidades se presentan y “se sientan a comer”, por lo tanto, se les debe hablar bonito y explicarles el motivo del banquete, esta parte es donde se les presenta al novato, se indica su nombre, procedencia y se pide a las deidades que le den permiso de acudir a *kuatitlankochkentsij*, lugar donde asistirá a aprender dado que “tiene invitación” de las mismas deidades; en tal sentido, el Don es la invitación abierta para asistir a esos lugares donde ellos tutelan, con el único propósito de ir a aprender y obtener fuerza.

---

<sup>275</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.



Foto 20. *Tlatlaliaj*, la *tlachixketl* y la iniciada colocan las ofrendas a la tierra y al cerro. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

También se visita al fuego, pues como tal, la morada de *Xiuantsi* ‘el fuego’ se encuentra en el *bracero* y no puede abandonar su sitio, de ahí que ambos *tlachixketl* y neófito acuden a la cocina para dejar pedacitos de comida, pan, se riega un poco de café, refresco, cerveza y aguardiente, ya que el objetivo es que todas las deidades deben brindar con el iniciado. Lo mismo ocurre en *axochpaj* ‘el corredor’, este espacio es el que se encuentra afuera, enfrente de la puerta; se denomina corredor dado que por ahí corre el agua en tiempos de lluvia, es una especie de canal que mantiene alejada al agua de lluvia para evitar que entre dentro de la vivienda, en este lugar también se colocan algunos pedazos de comida para los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*, los númenes que pertenecen al inframundo, pues a pesar de que ya comieron durante la fase del *tlakotontli*, se les ofrece un poco del banquete principal.

#### Cuarta fase: *tlajiltiyaj*

Una vez que se han colocado las ofrendas en las tres mesas y el *tlachixketl* ha entregado este banquete a las deidades, el siguiente paso consiste en presentar formalmente al neófito, para ello, el *tlachixketl* acompañado de su pareja ritual, colocan una silla frente a las mesas del cerro y de la tierra, e indican al novato que debe sentarse frente a las deidades; dado que en este momento ellas “ya comieron”, ahora lo que sigue es “hablarles”, es decir, por medio del *maijsoli*, el *tlachixketl* y su pareja ritual, quienes a partir de este momento se convierten en padrinos del iniciado, se encargarán de comunicarse con las deidades con el fin de presentarles a su ahijado como un nuevo servidor de dios que estará aprendiendo su Don, ejerciéndolo y visitando dichos lugares para así aprender todo lo necesario; ambos padrinos, *tlachixketl* y su pareja ritual, irán ejecutando acciones de manera simultánea para ayudar al *tiokonej* ‘ahijado/a’, el neófito y brindarle la fuerza que necesita.

Después de que el novato se sienta frente a las deidades, si se trata de una mujer se le coloca un pañuelo en la cabeza a modo de velo, o bien, se enreda el pañuelo en el cuello formando un pequeño nudo a la altura de la garganta cuando se trata de un varón; cada uno de los padrinos toma en sus manos una vela de cera gruesa o un cirio blanco, limpia el cuerpo del novato mientras “les habla” a las deidades para presentar a su ahijado, una vez que finaliza la limpia, insta al ahijado a realizar una acción que denominan *kiajauia* ‘le echa su aliento’, esto significa que mientras el *tlachixketl* coloca la vela en posición horizontal, el neófito acerca su rostro a la vela, abre la boca y exhala, de manera que su aliento envuelve a la vela; posteriormente, la pareja ritual del *tlachixketl* también limpia a su ahijado/a mientras lo presenta ante las deidades, se repite la misma acción de limpiar la vela, finalizando con *kiajauia*. Vale la pena destacar que, si bien, en el *maijsoli* ‘rezo’ ambos padrinos no repiten

las mismas palabras, en el sentido de que no ejecutan repetición memorística; si existe un común denominador en dicho rezo o *maijtoli* que los padrinos expresan a las deidades, y este se refiere al hecho de solicitar que le otorguen fuerza al novato para poder realizar su trabajo como curandero; En tal sentido, no se puede aseverar que se trata de una creación improvisada, esto se puede apreciar en los fragmentos que recuperamos de los *maijtoli* expresados por la *Tlachixketl* Tomasa y su esposo Don Porfirio en El Sitio:

Ay Dios, Ave María *Porísima*, *pos nikaj titlalankej ni no tiokonej, pos nika kimakasej ya itekijkej siempre ya kiixmati tonantsij, totiotsij, ti tlamijkejya ni promesa, nochi nikani ualkej testigos pero komo kiera kena recibiros (sic) cualquier día lo vas hacer una, ¿cómo se llama? una barrida, no te espantes, no digas que no (sic) cierto, cierto porque has pagado en el altar, aquí, lo dejaste, en Tepepaj, ni pan Tepetl komare, nika Dios en la Tierra, en el Cielo...*  
'Ay Dios, Ave María Purísima, pues aquí la levantamos a ésta mi ahijada, pues aquí le van a dar su trabajo como siempre La Virgen y Dios ya conocen, ya terminamos esta promesa, todos aquí vinieron estos testigos pero como quiera sí lo va recibir (sic) cualquier día vas a hacer una, ¿cómo se llama?, una barrida, no te espantes, no digas que no (sic) cierto, cierto porque has pagado en el altar, aquí lo donde están muchos cerros, aquí en el cerro comadre, aquí Dios', en la Tierra, en el Cielo...' (Fragmento de *maijtoli* expresado por Tomasa en El Sitio, enero 2020).

Por otra parte, Don Porfirio expresó lo siguiente a la hora de ofrecer su *maijtoli* y presentar al novato ante las deidades:

Alabado María *Porísima*, *nika ti makasej to ropa, pan ni sábado, ni santo sábado 25 de enero de 2020, hay Dios, libranos señor Dios en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, pos nikani ni pobre no tiokonej buena vida, buena suerte a todo el año, ahora si nochi uelis kichiuas se barrida, ya kipia permiso, ya kipia isuerte para kichiuas se barrida, así con lucha, con ganas, ti kijlis mo tionaj kenijke tichiuas se barrida, se consulta...*  
'Alabada María Purísima, aquí le vamos a dar nuestra ropa, en este sábado, este santo sábado 25 de enero de 2020, hay Dios líbranos Señor Dios en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, pues aquí esta pobre mi ahijada [dale] buena vida, buena suerte a todo el año, ahora sí todo lo va poder hacer una barrida, ella tiene permiso, ella tiene su suerte para va hacer una barrida, así con lucha, con ganas, le vas a decir a tu madrina como vas a hacer una barrida, una consulta...' (Fragmento de *maijtoli* expresado por Porfirio en El Sitio, enero 2020).

En este breve *maijtoli* podemos advertir que aluden a la piel que el neófito deberá portar cuando comience a aprender y ejercer el Don, cuando los padrinos dicen "prestarle

nuestra ropa”, se refieren a que es necesario portar una segunda piel, posiblemente de mayor experiencia, para poder incursionar en el plano onírico y espiritual, hablar de la ropa, es más bien una metáfora que alude a la investidura que portan los padrinos, los mismos le brindan cierta fuerza para poder incursionar en los planos del universo que serán necesarios de acudir para aprender. Algo similar ocurre entre los nahuas de Puebla, Laura Romero (2015) comunica que los especialistas poseen una piel no humana que deben portar y usar como parte del protocolo y la etiqueta, esta piel les da facultades para saber ver, pues “permite alcanzar inalcanzables puntos de vista, entendidos como identidades diferentes más que como perspectivas en el sentido de visiones del mundo” (Romero, 2015: 228). En este sentido, el pañuelo que se le otorga al novato durante este proceso representa esa “ropa” o la segunda piel necesaria para su investidura.

Posteriormente, el novato enciende las velas, una a la vez, ya encendida, la primera es colocada en el altar, y la segunda se coloca en la mesa que corresponde al cerro; se realiza de esta manera dado que simboliza la pureza y la iluminación que necesita el novato durante su proceso de adquisición de conocimientos y ejercicio del Don; “debe de tener su luz para que pueda ver y que Diosito y el cerro le ayuden”<sup>276</sup>; en este sentido, supone una protección de las deidades para que el cuerpo, pero sobre todo, el *tonal* del neófito no sea atacado por entes malignos.

Una vez que se han colocado las velas, se despeja el lugar, el novato se levanta de la silla y permanece de pie, ya que el siguiente paso es atravesar por el *xochimekatl*; aquí los

---

<sup>276</sup> Entrevista a Don Porfirio en El Sitio, enero 2020.

padrinos ayudarán al neófito a “nacer” simbólicamente; esta analogía al nacimiento se debe al hecho de que, se coloca el *xochimekatl* en el piso, posteriormente el *tlachixketl* y su pareja ritual –quienes en ese momento se convierten en los padrinos del iniciado– toman con ambas manos uno de los extremos del *xochimekatl* y lo extienden formando un círculo, en seguida, el novato “entra” en él, mientras sus padrinos levantan el sartal hasta elevarlo a la altura de la cabeza del neófito, de este modo él vuelve a salir, enseguida vuelven a bajar el círculo y el novato entra nuevamente, repiten esta acción siete veces. Al término, el *tlachixketl* sahumea y da las gracias a las deidades por medio del *maiitoli*. Esta acción representa el nacimiento del novato como “fruto” de la tierra; se compara con la germinación del maíz cuando recién surge el *toktsij* ‘matita’.



Foto 21. Nacimiento simbólico del iniciado. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2020.

Después, los padrinos toman de nueva cuenta el *xochimekatl* y lo extienden al tiempo que levantan las manos, es decir, el círculo queda formado arriba, el neófito debe entrar en él, hecho esto, los padrinos bajan poco a poco hasta llegar al piso, en este momento, el novato debe salir del círculo, los padrinos vuelven a levantar el sartal y el ahijado entra nuevamente en él, esta operación se repite siete veces; al finalizar se sahumea y agradece a las deidades. Esta acción significa la entrada del neófito al mundo de los no-humanos, podríamos decir, al plano de las deidades que viven “arriba”, pues en realidad lo que hacen es representar que el espíritu del novato se eleva por los aires, pues de este modo es como él se desplazará hasta los distintos lugares en los que irá a aprender su Don.

Una vez que han realizado esta acción, los padrinos cortan el *xochimekatl* en siete pedazos iguales y los colocan en el cuello del neófito en una especie de *xochikoskatl* ‘collar de flores’. El acto de poner collares de flores en el cuello de una persona es considerado entre los *maseualmej* como una distinción muy importante, pues le otorga una investidura muy poderosa a las personas que lo portan, ya que, en la historia de las comunidades, el colocar dichos collares se destina, principalmente, a las deidades representadas en bulto o en recortes -como *Chikomexochitl*- pues es una forma de honrarlos y respetarlos<sup>277</sup>. Es así como la colocación del *xochikoskatl* complementa “la piel” que se le está otorgando al novato.

Inmediatamente después, ambos padrinos colocan sus manos en uno de los hombros del novato, mientras “lo entregan con su familia”; si el iniciado es soltero/a, deben acudir los padres, hermanos o alguna pareja hombre y mujer que funja en el papel de los padres, empero,

---

<sup>277</sup> En la actualidad, colocar *xochikoskatl* se ha convertido en un mero acto de folclor, principalmente en los eventos políticos y/o partidistas, sin embargo, la naturaleza de esta acción estaba relacionada con la ritualidad.

cuando el novato es casado/a, es su pareja e hijos –en caso de tenerlos– a quienes los padrinos le hacen entrega del “cuerpo” del iniciado, al tiempo que les brindan recomendaciones acerca de los cuidados y ayuda necesaria que deben procurar con el novato en su nueva etapa como curandero.

En lo que respecta al novato, los padrinos comienzan a brindarle consejos acerca de cómo utilizar el Don y usarlo para el bien de sus congéneres los *kristianos*, se trata de un discurso relacionado con el “deber ser” del curandero y de cómo comportarse ante la comunidad, ante las deidades y ante los seres. Se repite mucho la idea de “no hacer daño” y de “no equivocarse”, esto se refiere a que sus conocimientos y ejercicio del Don no sean canalizados para realizar brujería, mucho menos llegar a ejercer de *tetlajchiuijketl* o *mokokototsketl*, pues ello supone una actividad opuesta para la que fue iniciado.

Finalmente, y en virtud de que los padrinos “levantaron” el espíritu naciente del novato, es necesario “enfriarles las manos”<sup>278</sup>. Los “padres” o las personas que fungen dicho rol, deben llevar a cabo un sencillo ritual de *tlamapakilistli* ‘lavarles las manos’; para los *maseualmej* este ritual se lleva a cabo a modo de honrar y agradecer a los padrinos de bautizo; dado que éstos sostienen al recién nacido antes de haber recibido el sacramento del bautismo. Se dice que los recién nacidos vienen “calientes”, por lo mismo, dicho calor es transferido a las manos de sus padrinos. Por esta razón, más adelante, cuando el ahijado ha crecido, se debe honrar a éstos lavándoles las manos a partir de una mezcla de hojas de cedro, nopal y otras hierbas frías, las cuales se mezclan con agua y un poco de *tlatiochiualatl* ‘agua bendita’;

---

<sup>278</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.

este ritual se lleva a cabo durante tres días y es dirigido por un *Ueuejtlakatl*. Con este rito se da por cumplida la reciprocidad entre padrinos y ahijados y ambos evitarán infortunios; por el contrario, cuando este rito no es realizado, los padrinos o el ahijado pueden enfermar<sup>279</sup> y, en caso de que alguno de los padrinos muera sin haberle realizado el *tlamapakilistli*, “su espíritu sufre y se queda con los *tlenchiuanimej*”<sup>280</sup>, convirtiéndose también en uno de ellos.

Para el caso de los padrinos del iniciado, este ritual se acorta, en el sentido de que se realiza sin la ostentación típica en un ritual de *tlamapakilistli*, que en muchos casos se toma más de carácter social y festivo entre los *maseualmej*. Para el caso específico de los padrinos de un iniciado, lo que interesa es aprovechar la presencia de las deidades para que éstas den fe y liberen también a los padrinos, quienes han puesto su fuerza en el momento de levantar el espíritu naciente del ahijado. En tal sentido, podemos advertir que el ritual *tlamapakilistli* alude a una restitución del *chikaualistli* ‘fuerza vital’ que los padrinos han aportado al iniciado en el momento del nacimiento simbólico.

Para realizar el *tlamapakilistli*, el *tlachixketl* prepara las hierbas junto con el agua y *tlatiochiualatl* ‘agua bendita’, coloca la mezcla en una bandeja de plástico y solicita una barra de jabón huasteco a los padres del iniciado, quienes ahora se convierten en sus compadres; también se solicita una servilleta, preferentemente nueva, con la cual los padres del novato secarán las manos de sus compadres. Una vez que tienen todos los elementos, el padre del neófito solicita permiso a su compadre para lavar las manos de su comadre, es decir, la

---

<sup>279</sup> Entre los *maseualmej*, se explica el origen de la tuberculosis como uno de los castigos por no cumplir con el *tlamapakilistli*, es decir, por no haberle enfriado las manos a los padrinos, razón por la cual, el cuerpo de los padrinos o de alguno de ellos, comienza a secarse y consumirse debido al calor en su interior.

<sup>280</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.

madrina del neófito. El padrino otorga el permiso y el compadre procede a lavar las manos de su comadre dentro de la bandeja de agua con hierbas. Se le frotan las manos con las hierbas siete veces con los puños y siete veces con las palmas de las manos extendidas; posteriormente, le lava las manos con el jabón huasteco y enjuaga; al finalizar le seca las manos con la servilleta. A continuación, la madre del iniciado solicita permiso a su comadre, la madrina del neófito, para lavarle las manos a su compadre; al otorgarle el permiso, la madre del novato realiza la misma ejecución. Una vez que las manos de los padrinos han sido lavadas, ahora éstos proceden a lavar las manos de sus compadres –los padres del iniciado– esto es porque ellos también “han tocado” al cuerpo del novato antes de haberlo “purificado” a través del rito; por tal razón el padrino lavará las manos de la madre del neófito, no sin antes solicitar el permiso del padre; posteriormente, la madrina solicita permiso de la madre del novato para lavar las manos del padre. Una vez que finalizan, se saludan en señal de que “ya se pusieron a mano”, es decir, que han cumplido con el proceso ritual, al tiempo que aceptan su compadrazgo, en consecuencia, se convierten en familia.

Si hubiera más personas que fueron invitadas a participar, ayudar u observar el ritual iniciático, también deberán lavarles las manos. Se trata de que nadie quede “sucio”, es decir, de no dejar posibilidad de que se hubiesen contaminado con alguna mala energía o negatividad que rondó por “los aires” durante todo el proceso del rito.



Foto 22. *Tlamapakilistli*. FUENTE: archivo personal de Martha Morales, 2020.

Finalmente, los padrinos, el neófito, sus padres y los invitados –si los hubiera– consumen los alimentos colocados en las ofrendas, lo mismo que las bebidas, esta es una suerte de comunión entre deidades y humanos; pues en este sentido, se afianzan las relaciones de reciprocidad y respeto entre ambos mundos.

#### **4.2.2 Pedir permiso para empezar a aprender**

El ritual *moueyipajtia* o ‘curación en grande’ simboliza la presentación del neófito ante las deidades, a las que se ofrenda comida y bebida, se les habla, se les regocija, con la intención de que le otorguen la suerte al iniciado<sup>281</sup>; en tal sentido, se trata de convencer a las deidades

---

<sup>281</sup> Cabe recordar que, para los *maseualmej*, el Don también se entiende como “suerte” o misión en la vida.

para que brinden su ayuda en la obtención del conocimiento, lo mismo que la protección espiritual que requiere el neófito durante dicho proceso.

Durante el ritual *moueyipajtia*, la representación del cerro cobra vital importancia, por lo que “su mesa” es servida en primer lugar, antes que las correspondientes a la tierra y al altar. Asimismo, es en éste donde se presenta por primera vez al novato, antes que a las demás mesas con ofrendas. El valor que se otorga al cerro en este rito es trascendental para el aprendizaje del iniciado, ya que es a este lugar donde su *tonal* asistirá en sus visitas nocturnas -por medio del sueño- para aprender los métodos tocantes al Don que va a ejercer en el futuro inmediato.

Para los *tlachianij* Sabina y Antonio, los cerros son muy importantes en la ejecución de los rituales y curaciones, ya que a ellos se les nombra y pide la protección y/o resolución de los problemas que aquejan a los pacientes en cuestión; los cerros se encuentran ligados al agua, pues desde su interior es donde surgen los manantiales, por lo que cada cerro va ligado a un yacimiento de agua. Todos los cerros y todos los pozos tienen nombres y es fundamental que el *tlachixketl* conozca qué nombres poseen su cerro y su laguna<sup>282</sup>. Generalmente, durante los sueños se revelan estos nombres, e incluso el *tonal* del novato puede hablar con ellos y de esta manera conocerlos, saber de qué manera identificarlos. En caso de que esta información no sea revelada durante los sueños, el *tlachixketl* debe darse a la tarea de investigar dichos nombres, ya que a toda persona que posee el Don, le es asignado un cerro y un yacimiento de agua particular, que se convertirán en sus “patronos”, además de alguna

---

<sup>282</sup> Los *tlachianij* Sabina y Antonio nombran de esta manera a los yacimientos de agua, independientemente de si se trata o no de la definición occidental del concepto.

otra deidad que puede ser del panteón católico o tradicional y a los que se debe invocar en el momento de realizar cualquier trabajo ritual:

Cuando tienes el Don vas a empezar a soñar, muchos sueños te vas a ver a ti mismo que vuelas o que caminas en caminos que no conoces, otras [veces] lo ves que hablas con abuelitos, abuelitas o niños; pero esos no son personas, son los espíritus de *Chikomexochitl*, lo ves que son niño y niña chiquitos; los viejitos son los espíritus que hay en los cerros, la tierra, los vientos... Todos ellos te van a enseñar algo de cómo vas a curar, te van a decir qué cosas [materiales] vas a usar, te van a enseñar como vas a curar con huevo, como lo vas a mirar, que cosa significa (...) también te van a enseñar como entenderlo el maicito en la rifa... (Entrevista a Sabina y Antonio en Cuahuitzil, marzo 2019).

En tal sentido, los cerros pueden ser de carácter masculino o femenino, lo mismo que el yacimiento de agua; no hay una regla general acerca de cómo se definen estos patronos, no obstante, los *tlachianij* Sabina y Antonio mencionan que, si el cerro es mujer y tiene nombre femenino, el pozo será de carácter masculino o, por el contrario, si el cerro es masculino, el pozo tendrá carácter femenino. El neófito debe conocer los nombres de su cerro y su pozo, así como aprendérselos para así invocarlos, encomendarse a ellos, ofrendarles y solicitarles que resuelvan los problemas de salud o de cualquier índole que padezcan los pacientes. La *tlachixketl* Tomasa también comparte que, a través de los sueños, se revela quién será el protector del futuro curandero, y a este es quien se le va a encomendar la resolución del problema o enfermedad en momento de realizar una curación:

A veces lo vas a soñar un niño, es *Chikomexochitl*, pero también vas a soñar viejitos, viejitas, esos son los *pilueentsitsij*, son los cerros o los que cuidan el monte, el agua (...) todos esos abuelitos que ellos te van a enseñar pero siempre hay uno o dos que son los que siempre van a estar y te van a enseñar, otras veces lo vas a ver que te llevan algún lado, quiere decir que ya te están llevando donde están ellos y te quieren enseñar que aprendas cómo vas a trabajar (Entrevista a Tomasa en El Sitio, noviembre 2019).

No obstante, a pesar de que los *tlachianij* se encomiendan a un cerro en particular, en sus trabajos rituales siempre nombran a *Postektli*, dado que se considera el origen de la vida

en el mundo *maseual*; además de él, se nombra a los cerros que se encuentran en los alrededores, mismos que en su momento formaron parte del cuerpo de *Postektli* antes de su derrumbe<sup>283</sup>, pero que ahora se constituyen como cerros con personalidad propia, como son Tepenahuac, Tepoxteco, Tepecxitla, Xochicuatepec, Ayacaxtle y San Juan. Especialmente en el rito iniciático, se deben nombrar y están representados en la mesa que corresponde al cerro, aunque en dicho rito no se nombra aún al cerro patrono del iniciado, ya que éste lo irá descubriendo a medida que comience a soñar y a aprender su Don.

De ahí la importancia que implica realizar el ritual *moueyipajtia*, pues es una manera de solicitar permiso para empezar a aprender; en tal sentido, se le puede equiparar en una suerte de “licencia” que se otorga al neófito para poder comenzar su camino de aprendizajes a partir de la acción; es decir, al tiempo que sueña y le muestran las técnicas que va a utilizar, es capaz de ponerlo en práctica con determinados pacientes que las deidades mismas le irán poniendo en su camino, para que pueda practicar los saberes recién aprendidos. Por el contrario, si este ritual no es llevado a cabo y el novato comienza a ejercer “sin licencia”, puede desembocar en grandes catástrofes, tanto para los pacientes a quienes atiende, al mismo novato o su familia, pues se considera una ofensa para las deidades, dado que “no ha pedido permiso para trabajar, porque esto se tiene que hacer con permiso, no nada más así”<sup>284</sup>. La importancia de ejecutar el ritual *moueyipajtia* consiste en la solicitud de este permiso, que se logra a partir de la investidura otorgada al novato durante las fases de *tlatlaliaj* y *tlajiltiyaj*, donde se le provee de una “ropa” con la cual podrá visitar el plano de las deidades.

---

<sup>283</sup> En el capítulo 1 he abordado este punto.

<sup>284</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, enero 2020.

### 4.2.3 *Pejpentli*: el permiso para aprender y ejercer

En los puntos anteriores he explicado el ritual *moueyipajtia* que, si bien, no podríamos delimitar su uso exclusivamente como rito iniciático, sí representa una acción para reconocer la investidura de las deidades, regocijarlas, comer con ellas y posteriormente, presentar al novato como un nuevo servidor de dios. Otro ritual que debe acompañar a la ‘curación en grande’ un año después, es el *Pejpentli*; que no es como tal una curación, a pesar de que lleva todos los elementos y las fases de una curación en grande; lo que cambia son los materiales que se utilizan, la distribución de los espacios, es decir, las “mesas” para los niveles del cosmos, y los tipos de ofrendas que se destinan.

El vocablo *Pejpentli* se compone de dos voces: *pejpena* ‘levanta, selecciona’ y *tli* que es un indicativo de ejecutar una acción, por lo tanto, se puede traducir como “lo selecciona”. Este término se relaciona con una de las fases del ciclo agrícola denominada *tlapejpenaj* ‘lo recogen’, en dicha etapa los milperos seleccionan las mejores mazorcas de maíz, las desgranar y después extraen las mejores semillas que van a plantar en un nuevo ciclo agrícola; a estas semillas seleccionadas se les prepara a partir de un sencillo ritual donde se ofrenda a la tierra y a las deidades, se les moja con agua y se dejan reposar, es una forma de bendecir la semilla que será sembrada en los campos. Cuando la semilla ya ha sido preparada y está lista para sembrarse, se le denomina *xinachtli*; una vez listo, se lleva a diseminar en los campos -fase de *tlatokaj* ‘lo siembran’- de esta manera se asegura que las semillas den sus mejores frutos y que la cosecha sea cada vez mejor.

De acuerdo con esta lógica, la selección de un nuevo servidor de dios, es decir, el

iniciado, también atraviesa un proceso similar: para este caso, el ritual *moueyipajtia* simboliza la fase en que se selecciona la mejor mazorca; dado que en dicho momento se presenta al novato ante las deidades y se pide permiso para que aprenda; recordemos que este rito se lleva a cabo durante los primeros días del mes de enero. Luego entonces, una vez que transcurre el año, el novato, que para entonces ya está en su proceso inicial de aprendizaje, debe realizar una especie de “renovación”; es aquí cuando se lleva a cabo el ritual de *pejpentli*. Tal como los milperos “desgranar la mazorca” para seleccionar y preparar las semillas que serán sembradas, en este rito se trata de ir perfeccionando el tipo de Don que posee el novato, es decir, “ir sembrando la semilla”<sup>285</sup>; en tal sentido, el *pejpentli* es una suerte de “permiso para empezar a trabajar”<sup>286</sup>. Este rito es llevado a cabo por el *tlachixketl* más experimentado, en la mayoría de los casos, se trata del mismo que inició al neófito; solo en excepciones lo realiza otro *tlachixketl*, el requisito siempre será que el especialista tenga mayor experiencia y fuerza vital que el novato, para que dicho trabajo surta efecto.

Para este rito, el novato se debe acompañar de una pareja de padrinos a lo largo del proceso ritual y, además, serán sus guías, junto con el especialista, en su posterior desarrollo y ejecución como *tlachixketl*. Los padrinos de *pejpentli*, además de gozar de gran prestigio y honorabilidad entre la comunidad, deben tener Don, este requisito es primordial, ya que entregarán al novato parte de su *chikaualistli* ‘fuerza vital’. Es indispensable que los padrinos sean personas distintas al curandero que dirige el rito; si bien en el ritual *moueyipajtia*, el mismo curandero que inicia al novato puede fungir como padrino o madrina, en el rito de *pejpentli* no se acostumbra, dado que aquí se requiere de mayor fuerza y poder que se

---

<sup>285</sup> Entrevista a Martín en Tepoxteco, enero 2021.

<sup>286</sup> Entrevista a Martín en Chalacuaco, diciembre 2020.

traspasará al novato; de ahí que entre los padrinos y el *tlachixketl* reunirán dicha fuerza, la cual será canalizada para “levantar” el *tonal* del neófito.

Se acostumbra que el *pejpentli* se lleve a cabo en casa del novato, pues ahí estará dedicado a ejercer su trabajo ritual y práctica médica como *tlachixketl*; por ello, las deidades deben convocarse en este lugar, a modo de que todos los involucrados en el proceso de aprendizaje, protección y guía del novato, conozcan el camino y el lugar donde estará ejerciendo en el futuro cercano. Algunas de las fases por las que atraviesa este ritual son similares a las descritas en el rito *moueyipajtia*: *tlauentli* ‘limpiarlo’, *tlakotontli* ‘cortarlo’, *tlatlaliaj* ‘ponerlo’, *tlatemaktilia* ‘entregarlo’. No obstante, existen algunos elementos que varían en relación al primero; por ejemplo, en este rito se integra un elemento ritual denominado *kuapelech* ‘gallo’, que consiste en figuras de gallos tallados en pequeñas ramas de chaca, otro elemento es el *poloko* ‘chinos, rizos’; éste consta de una varita de chaca que es tallada hasta formar pequeñas bolas de madera muy fina; ambos elementos *kuapelech* y *poloko* se utilizan en los ritos de *tlamapakilistli* ‘lava-manos’ o *tlanamiktilistli* ‘boda’ para afianzar las relaciones familiares a partir del compadrazgo ritual. La presencia de estos elementos, así como otros pequeños actos que se van realizando a lo largo del ritual de *pejpentli*, nos indican que en éste se afianza el compadrazgo entre el neófito, *tlachixketl* y padrinos con las deidades. A continuación, se abordarán algunas características de las fases del *pejpentli*.



Foto 23. *Kuapelech y Poloko*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Primera fase: *tlauentili*

Esta fase comienza desde muy temprano, el *tlachixketl* llega a casa del novato antes del amanecer a fin de verificar que todos los elementos necesarios estén reunidos; en la casa del principiante lo esperan éste, junto con sus padrinos y las personas que le ayudarán en las distintas actividades que se van a realizar a lo largo del día. Los convidados, es decir, invitados que ayudarán en las distintas actividades, generalmente son familiares del neófito y vecinos que también poseen el Don, principalmente los *xochichiuani*, los *tlatsotsonani* ‘músicos tradicionales’, así como también quienes conocen la preparación de los alimentos: porciones, ingredientes, entre otros.

En el espacio destinado al altar, se colocan todas las cosas que se utilizarán, incluyendo las cruces de chaca adornadas con limonaria y flores de *sempoalxochitl*; el *tlachixketl* se dirige al altar y comienza a realizar el *maijtoli*. En primer lugar, se presenta diciendo su nombre, de donde proviene y los motivos que lo han llevado a acudir ese día en dicha casa; presenta al neófito, lo mismo que a sus padrinos. El especialista limpia al novato con dos velas de cera gruesas, limpia también a los padrinos y los sahumea con el *popochkomitl*, posteriormente, solicita que le lleven los pollos; se utilizan dos gallinas jóvenes y un gallo; el *tlachixketl* le entrega las gallinas a los padrinos para que cada uno de ellos sostenga a una, los hace colocarse en la puerta, enseguida, él y su pareja ritual, juntamente con el neófito reciben en la puerta a los padrinos cargando a los pollos, los sahumea y entran al lugar donde se encuentra el altar. Posteriormente, todos ellos bailan sones de *el costumbre*, mientras los padrinos limpian el cuerpo del neófito con los pollos; realizan movimientos circulares para rodear al novato mientras continúan con la limpia, los giros que realizan comienzan de derecha a izquierda; esta es una apología al recorrido de la noche, *yauali*, dado que es ahí donde el neófito continuará su proceso de aprendizaje.

Enseguida, el *tlachixketl* toma con ambas manos los *kuapelechmej* ‘gallitos’ y baila con ellos, los levanta en señal de reverencia a las deidades y comienza a limpiar el cuerpo del novato, lo mismo que a los padrinos; una vez que concluye, entrega un par<sup>287</sup> a cada padrino, otro par es entregado al novato, y otros dos restantes los sostienen el *tlachixketl* y su pareja ritual; continúan bailando, pues esto simboliza la presentación y la comunión entre los humanos y las deidades a través del compadrazgo ritual. En esta etapa, el *tlachixketl* y su

---

<sup>287</sup> El par lo conforman una figura de *kuapelech* ‘gallo’ y un *poloko* ‘chinitos’.

pareja simbolizan a los padres del neófito, los “caseros”, dado que éste “hablará por ellos” ante las deidades, que son quienes reciben a sus invitados de honor y a quienes se ofrece el banquete.



Foto 24. Los padrinos sostienen los pollos, *kuapelech* y *poloko* mientras bailan sones de costumbre.

FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Una vez que han bailado y entregado las aves a las deidades, el siguiente paso es el sacrificio: el *tlachixketl* toma el primer pollo y lo coloca en una mesa pequeña frente al altar, después de ofrecer el *maihtoli*, se dispone a matar al ave retorciéndole el pescuezo, este animal muere encima de la mesa pequeña, enseguida solicita el segundo pollo y lo coloca en el suelo frente a la mesa pequeña donde sacrificó a la primera ave, realiza el mismo procedimiento y sacrifica al ave ahí mismo. Esta ave se mueve e intenta volar mientras agoniza, hasta que finalmente, se arrastra hasta el exterior de la casa y muere enfrente de la entrada de la casa habitación, en el espacio que se denomina *axochpa*; acto seguido, el *tlachixketl* toma entre sus manos el gallo, lo eleva y entrega a las deidades, le da de beber abriéndole el pico y

haciéndolo ingerir un poco de aguardiente, para finalmente, salir de la casa-habitación, llevándose al gallo en la mitad del patio y en este lugar lo sacrifica.

De esta manera se han ofrecido los sacrificios para cada “mesa”: la primera ave se sacrifica en el pequeño altar dado que se entrega a *Totiotsi* ‘Dios’; el segundo es sacrificado en el piso, pues se entrega a la tierra, es decir, a *Tonana* y *Totata Tlaltepaktli*, lo mismo que a los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*; el último, sacrificio, el gallo, es entregado como ofrenda al cerro; “el gallo, aunque no es de origen americano, cobra importancia como pájaro precioso” (Gómez Martínez, 2021). Para los *tlachianij*, la importancia de que se trate de un gallo radica en que éste llegará hasta la cima para cantarles a las deidades y avisarles de que hay alguien - el novato- que los está convocando, es decir, es una forma para atraer la atención de éstos, al mismo tiempo que se les informa que hay alguien listo para acudir al cerro e ir a aprender<sup>288</sup>.

Después de que el *tlachixketl* ha sacrificado a las aves, las entrega en la cocina, donde algunas mujeres convidadas por el novato ayudarán en la preparación de los alimentos que servirán en las ofrendas; cuando el especialista que dirige el rito es un *tlachixketl* varón, generalmente su pareja ritual se encarga de guiar a las mujeres en la cocina y dar instrucciones precisas de cómo deben prepararse las ofrendas<sup>289</sup>, ya que algunas de las aves se preparan en caldo blanco, concretamente, el pollo sacrificado en el altar; el ave sacrificada para el cerro se parte a la mitad y con ello se elaboran dos tamales enteros o *namaxtli*; por último, el ave

---

<sup>288</sup> Esta referencia recuerda al mito del diluvio (Ver capítulo 1), en donde *Pilkuatochsij* coloca el ave *Tonaltototl* ‘prima vera’ encima de la caja donde viajan los sobrevivientes; la misión del ave consiste en avisar con su canto la salida del sol, lo que significa el principio de un nuevo ordenamiento del mundo.

<sup>289</sup> Cuando una especialista mujer dirige el rito, se convida a alguna señora que tiene el conocimiento acerca de cómo preparar las comidas rituales, dado que la *tlachixketl* no dispondrá de tiempo para ocuparse de las fases del rito y además preparar los alimentos.

que se entregó a la tierra, se parte en cuatro pedazos y se realizan igualmente cuatro tamales de menor tamaño. No obstante, de las tres aves se extraen las uñas, pico, corazón, hígado y mollejas, con éstos se elaboran tamales más pequeños, los cuales se convertirán en el *yolojtlí*; y se ofrendarán en la fase de *tlakotontli*.

#### Segunda fase: *tlakotontli*

A diferencia del ritual *moueyipajtía*, para el caso del *pejpentli*, la segunda fase es el *tlakotontli*, en esta, el especialista utiliza los *tlatekmej* ‘recortes’, dos velas de cebo de color blanco, un manojo de hierbas de *apasoxiuitl*; además de dos huevos de patio. En primer lugar, le realiza un *tlaochpantli* ‘barrida’ con las hierbas al novato para eliminarle los malos aires que hubiera podido recoger. Posteriormente, toma los recortes, los huevos y las velas de cebo, y prosigue limpiando al neófito, una vez que termina, coloca todos estos en *axochpa* y, mientras continúa realizando *maijtoli*, rompe los huevos uno a la vez, derramando el contenido sobre los *tlatekmej*, aquí también se colocan los tamales crudos que representan al *yolojtlí*, es decir, aquellos en cuyo interior se ponen las patas, picos, hígado, corazón y mollejas de las aves. Estos elementos que se colocan en el corredor de la casa no serán consumidos por los humanos, todo es para las deidades y númenes que habitan el inframundo o *Tlaltsintla*, y se prohíbe a los humanos tocarlos, pisarlos o tirarlos. También se aconseja al novato cuidar que dicha ofrenda no vaya a ser consumida por ninguna mascota –perros, gatos o pollos– ya que, de hacerlo, podrían “ofender” a la tierra y, en consecuencia, sufrir una serie de infortunios tanto para el novato, su familia, incluso para el mismo especialista.



Foto 25. *Tlakotontli* en *axochpa*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Mientras el *tlachixketl* realiza esta actividad, en la cocina, la pareja ritual del especialista prepara las ofrendas cocidas. Para ello se dispone de varios fogones en la tierra, para cocer los tamales, el caldo blanco, además de preparar otros alimentos como enchiladas, bocoles, bocoles pintos<sup>290</sup> y *etixnepal*<sup>291</sup>, es decir, todas las variedades de comida que se pueden elaborar a base de maíz, todo ello irá en la ofrenda en la siguiente fase de *tlatlalia*.

Un aspecto importante en esta fase consiste en que el especialista debe darle de beber a *Xiuantsi* ‘el fuego’, pues si no se le toma en cuenta, éste puede ofenderse y no permitir que la comida se cocine; por ello, el *tlachixketl* toma su botella de aguardiente que se ha dispuesto

---

<sup>290</sup> Pequeñas tortillas de grosor medio, que se elaboran a partir de una mezcla de masa de maíz y frijol cocido.

<sup>291</sup> Es una variedad de bocol que va relleno de frijol molido, mezclado con hojas molidas de aguacate oloroso.

para uso en el trabajo ritual, y visita cada uno de los fogones encendidos, les habla, los sahumea, y finalmente, avienta unas gotas de aguardiente al fuego, pidiéndole en todo momento que le ayude al novato, ya que en ese instante está cumpliendo su promesa. Esta acción tampoco es ejecutada al azar, pues el especialista ubica los cuatro puntos de las orientaciones cósmicas: *Tlajkopaj*, *Miktlanpa*, *Siuatlanpa* y *Uitstlanpa*<sup>292</sup>, en esa dirección es como vierte el aguardiente; de esta manera, realiza un recorrido similar al que ejercen los astros sol y luna, pues recordemos que el caminar de ambos conforma las nociones de día y noche; mes, año.



Foto 26. El especialista da de beber aguardiente a *Xiuantsi* ‘fuego’. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

---

<sup>292</sup> En el capítulo 2 se abordan estos aspectos.

En tanto se espera la cocción de los alimentos, se destina el tiempo para elaborar las servilletas de papel recortado, los *tlatekmej* que representarán a las deidades durante la ofrenda, asimismo, los *xochichiuanij* elaboran las cruces de chaca adornados con flores de *sempoalxochitl*, con las que se hacen los *xochimekatl* ‘sartales’. En esta parte, hay ocasiones en que los *xochichiuanij* instruyen a otros más jóvenes en las artes de la elaboración de todos estos elementos; esta acción obedece, en gran medida, a que el especialista de algún oficio en particular identifica a otro portador del Don y lo vislumbra como un posible candidato para relevarlo en el futuro.



Foto 27. *Xochichiuanij* ‘florista’, elaborando las cruces de *chaka*. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.



Foto 28. Una generación más joven es enseñada a elaborar *xochimekatl* ‘sartal’. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Dichos espacios rituales también son utilizados para reunir a otros portadores del Don; ya sea porque se tienen previamente identificados a los posibles relevos generacionales, o bien, porque en ese momento se ubica a aquellos que muestran cualidades en determinados oficios. En tal sentido, existen varios momentos a lo largo del día y de las actividades que se realizan, en que los más veteranos estimulan a las generaciones jóvenes en el aprendizaje de alguna actividad relacionada; como puede ser la labor de los *xochichiuanij* al realizar las cruces, los adornos del altar, los *maxochitl* o los sartales. La elaboración de estos ornamentos se debe realizar en conteos determinados, por ejemplo, el *maxochitl* se hace con cuatro hojas de coyol, y una flor de *sempoalxochitl* amarrada a la mitad con hilos de izote; para cada mesa se requieren 21 “manos de flores” o *maxochitl*; las cruces de chaca llevan adornos de limonaria y flores de *sempoalxochitl*, dependiendo para qué tipo de ritual y a quién se destinará, se colocan cuatro flores en cada una de las orientaciones cósmicas que representan

los brazos de la cruz; otras veces se colocan las cuatro flores en el centro, y en otras se colocan en forma semicircular en la parte de arriba, en “la cabeza” de la cruz; todas estas enseñanzas son compartidas por los *xochichiuanij* a los posibles relevos, aunque parecieran muy sencillas, éstos especialistas aseguran que asimilar dichos conocimientos depende, en gran medida de portar el Don; pues es muy fácil recordar las cantidades y formas en que se elaboran cada uno de los materiales, por el contrario, si no se cuenta con el Don, ejecutar dicho oficio resultará muy complicado de aprender y jamás llegarán a dominar dicho arte.

Lo mismo sucede con el conocimiento en cuanto a la preparación de la comida ritual, pues si bien, la mayoría de los alimentos que se preparan para la ofrenda, como caldos, enchiladas, bocoles, *etixnepal* o los tamales, son conocidos por muchas familias en la Huasteca, en la elaboración de dichos suministros que servirán como ofrendas a los Dioses, la preparación dista un poco; pues en algunos casos los ingredientes son distintos a los que consumen los humanos. Por ejemplo, las deidades no pueden consumir sal, ya que se considera una ofensa para estos, además de que la sal “seca”, entonces, ofrecerles este condimento a los dioses es una falta de respeto y contrarresta la solicitud de abundancia para el novato; otro ingrediente prohibido en este tipo de comidas es el picante, pues el chile o lo picoso representa el calor, éste puede provocar disgustos, confrontaciones o peleas entre los presentes, o peor aún, puede ocasionar enojos entre las deidades, o entre deidades y humanos, por ello, ninguno de los alimentos debe contener picante.

En algunas ocasiones, también se elaboran alimentos en pequeña escala, dependiendo del tipo de ritual que se realizará y a quién se destinará; este conocimiento, por lo general, lo resguarda la pareja ritual del *tlachixketl*, asimismo, también busca entre las colaboradoras de

la cocina, alguna persona más joven que será su posible relevo, y a quien le transmitirán o compartirán los saberes que se tiene al respecto. Es así como estos espacios se convierten en lugares de socialización y transmisión de saberes, los cuales se enseñan de manera atenuada, disimulada, a partir de una estrategia de aprender-haciendo. De este modo, los más veteranos expertos en algún Don van instruyendo a las generaciones más jóvenes en las artes y oficios en los que cada uno tiene conocimiento y experiencia.

### Tercera fase: *tlatlaliaj*

Para esta etapa, las comidas y bebidas que serán ofrecidas a las deidades ya están cocidas y listas para servirse; se distribuyen tres “mesas”, cada una representada con su respectiva servilleta de papel recortado. La primera “mesa” se destina al “altar” que utilizará el novato en una suerte de consultorio; representa al nivel de “arriba” o el cielo, también podríamos relacionarlo con el cerro, recordemos que para los *maseualmej*, la altura de los cerros, especialmente *Postektli*, representa la mitad de la distancia que existe entre el inframundo y el cielo; se le ofrenda en primer lugar a esta “mesa”, ya que se convertirá en el lugar donde el neófito dedicará su tiempo, lo mismo que su práctica médica y trabajo ritual.

En este nivel de la ofrenda se colocan dos platos de caldo blanco y unas piezas de pollo; también dos tamales medianos, cada uno de éstos contiene la cuarta parte de un pollo; se colocan también dos tazas de café con pan, dos refrescos, dos cervezas, en un plato se colocan cuatro piezas de pan y unas piezas de pemoles; también una de las cruces de chaca, se ponen dos *xochimantli*, también los *maxochitl* que deben ir debajo de las ofrendas. Además, se ponen dos candeleros, cada uno contiene velas de cera gruesas, las cuales ya han sido limpiadas al novato, estas representan su luz. Asimismo, deben estar representados los

dos pares de *kuapelech* y *poloko*, los cuales se sostienen encima de dos piezas de pan; es decir, los cuerpos femenino y masculino de las deidades son representadas a partir de estas piezas de pan, las cuales tienen colocadas las representaciones que los identifican como “compadres” o invitados especiales, más bien, los invitados de honor a quienes se destina dicho banquete.

El siguiente nivel del altar o “la mesa” de en medio, es un poco más bajo y pequeño en comparación con el primero, aquí se coloca una servilleta de papel recortado y por encima *tlaxkalyoyomitl* ‘ropa de la tortilla’, de este modo se nombra a la servilleta bordada. Aquí se instalan dos velas gruesas de cera, cada una montada sobre un candelero, también se pone una veladora de San Martín Caballero; se coloca el *popochkomitl* en el frente de la mesa y en la mitad, al lado derecho se coloca un crucifijo; en los lados derecho e izquierdo de la mesa se instala un par de *poloko* y *kuapelech*, sostenidos cada par en una pieza de pan.

En esta “mesa” no se coloca comida, pues se representa el nivel de la tierra, es decir, donde habitan los humanos, que es donde el novato habita, por ello, se colocan las veladoras y las velas que simbolizan su luz, “es para que tenga luz en su vida, pa’ que trabaje, para que donde ande siempre tenga luz, porque todo donde caminamos y trabajamos y todo hacemos en la tierra”<sup>293</sup>. No obstante, para los *tlachianij* el hecho de ofrecer luz en este nivel constituye como tal, una ofrenda a la tierra y a las deidades que habitan en ella, con el objeto de obtener su protección.

---

<sup>293</sup> Entrevista a Martín en Tepoxteco, enero 2021.



Foto 29. Representación del nivel de la tierra, ofrenda de luz. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

La tercera mesa corresponde a *Tlaltsintla*, ‘debajo de la tierra’, es decir, el inframundo; este se ubica en el piso, para ello se dispone de una servilleta de papel recortado, encima se colocan una o dos hojas de plátano o *kuaxilopajpatla* y se distribuyen los tamales enteros o *namaxtli* junto con los tamales más pequeños, se colocan cuatro platos de caldo blanco con algunas piezas de pollo. También se ordenan las enchiladas, bocoles, bocoles pintos y *etixnepal* distribuidos a lo largo de la hoja, además se ponen dos tazas de café con pan, dos refrescos, dos cervezas. Al fondo, en los lados izquierdo y derecho se colocan los *xochimantli*; asimismo, se disponen dos cirios pascuales, uno en el lado derecho y otro en el izquierdo, en medio se coloca una veladora del Trabajo. En esta mesa se da de comer a las deidades *Tonana* y *Totata Tlaltepaktli*, la tierra en su forma dual; además de la comida, se le brinda también su “luz”, para que de esta manera ilumine al novato y le brinde sabiduría para aprender su Don, y clarividencia para poder ejercerlo. “A las deidades hay que tenerlos contentos porque son deidades iracundas en cierto sentido; y se les baila, se les regocija, para

que estén alegres, la música y la danza juegan un papel importante, las ofrendas distintas también ayudan en este equilibrio del cosmos (Gómez Martínez, 2021). Es así como se busca complacer a las deidades por medio de las ofrendas de comida, bebida, música, danza y *maijsoli*.



Foto 30. Ofrenda a la tierra. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Una vez que las ofrendas se han colocado en cada “mesa”, nuevamente el especialista dedica el *maijsoli* para entregarlas a las deidades. Mientras los músicos tocan sones tradicionales, también llamados *xochisones* o ‘sones de costumbre’, el novato y sus padrinos bailan para las deidades, todo este esfuerzo constituye la comunión entre los humanos y divinidades. Los *maijsoli* que realiza el especialista, generalmente son más de carácter petitorio para que las deidades ayuden al novato y le brinden su protección, del mismo modo,

le pide a *Yauali* ‘noche’ que le brinde sueños bonitos<sup>294</sup>, lo cual significa que éstos sean de carácter significativo para que el neófito aprenda lo necesario a través de ellos.

Posteriormente, el especialista solicita el *xochimekatl*, y con ayuda de su pareja ritual y los padrinos del neófito, extienden el sartal en forma cuadrangular, lo van bajando hasta dejarlo en el nivel del piso, enseguida hacen que el novato entre en él mientras ellos levantan el sartal extendiendo las manos, cuando éste se encuentra arriba, el novato sale del área, para volver a ingresar en cuanto bajan el sartal, repiten esta acción cuatro veces. El especialista sahumea a todos y nuevamente toman el *xochimekatl*, esta vez comienzan extendiendo el sartal hasta arriba mientras el novato entra en él, al bajarlo al nivel del piso, el novato sale, esta acción también es repetida durante cuatro veces, al finalizar el especialista sahumea a todos, especialmente al novato.

Una vez que termina, el *tlachixketl* y su pareja doblan el sartal en dos partes, dejando al novato en medio de éste, a continuación pide a los padrinos que cada uno de ellos rompa uno de los hilos que conforman el sartal, exactamente en el nivel de la nuca del neófito; de esta manera, el *xochimekatl* es dividido en dos partes, una de las puntas se coloca en el lado derecho del altar y el otro extremo cae en el piso, del lado izquierdo también se coloca una de las puntas del sartal y el otro extremo en el piso. De esta manera, se queda dibujada la silueta del cerro; mientras tanto, los padrinos del novato limpian a su ahijado cuatro velas de cera y cuatro velas blancas, esto simboliza, por un lado, la fuerza o *chikaualistli*, en el caso de las velas de cera, mientras que las velas blancas representan la luz, la videncia para el

---

<sup>294</sup> Más adelante se abordará este tema.

novato; deben ser cuatro de cada uno debido a que simbolizan cada una de las orientaciones cósmicas: *Tlajkopaj*, *Mikltlanpa*, *Siuatlanpa* y *Uitstlanpa*. Enseguida, los padrinos le colocan al ahijado dos coronas elaboradas con limonarias y flores, ya que es un distintivo para que las deidades puedan identificar al neófito de entre todos los humanos presentes<sup>295</sup>.

Mientras tanto, el *tlachixketl* ofrece tres velas de cera más pequeñas y delgadas, y enciende siete cigarros en cada uno de los lados donde colocó los extremos de los *xochimekatl*. Los cigarros sustituyen al tabaco, cuyas hojas son utilizadas en otros rituales como *el costumbre*, además de su uso en el tratamiento de algunos padecimientos como el dolor muscular; en suma, todo esto constituye las ofrendas para el cerro.

#### Cuarta fase: *Tlatemaktilia*

En esta fase, el *tlachixketl* continúa entregando su *maijtoli*, solicitando el favor de las deidades para que el novato aprenda y para que las divinidades le brinden su protección. El especialista destapa los tamales y extrae pedazos de masa y de carne, hace lo mismo con las ofrendas de caldo blanco, el pan, los pemoles, enchiladas, bocoles y otros alimentos que se encuentren en la ofrenda. También riega algunas gotas de café, refresco, cerveza y aguardiente sobre el piso; literalmente se trata de un brindis que realiza con las deidades. “Después de haber comido de la mesa, entonces el hombre tiene permiso, es permisible de solicitarle favores o pedirle o incluso reclamarle los aspectos que no ha concedido” (Gómez Martínez, 2021). De este modo, se realiza la petición formal, al mismo tiempo, se solicita la suerte para el novato en su vida como curandero.

---

<sup>295</sup> En el ritual *moueyipajtia*, este distintivo consiste en los *xochikoskatl* ‘collar de flores’ que le colocan al novato.

El despedazamiento de las ofrendas y regar algunas bebidas encima de las mesas, es una acción que equivale a servirles la comida a las deidades, las cuales comen y beben del banquete preparado para ellos, comparten entre ellas y, posteriormente, las personas también comen dichos alimentos que los dioses han dejado. En tal sentido, las deidades consumen los alimentos en forma de vapor, “es como si comieran su espíritu, por eso se les sirve caliente y ellos lo comen, los refrescos y las cervezas también lo toman por eso se ven burbujitas que suben y suben y cuando tú los vas a tomar ya no sabe a nada, también la comida ya se le fue el sabor porque los diositos ya lo comieron”<sup>296</sup>.



Foto 31. *Tlachixketl* entregando las ofrendas. FUENTE: acervo personal de Martha Morales, 2021.

Mientras el *tlachixketl* entrega la ofrenda, les habla a las deidades y realiza el *maihtoli*:

(...) *ni mochamanka Martina nopeka youal, yaljuaya, uiptlaya kiilpitoyaj, amo nopeka ueliaya tekiti, amo ueliaya nejnemi, amo ueliaya moketsa mokone, imojuantij nopeka momaka kuentaj Tonana, To tata, yaljuaya kampa kipixki nopa accidente, kanke kipixki nopa kuesoli, pero imojuantij nopeka ni tlajtlani, imojuantij nopeka kanke youal inkipaleuisej, yeka nika momako ni tlajtlani, nopeka intechmakaj kuentaj nochi imojuantij kompadres, komadres, kanke nika mochamanka moxitlaua ni tonal, yeka nika kejnama tlajtlani imojuantij ni xi ixpaleuijtokaj, nopeka imojuantij imechmakaj kuentaj tlachke isuerte kiualika, yeka*

<sup>296</sup> Entrevista a Adelaida en Tepoxteco, enero 2021.

*nopeka imojuantij kanke toual Tonana, Totata, imojuantij, nineki imojuantij ximonechikokaj, ximosentilikaj. Teuaj ta ti Tlaltepaktli tata, nika momako nimitsonmaka se yejyektisi tlakualistli, nika nimitsonmakateua totata Santa Cruz se kuali mesaj, yeka nika momako tlajtlani. Tlaj youal nopeka imojuantij kipiaj ni kuesoli imojuantij xikixtilikaj nochi tlenueli, amo nopeka kipixtos ni kuesoltekpikayotl, yeka nika momako ni tlajtlani ika se kuali kuatitlankochkentsi kampa imojuantij nopeka inkitlajkuenilisej, nika imojuantij, nikajteua imojuantij se kuali inmotlaxkal, se kuali inmoetix, se kuali inmoenel imojuantij, nika imojuantij kompadres, komadres, kanke momako moixpansi tlajtlani imojuantij pan ni Tlaltipaktonana pan ni tlaltepaksij kanke nika imojuantij kanke ni mochamanka ipan ni tonal kanke moxtilaua. Totata Santisima Cruz ipan ke tieltok titlanejtok yeka nika momako nitlajtlani nochi imojuantij nopeka kanke nimechmaka kuentaj imojuantij ximonechikokaj imojuantij ximosentilikaj para ni mochamanka moxtilauas porke amo nopeka mojmotla ni ual siajtos kompares amo nopeka mochamanka inki inamasej nika moxtilaua pan namaj ni tonal pan ni tlajko mes de enero kanke mochamanka nika moxtilajteua yeka nopeka imojuantij no nitlajtlani nochi imojuantij nopeka tlachkel ejekatl kipechia imojuantij inkijkuenilisej nochi ejekatl, nika imojuantij ximonechikokaj uan nika imojuantij mokoneuaj no kitlalanasej tlen inmotenkaua momako nitlajtlani Totata Santisima Cruz kanke youal ti eltok titlanejtok yeka ni inmomako nitlajtlani kanke nopeka nimitsontlaoniltis nika momako Totata Santisima Cruz kanke ti eltok, kante ti tlanejtok, ika se kuali mo refresko imojuantij, nika imojuantij ika nimechtlaonilteua nochi imojuantij nika ximonechikokaj... (Maijtoli recuperado en Tepoxteco, enero 2021).*

Lo que dice este *maijtoli*, en su significado al español, es lo siguiente:

(...) esta tu hija Martina por allá, la Noche, ayer, antier, la habían amarrado, por allá no podía trabajar, no podía caminar, no podía pararse tu hija, ustedes por allá se dieron cuenta madre nuestra y padre nuestro, ayer donde tuvo ese accidente, donde tuvo esa tristeza, pero ustedes por allá les pido, ustedes por allá donde la Noche le van a ayudar, por eso en sus manos les pido, por allá nos dan respuestas todos ustedes compadres, comadres, donde aquí, *su fruto*<sup>297</sup>, les paga este día, por eso aquí como ahora, pide a ustedes aquí le estén ayudando a ver, por allá ustedes les damos a saber cuál es su suerte que trae, por eso por allá ustedes, donde ustedes nuestra madre, nuestro padre, ustedes, quiero que ustedes se ayuden, se reúnan. También tú padre Tierra, aquí en tus manos les estoy dando una comida bonita, aquí te dejo dado nuestro padre Santa Cruz una buena mesa, por eso aquí en tus manos te pido. Si por allá ustedes, la Noche, tienen una tristeza, ustedes lo van a quitar todo, cualquier cosa, no por allá va a tener tristezas amontonadas, por allá ustedes lo quitarán todo, aquí ustedes, dejo a ustedes una buena tortilla de ustedes, un buen bocol, un buen bocol pinto a ustedes, aquí ustedes compadres, comadres, donde en sus manos, frente a ustedes pido a ustedes aquí en nuestra madre tierra, donde aquí ustedes, donde *tu fruto* en este día está pagando. Nuestro padre Santísima Cruz, en donde estás convidado por eso aquí en tu mano pido a todos ustedes, por allá donde les rindo cuentas a ustedes que se ayuden, ustedes reúnanse para que ésta, *tu fruto*, se endereza, porque no por allá todos los días va estar cansada compadres, no por allá a tu fruto le van a cobrar, aquí ella paga en este día, en este medio mes de enero, donde *tu fruto* aquí deja pagado, por eso a ustedes por allá también les pido a todos ustedes, por allá, cualquier viento que la aplaste, ustedes se lo van a quitar todos los vientos, aquí ustedes júntense y aquí los hijos de ustedes también lo van a levantar lo que ustedes dejaron, en tus manos yo pido nuestro padre Santísima Cruz, a donde tú estás Noche, te han convidado, por

<sup>297</sup> En los *maijtoli*, los *tlachianij* se refieren al novato como *chamanka* ‘fruto de la tierra’, se trata de una metáfora que recupera la idea del momento en que una planta de maíz (*toktsij*) brota desde adentro de la tierra.

eso en sus manos yo pido, por allá te voy a dar de tomar, aquí en tus manos nuestro padre Santísima Cruz donde tú estás, donde lo has convidado, aquí con un buen refresco tuyo, ustedes, aquí ustedes con eso les dejo dado de tomar a todos ustedes aquí reúnanse...

Una vez que termina de entregar la ofrenda, el siguiente paso es repartir la comida, no obstante, se debe seguir un protocolo para tal efecto; en primer lugar, se entregan a los padrinos dos pares de *kuapelech* y *poloko*, el *tlachixketl* y su pareja también se quedan con dos pares, al novato también le entregan dos pares. Posteriormente, se entregan a los padrinos y al *tlachixketl* un par de platos y tazas envueltas en un *tlaxkalyoyomitl*; este envoltorio es donado por el novato como una ofrenda para ambas parejas, es un estímulo por el favor realizado hacia el novato y la fuerza vital, *chikaualistli*, que todos ellos han puesto en la ejecución de este ritual.

Enseguida, el especialista parte las piezas de pan y de bocoles, enchiladas y demás alimentos que puede dividir en pequeñas porciones y son repartidas a todos los presentes, esta es una manera de comunión entre todos los asistentes, quienes ahora consumirán los cuerpos de los alimentos que fueron ofrecidos a las deidades; por ello, el *tlachixketl* brinda algunos consejos a todos los que se encuentran presentes, y se centran alrededor del deber ser como familiares del novato, al que deben apoyar en todo momento en su trabajo como curandero; lo mismo se les indica a los padrinos del novato, que son quienes deben guiarlo e incluso, aconsejarlo en momentos donde no sepa qué hacer.

Por otro lado, al neófito se le recuerda el compromiso que ha adquirido con Dios y con sus ayudantes los diositos, los cerros, los montes, el agua, la tierra; es decir, con cada una de las deidades que en ese momento se manifestaron y se alimentaron del banquete; los

consejos del *tlachixketl* se centran en recomendarle que siempre trabaje para bien, que no se equivoque, es decir, que no utilice su conocimiento y su poder de curandero para hacer el mal. Esta advertencia, de hecho, se encuentra también dentro de los *maijsoli*, pues cuando el especialista menciona que retiren los *arrabesejekatl* ‘vientos volteados’, se refiere precisamente, a aquellos vientos nefastos, los *tlasolejekamej*<sup>298</sup>, que se pueden atravesar en el pensamiento del novato y provocarle la ira o envidia, o simplemente el deseo de hacer el mal, esto lo convertiría en un *tetlajchiuijketl* ‘brujo’, lo cual, para los *tlachianij* es mal visto, pues se considera lo opuesto al deber ser de un curandero, ya que supone el uso de su Don, su conocimiento y fuerza para hacer el bien y sanar a sus congéneres, no para dañarlos.

Por último, el *tlachixketl* levanta las ofrendas, toda la comida se consume entre los asistentes ahí mismo enfrente del altar, así poco a poco se va despejando el espacio; hasta que finalmente, solo quedan las velas y veladoras encendidas, las cruces de *chaka* son colocadas en el altar más grande, con vista hacia el horizonte, ya que éstas van a permitir al neófito que todos los días nazca y se fortalezca. A estas cruces se les coloca el *xochimekatl*, que ahora se despedaza en 21 pedazos pequeños, de modo que cada cruz tiene colgadas en su cuello 7 *xochikoskatl*, con ello se le otorga la investidura como representación del cielo, el cerro y la tierra. Estas cruces se quitarán del altar seis meses después de esa fecha, ya que, para entonces, habrá pasado la mitad del año en que estarán protegiendo “la mesa” del novato, una vez que se retiren, serán sembradas en las esquinas de la casa. De esta manera, se consuma el rito, los asistentes se retiran despidiéndose en el altar, lo mismo el *tlachixketl*, a quien en ese momento se le entrega el pago correspondiente por su trabajo ritual.

---

<sup>298</sup> El no ser nombrados durante el rito tiene que ver con el hecho de que, al nombrarlos, éstos lo tomarían como una invocación y se harían presentes, arruinando el rito que habrá de fortalecer al novato.

En suma, el ritual de *pejpentli* representa un recordatorio a las deidades sobre su nuevo ahijado, es decir, el novato, a quien le deben seguir enseñando su Don hasta que un día tenga la fuerza suficiente o *chikaualistli*, y se convierta en un especialista. Hasta entonces, podrá hablar para sí mismo y para otros, es decir, será capaz de iniciar a otros novatos y dirigir este tipo de ritos. De ahí que el *pejpentli* se debe realizar año con año durante los primeros días de enero, pues es al inicio del nuevo año cuando se deben refrendar los lazos y redes de apoyo entre las deidades y los curanderos; asimismo, es una ofrenda anticipada por los favores que las deidades concederán a lo largo del año. Es, al mismo tiempo, una forma para que el novato se posicione como curandero, dado que, a medida que avanza el tiempo, cada año se realiza un rito más ostentoso, se integran más elementos, más ofrendas de comida, asimismo, se requieren más ayudantes. Estos convidados son personas que poseen el Don, como otras que acuden para ayudar en las tareas domésticas; entonces, el rito de *pejpentli* es también una forma de legitimar y posicionar el trabajo curanderil del novato.

#### **4.4 La experiencia onírica consciente de los *tlachianij***

Como he reiterado, los sueños son un aspecto fundamental en el proceso de conocimiento de los *tlachianij*, ya que en ellos pueden acudir a los lugares donde van a encontrarse con otras almas que les ayudarán a aprender su Don, a ejercerlo y, en cierto sentido, a recibir instrucción o tutela por parte de las deidades. No obstante, esta experiencia onírica puede ser controlada o regulada por la intervención del especialista, el cual, por medio del *maijtoli*, encamina al novato hacia el lugar donde su *tonal* debe acudir a buscar conocimiento.

En tal sentido, el lugar donde el neófito acude para aprender es nombrado en el momento de realizar el ritual de *pejpentli*, pues para entonces ya es “conocido” por las deidades; ya que en el ritual *moueyipajtia*, que funge como iniciación, es cuando el curandero que inició al novato le otorga “su ropa”, es decir, le otorga una investidura que le permite ser identificado por las deidades. Esta “ropa” le brinda el saber ver, pues “le permite alcanzar inalcanzables puntos de vista, entendidos como identidades diferentes más que como perspectivas en el sentido de visiones del mundo” (Romero, 2015: 228). Así también, dicho ropaje le permite saber soñar, de esta manera le es posible ingresar a espacios que de otra manera serían inaccesibles.

#### **4.4.1 *Kuatitlankochkentsi*: el espacio-tiempo construido**

Una vez que el novato ha sido iniciado por medio del rito *moueyipajtia* y que su identificación como futuro *tlachixketl* ha sido reafirmada mediante el ritual de *pejpentli*, le es permitido acceder a un espacio-tiempo dentro del plano onírico; en este lugar se le proporcionan los conocimientos para dominar su Don, al tiempo que se comunica con las deidades que lo estarán guiando en su camino de aprendizaje.

Cuando una persona sueña, *temiki*, su *tonal* puede viajar; “el tonal de los especialistas al ser más fuerte, tiene control en sus viajes, es decir, soñar podemos todos, pero ellos manifiestan ser capaces de guiar sus sueños hacia los ámbitos de conocimiento que ellos necesitan consultar” (Guerrero, 2011: 64). Esta fortaleza les permite controlar y conformar un espacio-tiempo construido dentro del plano onírico; es así como pueden ser capaces de recordar las vivencias que han experimentado por medio del *temiktli*; ya que son situaciones

realmente vividas, dado que su *tonal*, efectivamente, está interactuando con las deidades en un lugar determinado por ellos mismos.

En el siguiente fragmento de un *maijtoli*, el especialista indica la petición hacia las deidades, que consiste en que se le otorgue al novato la fuerza y el permiso para que sueñe, pues de esta manera podrá obtener su suerte, es decir, su Don:

*(...) yeka nika momako nitlajtlani ipan ni ora, kanke nika imojuanti nimoketstiuala asta pan ni chinanko Tepoxteco kanke mo chamanka chamanki, youal nika mochamanka kampa chamanki, kanke seliski mokochmiktli, imojuantij nika youal xipaleuijtokaj ximakatojka yejyektsi isuerte, inkimakatosej yejyektsi temiktli, ika imojuantij nitlajtlani kanke nopeka imojuantij mokone tonana uan totata, mokoneuaj nika imojuantij, nochi nika timonechikouaj timosentiliaj, yeka nika imojuantij nitlajtlani teual totlaltipak nana, titlaltepaktsij, porke youal mochamanka nika toualchamanki, nika seliski, nika pochinki pan ni tlaltipak... (Maijtoli realizado por Martín, enero 2021).*

*(...) por eso pido aquí en tus manos en esta hora, porque aquí me vengo parando frente a ustedes hasta aquí en la comunidad Tepoxteco, donde tu fruto brotó, noche, aquí donde brotó tu fruto, donde recibió tu sueño; noche, ustedes aquí estén ayudándole, estén dándole bonita suerte, le habrán de dar sueño bonito, con ustedes, a donde por allá a la hija de ustedes madre nuestra y padre nuestro, tus hijos, aquí con ustedes, todos aquí nos ayudamos, nos juntamos, por eso aquí también yo pido a nuestra madre tierra, gran tierra, noche, porque tu fruto aquí ante ustedes brotó, aquí lo recibí, aquí se maduró aquí en la tierra...*

Lo que este *maijtoli* nos indica es que el especialista está pidiendo para que el novato sea capaz de ver a través de los sueños; visiblemente, para lograrlo necesita el permiso de las deidades. Una vez que se obtiene el permiso, es decir, cuando ya las deidades han comido y bebido de la ofrenda, el especialista realiza la petición e indica el lugar al cual deben permitir acceder al novato. En el siguiente fragmento, podemos advertir cuando el especialista nombra a este lugar, considerado como la zona donde aprenderá las técnicas para ejercer el Don:

*(...) nika momako nimitsonmaka se yejyektsi tlakualistli, nika nimitsonmakateua totata Santa Cruz se kuali mesaj, yeka nika momako tlajtlani. Tlaj youal nopeka imojuantij kipiaj ni kuesoli imojuantij xikixtilikaj nochi tlenueli, amo nopeka kipixtos ni kuesoltekpikayotl, yeka nika momako ni tlajtlani ika se kuali Kuatitlankochkentsi kampa imojuantij nopeka inkitlajkuenilisej, nika imojuantij, nikajteua imojuantij se kuali inmotlaxkal, se kuali inmoetix, se kuali inmoenel imojuantij, nika imojuantij kompadres, komadres, kanke momako moixpansi tlajtlani imojuantij pan ni Tlaltipaktonana pan ni tlaltepaktsij kanke nika*

*imojuantij kanke ni mochamanka ipan ni tonal kanke moxitlaua...* (*Maijtoli* recuperado en Tepoxteco, enero 2021).

Lo que en español significa:

(...) aquí en tus manos te estoy dando una comida bonita, aquí te estoy dando padre Santa Cruz una buena mesa, por eso aquí en tus manos pide. Si por allá, noche, ustedes tienen tristezas/preocupaciones, ustedes quiten cualquier cosa, que no tenga por allá ninguna carga de tristezas, por eso aquí en tus manos yo pido por un buen *Kuatitlankochkentsi* donde ustedes por allá van a quitarlo todo, aquí ustedes, a ustedes yo les dejo una bonita tortilla para ustedes, un buen bocol, una buena empanada de frijol para ustedes, aquí a ustedes compadres, comadres, donde en tus manos se presenta frente a ustedes, pide a ustedes en esta madre tierra, en esta gran tierra donde aquí ustedes, su fruto de ustedes, en este día donde ella paga su deuda...

En este fragmento, que se trata de un *maijtoli* ofrecido por el especialista en el momento que despedaza los alimentos servidos como ofrenda; se advierte por primera vez el empleo del término *Kuatitlankochkentsi*, todo indica que éste es el lugar al que acudirá el novato para aprender. Este vocablo se trata de un concepto construido por las voces *kuatitlan* ‘lugar en el monte’; *kochmikltli* ‘ver algo, sueño’ y *kentsi* ‘poquito’, se podría entender como “poquito sueño en un lugar del monte”; se trata de una metáfora, una alegoría a la noche. El “monte” representa la oscuridad; esta relación tiene que ver con el hecho de que, hace años, esta región se conformaba por enormes zonas selváticas, cuando las personas ingresaban en medio de la selva, se percibía oscuridad, por esta razón, sin importar la hora del día, los *maseualmej* podían encontrarse con alguna deidad o numen en el monte, de ahí que se relacionó a la noche con el monte.

Ahora bien, en el caso de los *tlachianij*, o quienes se inician en dicha especialidad, son capaces de soñar o interactuar con las deidades, las cuales viven en distintos planos del

cosmos<sup>299</sup>; es decir, su *tonal* puede acudir a un plano no humano, que es donde encontrará todos los saberes y energía suficientes para su labor. En la cosmovisión de los *maseualmej*, se piensa que acceder al plano de las deidades, es posible únicamente cuando alguien muere, ya que es cuando su *tonal* se desprende del cuerpo y puede pasar a distintos niveles del cosmos. De hecho, los conceptos mismos de dormir y soñar: *kochmiktli* y *temiktli*, llevan implícitos la idea de muerte<sup>300</sup>; dado que se componen de la voz *Mikistli* ‘muerte’. Luego entonces, pensamos que la idea de “poquito sueño en un lugar del monte”, hace alusión a que el novato debe permanecer en un estado de semi-inconsciencia, aunque como tal, la persona no pierde la conciencia, por el contrario, en todo momento se encuentra lúcido y es capaz de recordar, interactuar y tomar decisiones por sí mismo.

La noción de un lugar al cual se acude a aprender por medio del sueño también puede ser entendida como un lugar donde se puede encontrar luz, un espacio dentro del ámbito de la muerte, donde al haber “luz”, es posible interactuar entre los muertos y los no-muertos. Alfredo López Austin en *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl* (1967) comunica que en el mundo prehispánico existió el mensajero, *Paini*, el viajero por excelencia, quien a partir de la ingesta del *ololiuhqui*<sup>301</sup>, de peyote, del *tlitiltzin*<sup>302</sup> y del tabaco iba en busca del secreto a un sobremundo:

Bajo el efecto de estas drogas se va a encontrar con sus personificaciones mismas, un negrito en el caso del *tlitiltzin*, ancianos venerables que son el peyote y el *ololiuhqui*, y aun algunas veces -después de la conquista, claro está- con Cristo y los ángeles (...) Aunque no existen elementos para situar geográficamente el lugar de los misterios, el *Tlahcalco* o región de la casa de luz, sí puede conjeturarse que era un lugar al que se creía poder llegar físicamente,

---

<sup>299</sup> En el capítulo 2 se abordaron estas nociones.

<sup>300</sup> Ver capítulo 3.

<sup>301</sup> *Turbina corymbosa*, se distribuye por toda Mesoamérica, se cree que antiguamente se utilizaba por sus propiedades medicinales, además de su uso como enteógeno en la antigüedad (García & Eastmond, 2012).

<sup>302</sup> *Ipomoea tricolor*. Su uso ritual ha sido documentado desde fuentes históricas coloniales, se ha registrado y estudiado su uso en Guerrero y Oaxaca (Fagetti, 2012).

con ayuda de la magia, como se creía llegar al *Mictla*, al *Tlalocan* o al *Cincalco* sin necesidad de una previa muerte (López Austin, 1967: 102-103).

De acuerdo con esta mención, indudablemente se habla de otros lugares del universo, en primer lugar, se menciona al *Mictlan* o *Mictla*, donde habitan los muertos, mismo que para los *maseualmej* de la Huasteca se ubica en la orientación cósmica denominada *Miktlanpa*<sup>303</sup>; el *Tlalocan*, lugar donde habita Tláloc, corresponde a la orientación cósmica *Tlajkopaj* ‘a la mitad’ y es el lugar donde sale el sol, de ahí que se relaciona con la idea de “arriba”; por otro lado, el Cincalco ‘casa de mazorcas’, fue un lugar sagrado en la época prehispánica; era considerado un portal que conectaba el mundo de los vivos con el de los muertos; el códice Florentino describe a este lugar como un sitio donde todas las almas iban a perder su vida terrenal. Aquellos que se adentraban en la caverna llegaban a Mictlán, que se concebía como un paraíso lleno de cascadas y manantiales, todo lo que ahí había, era custodiado por Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, quienes eran los dioses de la muerte (Sahagun, 2006) Es decir, para llegar al *Tlahcalco*, necesariamente tenían que atravesar el lugar de la muerte. En tal sentido, nosotros especulamos que el *Tlahcalco* mencionado por López Austin puede tratarse de *Kuatitlankochkentsi*, lugar al que igualmente, se puede acceder a través de un estado de trance inducido por medio del sueño. A continuación, explicaremos las razones que nos hacen suponerlo.

En primer lugar, López Austin indica que, por medio del trance el especialista podía llegar no solo al *Tlahcalco*, sino también al *Mictla*, al *Tlalocan* o al *Cincalco* sin necesidad de una previa muerte; es decir, se requería de un estado de semi-muerte, esto es mediante la ingesta de sustancias psicoactivas como el tabaco, elemento cuyo uso está vigente en la

---

<sup>303</sup> El norte.

ritualidad *maseual*. Ahora bien, hemos dicho que Mictla y Tlalocan corresponden a las orientaciones cósmicas *Mikltanpa* y *Tlajkopaj* respectivamente; con relación al Cincalco, no se aportan más datos para identificar su ubicación, no obstante, las pistas que nos ofrece es su relación con el maíz.

He dicho en el capítulo 1 que la relación entre el maíz y las mujeres está configurada desde la mitología, pues diversas narrativas abordan la importancia de las mujeres como cuidadoras y procreadoras del maíz (González Casanova, 1928; Weitlaner, 1977; Van 't Hoof & Cerda, 2003). Luego entonces, si las mujeres resguardan al maíz y al conocimiento que éste ha legado a la humanidad; podemos pensar que Cincalco podría indicar un lugar donde habitan las mujeres, o en su mayoría mujeres, que resguardan al maíz y a toda su solemnidad. Entonces, hablaríamos de la orientación cósmica denominada *Siuatlanpa*, ‘lugar de las mujeres’.

A continuación, presento otro fragmento de *majitoli* expresado por el *Tlachixketl* Martín; en que ofrece pistas que apuntan hacia mis suposiciones:

(...) *imojuantij tepemej, imojuantij tsakualmej, youalmej, imojuantij curanderas, curanderos, parteras, imojuantij tepetinij tlajtlani imojuantij (...) xipaleui tonana xipaleui totata (...) uejueyi tepemej uejueyi tsakualmej kampa imojuantij youali inkimachtisej, inkinextilisej ni tekiltl, yeka imojuantij nopeka intlajtlani ipan ni ora, kampa nopeka timoaxilisej, nika mochamanka moxitlauas ika ne kuatitlankochkentsij...* (Fragmento de *majitoli* realizado por Martín, enero 2021).

Lo que este rezo indica en español, es lo siguiente:

“(...) ustedes cerros, ustedes contenedores, noches, ustedes curanderas, curanderos, parteras, ustedes lugares donde hay muchos cerros, a ustedes les pido (...) ayúdale, madre nuestra, ayúdale, padre nuestro (...) grandes cerros, grandes contenedores, donde ustedes en esta hora le enseñarán, le mostrarán este trabajo, por eso ustedes por allá están pidiendo en esta hora, donde por allá nos vamos a alcanzar, aquí *tu fruto* está pagando su deuda con ese *kuatitlankochkentsi*”.

En esta sección se advierten tres elementos importantes: en primer lugar, el llamado a los *tepemej* y *tsakualmej*, es decir, se trata de lugares que indican una orientación hacia arriba, pues no hay que olvidar que los cerros constituyen una forma de “llegar” o alcanzar el nivel donde se encuentran los dioses, es decir, estamos hablando de la orientación cósmica *Tlajkopaj*. Por otro lado, también menciona a *Tonana* y *Totata*, nombres con los que se refiere a la tierra, es decir, en su forma dual; debajo de la tierra moran los *tlenchiuanimej* e *itskilomej*, habitantes del inframundo, que constituyen espíritus de los muertos de las eras anteriores a la humanidad, es decir, el lugar conocido como *Miktlanpa*.

Por último, al invocar a las curanderas, parteras y *Tonana*, esta vez solo a la forma femenina de la tierra; es decir, la invocación va hacia el género femenino de las deidades; en suma, se invoca a las ancestras que poseen dones para ayudar a la humanidad. En todo caso, lo que el *tlachixketl* realiza es una alegoría a la orientación cósmica *Siuatlanpa*, lugar donde habitan las mujeres, es decir, nuestras ancestras.

En la tradición oral de los *maseualmej*, los relatos míticos apuntan hacia el papel que tienen las mujeres como portadoras del conocimiento legado por la deidad *Chikomexochitl* ‘Siete Flor’, quien heredó a la humanidad los conocimientos necesarios para la supervivencia, el arte, la música e instruyó a nuestros ancestros en el cuidado de la tierra y la milpa, así como de los ritos; asignando a las mujeres el privilegio del conocimiento para organizar el hogar, el trabajo y la vida cotidiana. En tal sentido, la orientación cósmica *Siuatlanpa* ‘lugar de las mujeres’ es donde los *maseualmej* identifican el espacio tiempo donde se configuran los saberes relacionados con *ixtlamatlistli* ‘conocimiento’.

En el capítulo 1 he explicado la importancia que adquieren las mujeres en la sociedad *maseual*, muestra de ello es el ritual de *koneajaltiyaj* ‘baño del niño’; para el caso de las niñas, son bañadas tres días posteriores a su nacimiento con la finalidad de que la sangre y suciedad recogidas durante el parto no contaminen su cabeza ni afecten su inteligencia, ya que son *kuayamanikej* ‘cabeza blandita’; ello las vuelve aptas para aprender porque “entra fácilmente en su cabeza”. Contrario a los recién nacidos varones, a quienes se les baña a los cuatro días, pues ellos no son aptos para resguardar el conocimiento, por lo mismo, se valora más el desarrollo de su fuerza física, pero no de la sabiduría, por lo menos, no de aquella que gozan las mujeres; con excepción de los varones que poseen determinados dones, pues ellos si logran desarrollar conocimientos, especialmente para ejercer la ritualidad, no obstante, esta labor se tiene que complementar con la ayuda de las mujeres:

Los ritualistas hombres trabajan regularmente con una especialista mujer. Este aspecto es explicado de dos formas: por cuestiones prácticas de apoyo para la preparación de elementos de la ofrenda, y en relación con el equilibrio cósmico y la dualidad. Existen valencias femeninas y masculinas dentro del par de especialistas mediante las cuales éstos se comunican con las entidades (Pérez, 2021: 150)

Es decir, en la ritualidad se encuentra presente el principio de complementariedad tan característica en el pensamiento mesoamericano (López Austin, 2016), los ‘pares’, que son fundamentales en la socialidad *maseual*, como he explicado en apartados anteriores. Se puede decir que la noción de masculino no posee mayor importancia que lo femenino, como ocurre en el pensamiento occidental, por el contrario, en el mundo *maseual* lo masculino y lo femenino complementan la esencia del ciclo de la vida; tal como sucede en la praxis ritual en donde se consideran a las deidades y númenes como hombre y mujer, y del mismo modo, son representados en los *tlatektli*; “se realizan dos cortes: masculino y femenino para representar a *Chikomexochitl* (Lara, 2020: 66).

Pero, regresando a la orientación cósmica *Siuatlanpa*, es importante destacar en primer lugar, a las mujeres presentes en los relatos míticos, éstas son: la madre de *Chikomexochitl*; la madre de *Pilmiko* o *Ejekatl*; la abuela de estos niños; la esposa del primer curandero; se puede decir que se trata de nuestras ancestras; pero ¿Dónde habitaban?, pensamos que este lugar puede localizarse geográficamente a unos 70 kilómetros aproximadamente, en dirección al poniente. Existe un lugar llamado Ilamatlán; el nombre procede de las voces *ilamaj-tsin* ‘gran ancianita/viejita’ y *tlan* ‘lugar’, significa “lugar de las grandes ancianitas”, este término no es una contradicción, pues en el pensamiento *maseual*, los diminutivos no suponen inferioridad, más bien refieren a un profundo respeto hacia dicha persona. El término Ilamatlán se refiere a que en ese lugar habitan, o habitaban, ancianas con un gran poder, es decir, que tenían algún Don y lo ejercían; se podría decir que en ese lugar habitaban las ancestras.

Este lugar hace referencia al poniente además es el último poblado nahua de la región; se podría pensar como la frontera étnica entre los *maseualmej* y los *ñhañhu*<sup>304</sup>; estos últimos son considerados por los nahuas como los “grandes curanderos que vinieron a enseñarnos *el costumbre*”<sup>305</sup>, pues en los albores del Siglo XX, durante la época de la gran sequía, ayudaron a los nahuas a recuperar el conocimiento en torno a los rituales de petición de lluvias y dar de comer a los Dioses.

Entonces, *Siuatlanpa* representa el lugar de las mujeres y se ubica en el poniente, es decir, donde termina el día e inicia *yauali* ‘noche; entonces *Siuatlanpa* estará relacionada con

---

<sup>304</sup> Autodenominación del pueblo Otomí.

<sup>305</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, marzo 2020.

la idea de la noche, que es precisamente, el momento cuando el novato experimentará el *temiktili*, es decir, un estado de semi-muerte. Luego entonces, la referencia también asocia a la orientación cósmica *Miktlanpa*, con base en esta información, pensamos que *Kuatitlankochkentsi*, el espacio-tiempo que construyen los *tlachianij*, se ubica entre los espacios *Siuatlampa*, ‘lugar de las mujeres’, y *Miktlanpa*, ‘lugar de los muertos’, dado que para poder inducir al sueño, se tiene que mantener un estado de muerte temporal y acceder momentáneamente a *Siuatlampa*, pues solamente así es posible aprender directamente de las ancestras, que son quienes le enseñarán a ejercer su Don. Es así como, *Kuatitlankochkentsi* estaría posicionado de la siguiente manera dentro del plano de las orientaciones cósmicas:

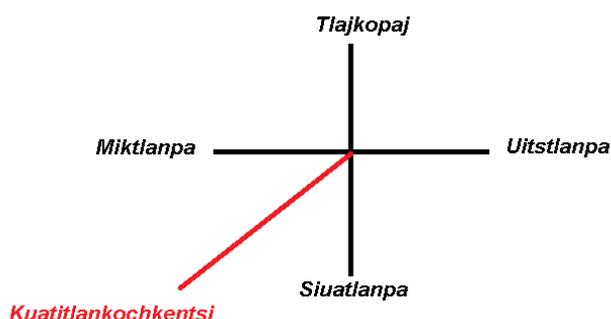


Gráfico 1. Ubicación de *Kuatitlankochkentsi* dentro de los planos de las orientaciones cósmicas.

FUENTE: elaboración personal.

Cabe aclarar que, en este gráfico, lo que se visualiza es en realidad un plano de tres dimensiones; recordando que la orientación cósmica *Tlajkopaj* ‘arriba’, también está presente a partir de la invocación que el especialista realiza cuando llama a los Cerros y los *Tsakualmej*, ambos son elevaciones, es decir, representan un lugar “arriba”; si éstos los colocamos en un gráfico tridimensional, resultaría de la siguiente manera:

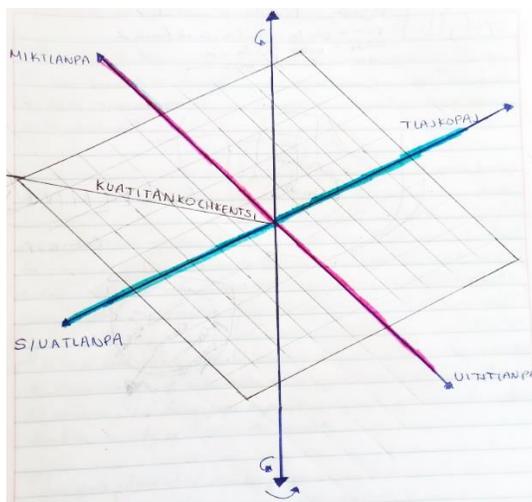


Gráfico 2. Vista de las orientaciones cósmicas en un plano tridimensional. FUENTE: elaboración personal.

Dicho gráfico llama la atención debido a su aparente similitud con el *tzicuri*, “ojo de dios”<sup>306</sup>, artefacto elaborado por el pueblo *Wixarika*, que funciona como un medio de interacción con el mundo espiritual. En la mitología wixárica:

la diosa madre tejió el primer *cha'anaka* enrollando sus propios cabellos en las flechas de sus hijos, las estrellas. Cuando los dioses comenzaron a bailar encima de él, la superficie de la Tierra se extendió hasta sus confines. Cada vez que se baila en los patios la danza circular llamada *mitote*, el mundo rejuvenece porque se está tejiendo y desenvolviendo de nuevo. En otro nivel de simbolismo, en cuanto “instrumento para ver”, el mismo objeto ayuda a obtener visiones chamánicas. El mundo existe porque es soñado por quienes buscan *nierika*, el Don de ver (Alcocer & Neurath, 2004: 48-53).

Es por lo anterior que el ojo de dios es el símbolo por excelencia entre lo humano y lo divino, es decir, entre lo espiritual y lo terrenal. Lo antepuesto obliga a pensar en la noción de *pamitl*, que he descrito en capítulos anteriores, pues, en todo caso, se podría especular que la noción de *Kuatitlankochkentsi* se configura también a partir del *pamitl*, es decir, una suerte

<sup>306</sup> Su elaboración consiste en atar hilos de estambre de diversos colores, se enlazan de forma entrecruzada en una cruz formada por dos palos o ramas, se forman varios patrones con colores, en ocasiones puede generar una coloración psicodélica que se concentra en el punto inicial.

de región construida dentro del plano onírico, cuyos márgenes estarán delimitados por las orientaciones cósmicas de *Miklanpa*, *Siuatlanpa* y *Tlajkopaj*. En otras palabras; esta zona es donde el novato estará autorizado para visitar a través de sus *temiktli*, siendo esta área donde se encontrará con las deidades y otros habitantes de los planos del universo.

#### **4.4.2 Los *tlachianij* y el acto de conocer**

Los conocimientos otorgados por el Don conforman la gama de especialidades en la sociedad *maseual*, pues existen *texixitojketl*, *teejketl*, *tekechmayouilijketl*, *motiochijketl*, por mencionar algunos. Si bien, en el presente estudio me he centrado en los *tlachianij*, en singular *tlachixketl*, reconozco que la existencia de las demás especialidades y especialistas se debe a una misión que consiste en equilibrar los mundos, con el fin de que fluya la armonía y las buenas relaciones entre los humanos y demás habitantes del cosmos.

La importancia de estos expertos radica precisamente en su Don, pues en él se encuentra el conocimiento construido a lo largo del tiempo por este selecto grupo de sabios, dado que sus procesos de descubrir, aprender y ejercer se relacionan íntimamente con la producción del conocimiento que, al mismo tiempo, se encuentra profundamente ligado con el *tonal*, pues es la que provee de aprendizajes al cuerpo en cuestión. Es verdad que todos los *maseualmej* poseen *tonal* y es quien les permite adquirir conocimientos; pero en el caso de los portadores del Don, éstos tienden a generar condiciones para alcanzar mayores aprendizajes, en una suerte de superioridad intelectual; como ha señalado Gallardo Arias (2012: 80), para ellos, el Don es pensamiento y éste se relaciona con conocer, con saber. La

intención es ir conformando un *corpus* de conocimiento que pondrá en juego en su vida como especialista.

Los *maseualmej* consideran que en el Don se encuentra el “poder”, entendido como una fuerza vital y, al mismo tiempo, relacionado con *ixtlamatlistli*, ‘conocimiento’; es decir, el Don le otorga al portador cierto “poder” que le permitirá ser más aprehensivo y adquirir mayores conocimientos que, posteriormente, llevará a cabo en la práctica del Don. Ahora bien, como hemos visto en apartados anteriores, a dicho conocimiento se accede por medio de los sueños; pues, a través de ellos, los *tlachianij* pueden ser capaces de anticipar algunas situaciones que ocurrirán en su vida, o en la de sus pacientes, de esta manera pueden cortar dichos sucesos<sup>307</sup> a partir de sus conocimientos y experiencia en el ejercicio curanderil. Se puede decir que el Don les confiere el conocimiento para manipular el tiempo y evitar las adversidades identificadas por medio de la “rifa”.

Por ello, en la forma de ejecutar el Don se encuentra una suerte de tecnologías del aprendizaje y conocimiento, por esta razón, el Don provee una metodología del conocimiento y, al mismo tiempo, realiza una “justicia cognitiva” (Santos, 2010), toda vez que dichos conocimientos se aplican en beneficio de los desfavorecidos; pues en los rituales que encabezan los *tlachianij* van implícitos los saberes ancestrales de aquellos que portan el Don y que son ignorados por la ciencia occidental. Dichos saberes buscan equilibrar el cosmos con el objeto de lograr una vida armoniosa en todos los ámbitos del universo, asimismo,

---

<sup>307</sup> La noción de cortar lo malo es lo que conforma el ritual de *Tlakotontli* ‘lo corta’, curación por excelencia para cortar los males y alejar los infortunios.

mediar la relación entre los habitantes del cosmos, a fin de alcanzar relaciones solidarias entre todos:

Con esto no queremos decir que los conocimientos de los *tlachianij* sean de mayor o menor importancia que aquellos transmitidos en la escuela, simplemente queremos resaltar que lo que ha faltado es encausar un diálogo horizontal con estos sabios ignorados, pues finalmente, parte de ese conocimiento reflejado en los ritos son igualmente una forma de educar a las sociedades indígenas en cuanto al respeto, valoración y amor por la vida de la naturaleza y de los seres vivos, el cuidado de la tierra, de los elementos de la naturaleza e incluso la armonía del universo, esto se ve reflejado en la búsqueda del equilibrio, en cuya labor son los *tlachianij* los que poseen los conocimientos para establecer comunicación con deidades y númenes y “hablar” para, con y desde el colectivo (López Bárcenas & Morales González, 2022: 20)

La praxis que los *tlachianij* ejecutan en la búsqueda de la estabilidad del cosmos a partir de sus conocimientos, se inscribe en un recorrido que José Ángel Quintero (2011) ha denominado “camino del saber”, que se refiere a la solución de un problema material o espiritual que afecta las relaciones armoniosas de la comunidad. En tal sentido, el saber de los *tlachianij* se coloca al servicio de la comunidad en la búsqueda del equilibrio del universo. En la actualidad, podríamos decir que el conocimiento de los *tlachianij* y su consecuente práctica médica y curanderil “resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido” (Bonfil, 1990: 11).

Una técnica para que dichos conocimientos se mantuvieran vigentes, ha sido sin lugar a duda el sincretismo religioso<sup>308</sup>, pues de este modo se consiguió ocultar las devociones

---

<sup>308</sup> Johanna Broda (2001) ha señalado dos consideraciones importantes, la primera es que este concepto ha resultado insuficiente para comprender la extrema complejidad del “exuberante desarrollo del culto en las comunidades indígenas tradicionales” en los que múltiples “elementos cristianos de raigambre medieval, sobre todo del periodo barroco” han sido “refuncionalizados y adaptados a las condiciones regionales y locales” de las comunidades mesoamericanas a lo largo del periodo colonial. Y segundo, es importante considerar que las formas culturales indígenas, en general, no son una continuidad directa “del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces muy remotas”; hay que reconocer una articulación de antiguas estructuras y creencias, con un dinamismo que arroja nuevas “formas y contenidos” (Broda, 2001, pp.19, 22-23).

autóctonas y así continuar ejerciendo la ritualidad y la práctica médica. No obstante, a pesar de que los *tlachianij* siguen vigentes en la sociedad *maseual*, poco a poco se ha visto reducido el número de especialistas, toda vez que las nuevas generaciones, al emigrar a las grandes ciudades se olvidan en muchos casos de los conocimientos adquiridos en la comunidad; aun tratándose de personas que poseen el Don, es decir, cuyas familias han podido detectar a sus herederos. Las juventudes indígenas no se muestran interesadas en el aprendizaje y ejercicio del Don; pues en los contextos donde se desenvuelven son convencidos de que los únicos conocimientos verdaderos son aquellos verificados, posicionados y legitimados por el conocimiento dominante, en oposición a la metodología de conocimiento entre los pueblos indígenas, que se caracteriza por un aprendizaje empírico y se fundamenta a partir de la praxis “sobre la que deviene la conciencia de ser racional de cualquiera de los sujetos que piensa su relación de vida con la Naturaleza” (Quintero, 2011: 93). Es aquí donde hago hincapié en la importancia de visibilizar la violencia epistémica que persiste en la actualidad en los entornos indígenas, especialmente, donde la ciencia hegemónica niega el conocimiento, *ixtlamatilistl*, de las culturas originarias como son los *maseualmej*.

#### **4.4.3 Dar y recibir: la devolución de la fuerza de los *tlachianij***

En el trabajo curanderil de los *tlachianij* se ponen en juego varios elementos, además del conocimiento, por ejemplo, la fuerza espiritual que estos especialistas ponen en el momento de la ejecución ritual y que es uno de los elementos más importantes para que la terapéutica sea efectiva. Cuando el curandero atiende a un paciente, en muchos casos absorbe los males del que se atiende, podríamos decir que el cuerpo del *tlachixketl* actúa en una especie de contenedor, en el cual se descargan los males que aquejan a los enfermos. Por esta razón, la

*rifa* se torna fundamental para diagnosticar al paciente y saber el tipo de terapia, así como la fuerza necesaria que se debe restablecer en la práctica ritual que necesita.

Hay ocasiones en que el *tlachixketl* identifica que su fuerza no es suficiente para curar al paciente, así que lo envía con otro especialista que sí será capaz de restituir la energía que requiere el enfermo. Pero, cuando el *tlachixketl* identifica que sí es capaz de atender al paciente, se acuerdan, entre otras cosas, el pago de éste por el trabajo o trabajos que realizará. En tal sentido, los *tlachianij* indican que, dentro del ejercicio del Don, es muy importante devolver el favor, es decir, restituir la fuerza que el curandero pone en juego cuando sana a una persona; pues ésta debe devolver el favor a partir de otorgarle una retribución por su trabajo, podríamos decir que se trata de una manera en que el enfermo devuelve la bendición obtenida, es decir, la salud o resolución del problema que lo aquejaba:

cualquier trabajo se tiene que pagar algo porque lo que recibe no es esa persona, es Diosito, porque los que tenemos Don es porque él nos ha dado, es como que yo que soy huesero cuando lo sobo alguien se compone, pero es porque Dios lo está sobando, él mero lo está agarrando, tu aunque lo ves mi mano pero no soy yo, es él, porque yo soy servidor de Dios (...) si no pagas quiere decir que no le quieres pagar a Dios, entonces piensa que *ti tsotsokatl*<sup>309</sup> (sic) aunque te sigas sobando, vayas con otros, vayas con médicos, con hueseros, con curanderos, pos no te vas a componer porque no lo respetas sus ayudantes [de Dios] y vas a seguir sufriendo (Entrevista a Rubén en Tepoxteco, abril 2022).

Es decir, cuando no se otorga una retribución al especialista, el paciente corre el riesgo de volver a enfermar, en consecuencia, continuará gastando tiempo y dinero; pues en la lógica de los *maseualmej*, alguien que no quiere gastar dinero, involuntariamente, se encontrará constantemente en situaciones que lo orillen a gastar mucho más, hasta hacerlo valorar su

---

<sup>309</sup> Ser codo, avaro.

salud, en ocasiones, su misma vida. En el caso de Rubén, percibe entre \$50 y \$70 pesos, el costo va en función de que “a veces se componen con una sobada, pero a veces están bien mal y tarda unas tres, cuatro sobadas y es cuando da trabajo y es pesado”<sup>310</sup>, esto quiere decir que, dependiendo de la zona del cuerpo que atiende y de la fuerza que necesita para componer al paciente, es como fija su precio.

La *tlachixketl* Sabina también comparte esta idea, pues para ella, que un paciente sea sanado por un curandero, es porque recibió una bendición, pero si el paciente no devuelve la bendición, puede ocurrir que la curación no surte efecto, por el contrario, sus enfermedades o problemas pueden resurgir e incluso agravarse. Es por ello que, generalmente, los pacientes tratan de cubrir el pago del trabajo:

si tú lo ayudas [al paciente] es como si le das una bendición porque eres como su abogado, como su médico, y ellos también te tienen que ayudar, por eso te pagan y te dan dinero, pero ese dinerito es para que yo lo compro mi veladoras, mi velas, mi papel china (...) muchos piensan que este trabajo es para ganar dinero, pero así como se gana también se pierde porque te cansas o si no lo haces bien el trabajo te cobran los diositos (Entrevista a Sabina en Cuahuitzil, marzo 2020).

En determinados casos, cuando los pacientes no poseen dinero, esta restitución se realiza a partir de intercambiar productos que poseen en casa, en ocasiones entregan maíz, frijol, huevos o incluso pollos, pues de lo que se trata es de cumplir el compromiso adquirido con las deidades, mismas que actúan a través de los *tlachianij* para ayudar a la humanidad.

Existen situaciones en que los especialistas deben realizar “obras de caridad”, es decir, deben atender y curar a los pacientes sin recibir ningún pago, generalmente esto ocurre

---

<sup>310</sup> Entrevista a Rubén en Tepoxteco, mayo de 2020.

durante los primeros años de ejercicio de un curandero novato, ya que posterior a su iniciación, debe ejercitar los saberes que continúa aprendiendo en el plano onírico; y es por medio del altruismo que podrá llevar a cabo la práctica del Don:

(...) tenemos que hacer como obra de caridad, debemos de curar pacientes sin cobrarles porque también es parte de tu misión, pero eso también lo decide Dios a quien vas a atender por obra de caridad porque se ve en la consulta, en la *rifa* sale, no es a gusto del curandero (...) tiene un tiempo que te dan [las deidades] para que hagas caridad, también llega un momento que te dicen que ya hasta ahí y que ahora ya vas a cobrar, pero son ellos los que te dicen (Entrevista a Martina en Tepoxteco, abril de 2020).

Es importante diferenciar entre lo que llaman obras de caridad, es decir, cuando no se obtiene remuneración por el trabajo realizado, y cuando el *tlachixketl* acuerda con sus pacientes la espera del pago de su trabajo; ya que en ocasiones “la maldad que afecta al paciente” es tan grave que se ven en la necesidad de atenderlos y esperar el pago posteriormente, o bien, como hemos indicado en párrafos anteriores, se acepta el pago a partir de algún bien que el paciente tiene, como puede ser parte de su cosecha, animales domésticos, por mencionar algunos; pero en general, para que una curación surta efecto, debe ser pagada:

el curandero cuando cura a una persona se desgasta físicamente y espiritualmente porque absorbe en su cuerpo los males que tienen sus pacientes, es como si se descargaran en el cuerpo del curandero, hay veces que pasan muchos días y el curandero todavía trae ‘pegados’ los males que ya le quitó a sus pacientes, puede a veces hasta perder la vida o enfermarse de gravedad porque es la tierra la que cobra, porque lo han ‘movido’ [invocado] y no le han pagado, entonces, castigan al paciente pero también castigan al curandero porque hizo un trabajo y ‘movió’ a la tierra y no se le ha pagado (Entrevista a Martina en Tepoxteco, abril 2020).

En tal sentido, del tipo de trabajo que el *tlachixketl* realiza, depende el costo de dicho saldo. Por ejemplo, un trabajo ritual de *tlakotontli*, suele ir de los 150 a los 250 pesos, dependiendo de “qué tan fuerte sea”, es decir, de la fuerza espiritual que pondrá el especialista. En cambio, un ritual de *moueyipajtia* o de *pejpentli* va desde los \$3,500 a los \$4,000, en este caso, además de medir la fuerza que se requiere poner en juego, también se

toma en cuenta la distancia que viajará el *tlachixketl* para calcular el costo, ya que, de acuerdo con dichos especialistas, se requiere de todo un día de trabajo, además de conseguir a sus ayudantes, es decir, la pareja ritual, en caso de no tener, y en algunos casos, llevar a algún otro especialista, por ejemplo los *xochichiuanij*.

Una de las complicaciones que enfrentan los *tlachianij* es la poca valoración de su conocimiento en la práctica ritual, pues si bien, en las comunidades de origen se comparte la noción de que es necesario pagar por un trabajo, se dan casos en que los pacientes llegan a regatear por algún trabajo, o “no regresan para no pagar cuando se les hace un trabajo fiado”<sup>311</sup>. En ambos casos, los pacientes demuestran no ser respetuosos con las deidades ni con sus representantes, lo que ocasiona que sus males se compliquen, culpando en ocasiones al *tlachixketl* de no haber realizado bien el trabajo. Doña Tomasa indica que, en ocasiones, los pacientes acuden esperando que les baje el costo de los trabajos, incluso, de la *rifa*, que no sobrepasa los 20 pesos:

me vienen decir que una señora anda en las casas, que se anda ofreciendo de sobar y que también es curandera y de todo cobra \$20 pesos, cuando me dicen así y se han venido curar yo nomás lo oigo, luego me siguen diciendo, me siguen diciendo, entonces les digo que pobre señora a la mejor no respeta su trabajo, porque este trabajo es bien pesado, te vas a cansar y por cada persona que lo atiendes te cansas, ese no vale \$20 pesos ese trabajo (Entrevista a Tomasa en El Sitio, abril de 2020).

Este testimonio nos indica que, además de la poca valoración que en ocasiones se da, a la par, existen personas que se facultan en copiar o imitar las actividades de los curanderos, con la intención de obtener mejoras económicas. Estas personas son identificables por los

---

<sup>311</sup> Entrevista a Tomasa en El Sitio, septiembre 2019.

*maseualmej* debido a que “se ofrecen” para atender a algún enfermo, pues los *tlachianij* indican que ellos no ofrecen sus servicios ni buscan a sus pacientes, sino que es Dios mismo quien se los manda para que éstos los ayuden a sanar. Una de las pacientes de la *Tlachixketl* Tomasa expresa su opinión respecto a las personas que se ofrecen como especialistas:

esos que se andan ofreciendo es porque les gusta el dinero pero no tienen Don, si tuvieran no se anduvieran ofreciendo, es que muchos copian, lo ven como [los especialistas] hacen un *tlakotontli* o un *tlaochpantli* y también lo hacen pero de nada sirve porque si no sabes cómo vas a hablar [invocar a las deidades] no sirve de nada, yo sé porque mi mamá de eso murió, ella un tiempo anduvo que dijo que es curandera y andaba en las casas ofreciéndose, pues siempre sí había gente que la contrataba, pero ¿qué cosa?, un día se equivocó, quiso hacerla de [*Ueuejtlakatl*] en un costumbre y algo se equivocó no lo hizo bien, no pues ese ellos mismos se la llevaron, no duró, luego, luego le pasó, pero es porque ofendió (sic) es que ese hay quien puede, si tú no traes Don pues ni para qué, porque eso es delicado, tantito te equivoques, te castigan (Entrevista a Rosa en Tepoxteco, agosto 2021).

En tal sentido, es el Don quien legitima la práctica y los conocimientos curanderiles de los *tlachianij*, de hecho, como hemos apuntado en apartados anteriores, el rito de *pejpentli*, que el iniciado debe llevar a principio de año para renovarse, es la forma en que da a conocer a la comunidad que es un iniciado y es apto para ejercer el Don, de ahí que cada año, los ritos se tornan más ostentosos y con más gente, tanto invitados como convidados a ayudar. A tal efecto, es una forma en que los *tlachianij* se posicionan y se asumen como especialistas, al mismo tiempo que la comunidad los acredita como expertos; en todo caso, su efectividad y “fama” como *tlachianij* lo van determinando los mismos pacientes, pues generalmente, encontrar a un “buen curandero”, es decir, que tiene el Don y su efectividad es inmediata, siempre es comunicado y recomendado en espacios cerrados, entre los mismos pacientes.

## Conclusiones

Al final de este trabajo es necesario destacar, en primer lugar, un aspecto de gran relevancia para comprender la importancia y el significado del Don entre los *maseualmej* de la región en la que llevé a cabo el estudio: el hecho de haber “puesto el cuerpo” (Galindo, 1998: 365), como una herramienta fundamental en el trabajo de campo. Esto favoreció un itinerario de “exploración y descripción” que resultó oportuno en “un territorio donde ocurren sucesos que hay que registrar para después intentar entender” (Galindo, 1998: 365 citado en Trujillo, 2015: 41). Dicho itinerario comenzó a partir de mi visita a varios *tlachianij*, a los que acompañé durante su praxis ritual y terapéutica, convirtiéndome en su paciente. Reitero que esto no fue pensado como estrategia inicial, sino que se dio por serendipia, una vez que me di cuenta que los *tlachianij* no permiten la presencia de alguien que sea ajeno a sus pacientes y familiares, por ello, existía una enorme dificultad para observar y registrar las prácticas curativas.

Además, presenciar un ritual alrededor de dichas prácticas representa un riesgo, debido a que los *tlasolejekamej* ‘aires nefastos’ contaminan el cuerpo de alguien que solo se limita a observar sin ser protegido. En tal sentido, la opción más conveniente para ellos y para mí, fue situarme como paciente, pues de este modo, experimentaba en mi propio cuerpo la práctica médica y ritual que estos especialistas detentan. Así que el hecho de “poner el cuerpo” (convertirme en paciente) como método de conocimiento (Favret-Saada, 1990), me permitió observar el fenómeno de estudio a partir de otros horizontes, además, favoreció la metodología de la afectividad, pues también se involucraron las emociones y sentimientos que el cuerpo va percibiendo. Sostengo que, como investigadores, explorar y poner en juego

estas técnicas puede ampliar las vías de intervención, con el objetivo de lograr otros ángulos en la observación, experiencia y comprensión de los temas que se investigan.

Un ejemplo de esto se observa en el hecho de haber solicitado la autorización de las deidades, la cual obtuve, en primer lugar, con un *tlakotontli* y, posteriormente, con una ‘curación en grande’. A partir de ello, los *tlachianij* me identificaron como posible relevo generacional al asegurar que tengo Don, y que esto me condujo a un profundo interés por investigar el tema. Es difícil aseverar que tengan o no razón al respecto, pues como se ha podido constatar en esta investigación, las manifestaciones del Don son distintas, además, la fase de revelación llega en edades más desarrolladas. No obstante, de este proceso recupero –más de manera personal que académica– el hecho de caminar al lado de los *tlachianij* aprendiendo de ellos y con ellos, no sin antes haber solicitado la aprobación de las deidades, de donde se origina el título de la presente tesis: “Para empezar a aprender hay que pedir permiso”.

Esto da cuenta de la valoración y el significado del Don, es decir, se trata de un tema y de un ejercicio de trascendental importancia que no puede ser simplemente transmitido de una persona o generación a otra, sino que conlleva todo un proceso (camino del Don), el cual requiere de los saberes y experiencia de los *tlachianij*, tanto como del acompañamiento de la comunidad. Por ello, al tomar en cuenta a las deidades y solicitar su consentimiento, se contribuye a la construcción de un conocimiento especializado que valora y visibiliza la validez e importancia de los saberes locales. Es preciso dar realce a este tipo de trabajos de investigación, recordando que, en las comunidades en las que se trabajó, con los sujetos que las conforman y en el contexto en el que se llevó a cabo, los habitantes del universo existen

en distintos niveles del cosmos, por tal motivo, es necesario reconocerlos y tomarlos en cuenta y, sobre todo, seguir y respetar los procesos que marcan los habitantes de dichas comunidades en cuanto a las prácticas rituales y curanderiles.

Esto abre posibilidades distintas de hacer investigación, procurando mayor cercanía al punto de vista de los colaboradores; asimismo, es una forma de mostrar respeto hacia lo que es importante para la comunidad, como es el hecho de acudir con los *tlachianij* para buscar el consejo de las deidades, quienes por medio de *Chikomexochitl* se comunican con los especialistas a través de la *rifa*.

Por otro lado, haberme situado desde la comunidad de estudio como mujer *maseual* e integrante activa de la comunidad permitió “la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio” (Guber, 2011: 55). De aquí se desprenden dos reflexiones relevantes como hallazgos. La primera en torno a la concepción de las mujeres, pues para los *maseualmej* de Tepoxteco, el reconocimiento hacia el Don y su relación con la ejecución de éste para el beneficio de la comunidad ha sido más apreciado entre las mujeres. En este sentido, en los relatos míticos se aprecian varias referencias que refuerzan las ideas de un saber femenino capaz de brindar ayuda a la humanidad para establecer el orden y equilibrar el mundo. Dicha armonía se observa desde lo cotidiano en las mujeres de Tepoxteco que son apreciadas como portadoras de grandes conocimientos en el cuidado y la organización de la casa, del trabajo y de la vida, tanto como en la comprensión y organización del mundo. Esta valoración y respeto hacia las mujeres se observa en los mitos de origen, en el entorno comunitario y también en su participación en los ritos, de lo que se destaca que el rol femenino está ligado al conocimiento y, por tanto, se les considera portadoras de saberes para la vida.

De este modo, el ejercicio del Don (entendido como conocimiento, sabiduría) se observa en la vida cotidiana a través de los cuidados que las mujeres proveen a su familia, su hogar y comunidad, ya que ponen en práctica muchos saberes mediante su inteligencia y experiencia, lo que se traduce en un adecuado desarrollo de sus actividades para la vida comunitaria, en cuanto a tareas como las agrícolas, el cuidado de los hijos y la familia, la participación activa en asuntos que atañen a la comunidad, la organización y ejecución de rituales, como se pudo observar en la labor de la *tlachixketl* Martina.

Una segunda reflexión de este proceso investigativo es la noción de objetividad; dada la insistencia en una perspectiva científica que enfatiza como un requisito indispensable, despegarse del objeto de estudio para poder observarlo de manera objetiva. De este modo, es relevante discutir el papel de la subjetividad en la construcción de conocimiento, pues en las Ciencias Sociales el llamado ‘objeto de estudio’ está relacionado con diversas situaciones y problemáticas que atañen a la interacción y organización humana. Por lo tanto, los investigadores se encuentran dentro del campo problemático que se investiga, independientemente de su pertenencia o no a la comunidad de estudio, dado que indagar en las dinámicas propias de los diversos grupos humanos presenta una complejidad en cuanto a los posicionamientos epistémicos que preceden a la investigación.

Esto se manifiesta mediante la postura de los investigadores al abordar un tema, la cual va precedida del bagaje sociocultural, los valores, creencias y actitudes que cada investigador tiene respecto a un tema determinado. En el caso de la presente investigación, no soy ajena a la cultura *maseual*, ni a la marginación histórica de esta y otras comunidades indígenas. En ese sentido, hay una implicación directa con el tema de estudio. Por otro lado, desde la postura académica mi acercamiento conlleva el uso de herramientas metodológicas,

cuyo alcance se puede discutir a la luz de otras metodologías que se combinan para lograr los objetivos planteados. Entre ellas, se mencionó las descolonizadoras, propuestas por Linda Tuhiway (2016) que podrían acercar a otras formas de interrelación con los colaboradores y, en consecuencia, lograr otras formas de hacer investigación.

Este tipo de propuestas abogan por una relación más horizontal entre investigadores y colaboradores, en la cual, se logren trascender los niveles jerárquicos para tener diálogos y actitudes que reflejen un esfuerzo por deconstruir las barreras y categorías conceptuales que nos colocan en una escala, privilegiando, por ejemplo, a quienes nos desenvolvemos en el ámbito académico en calidad de expertos o poseedores de un conocimiento que ha sido mayormente posicionado como universal y válido. No obstante, la producción de conocimiento va más allá de los ámbitos y las metodologías academizadas, pues en las comunidades locales se transmiten y generan saberes que distan de los métodos estandarizados por la academia.

En ese sentido, cabe resaltar que la labor comunitaria de los *tlachianij*, además de las curaciones, también es la de ser auténticos líderes que poseen conocimientos únicos y especializados que guían y estructuran la cotidianidad, la estabilidad y la organización de las comunidades de los *maseualmej*. Lo anterior vincula con un aspecto fundamental encontrado durante el proceso de sistematización de la información, pues como el lector se podrá dar cuenta, una cuestión central de los datos se encuentra en los mitos de origen, en una creación desde la experiencia colectiva capaz de articularse con varios elementos que sostienen el modo de vida y de pensamiento a nivel social, pues como apunta López Austin (1992) “No es un ensamble de piezas de la misma categoría, sino una construcción que, a partir de sólidas

estructuras, ordena elementos que van de lo fundante a lo ornamental, de la solemnidad a la humorada, de lo imprescindible a lo superfluo” (López Austin, 1992: 262).

Entonces, sostengo la propuesta de que los saberes deben ser posicionados más allá de la cultura en la que se producen, como fuentes válidas y valiosas de conocimiento, como es el caso de las narrativas míticas o ‘cuentos’, como son llamados en la mayoría de las poblaciones indígenas, dado que, precisamente, se refieren al acto de contar algo, por lo tanto, acercan a una memoria colectiva. En tal sentido, ver a la tradición oral como fuente de conocimiento permite recuperar información obtenida en las narrativas míticas de los pueblos indígenas que, hasta hoy, se mantienen vigentes y se traducen en transmisión de saberes invaluable.

El proceso de sistematizar la información de estas narrativas fue fundamental para comprender el complejo cultural y cosmogónico de los *maseualmej*. Posteriormente, fue posible situarse en los aspectos relacionados con el Don y con los *tlachianij* para pasar a la sistematización de los rituales. Reconozco que hubo aspectos que pudieron escapar a la observación, por ejemplo, el registro íntegro de los rezos, *maijtoli*, es uno de los temas que quedaron pendientes para futuras intervenciones.

Otra cuestión relevante es que los *tlachianij* no siempre permitieron registros fotográficos o vocales, debido a que, en ocasiones realizaban rituales donde se ponía en juego mucha energía, por lo mismo, indicaron que no se debía quedar guardado nada, en el sentido de no conservar registros digitales. Esta indicación fue importante, pues de esta manera constataron que fui respetuoso de su trabajo y de las restricciones que, desde su conocimiento

y experiencia en el ejercicio de su especialidad, consideraron necesarias para resguardar mi integridad, salud y equilibrio. Sistematizar toda esta información fue muy complejo dada la extensión –el tiempo– en que se ejecutan los rituales, y de una infinidad de ellos en los que participé. No obstante, un primer eje orientador para dicho trabajo lo constituyó el distinguir aquellos más simples, los cuales también se integran en un complejo de ritos que van destinados a diversas aflicciones, por ejemplo, los de petición de lluvia o las curaciones en grande, por mencionar algunos. También me percaté de que existían y se practicaban determinados rituales en distintas etapas del año.

Esto llevó a la sistematización del calendario festivo concentrando, en primer lugar, aquellas ritualidades que se agrupaban en las fases de los ciclos agrícolas, de esta manera se obtuvo una clasificación del espacio-tiempo, precisamente, notando que los ciclos agrícolas determinan las actividades religiosas y rituales en la vida de la comunidad, siguiendo el principio de complementariedad día-noche que se encuentra presente en la noción del *xiuuítl* ‘año’. De este modo, el equilibrio de ambos depende directamente del ejercicio del *tlachixketl*, en consecuencia, la ejecución de los ritos de petición de lluvia, de *elotlamanalistli*, de *tlatlakualtilistli*, todos ellos en su conjunto, constituyen la búsqueda de la armonía del universo y de ese equilibrio que el año necesita para dar lo mejor a los habitantes del cosmos. Asimismo, retomando la información sistematizada de los mitos de origen, se logró la comprensión de la noción del *pamitl* como un concepto para ordenar el cosmos, también se pudo apreciar la manera en que se clasifica el espacio-tiempo y su configuración en el ejercicio del Don y en el aprendizaje de los curanderos neófitos, los cuales acuden al espacio-tiempo construido por los *tlachianij*, al cual se denomina

*Kuatitlankochkentsi*. Este hallazgo es muy valioso para continuar estudiando, posteriormente, aquellos aspectos relacionados con el sueño como método de conocimiento.

La cuestión de los sueños y su relación con el aprendizaje del Don es un aspecto muy presente en la vida de los portadores; pues además de advertencias, también reciben instrucción por medio de ellos. Es necesario explicar que, esta reflexión llegó a partir de que comencé a soñar aspectos relacionados con la presente investigación; por ejemplo, la noción de *pamitl*, *kuatitlankochkentsi*, incluso nombres de autores y obras que han sido fundamentales para llevar a cabo esta investigación me fueron dadas por medio del *temiktli*. En tal sentido, recuperar la riqueza etnográfica que he presentado, parte de los hallazgos en campo, de la interacción con las personas, pero también, de la interacción con otras personas y/o seres en otros espacios del cosmos, como lo es el plano de lo onírico; y ha sido a partir de haber pedido permiso por medio de un *moueyipajtia* ‘curación en grande’, que pude empezar a aprender.

Por otra parte, metodológicamente hablando, explorar las historias de vida de los *tlachianij* que colaboraron en la presente investigación, constituyó una herramienta fundamental para lograr comprender cómo se compaginan aspectos importantes de estas historias. Ello permitió percatarme de las experiencias de violencia económica, física y en algunos casos, política, que han experimentado los *tlachianij* durante sus procesos de desarrollo y ejercicio del Don. Si bien, la literatura especializada me había aportado algunas ideas al respecto que ya tenía trazadas como ejes orientadores, explorar las historias de vida de los *tlachianij* me aportó otro panorama respecto a la fase de revelación del don. En principio, era difícil comprender las razones por las cuales sus vidas estaban marcadas por la

violencia, lo cual es algo que jamás se puede ni se intenta justificar, pero se comprende que, en cierta medida, son aspectos inherentes para que los futuros *tlachianij* atraviesen las experiencias límite (Caicedo, 2003: 174-175) que los llevarán hacia un punto de quiebre y renovación que, finalmente, les permitirá afianzar sus sentidos, lograr aceptar su Don y ejercerlo. Precisamente, el conocimiento y comprensión de la mitología son modos de preparar a los posibles relevos para aceptar el camino de sufrimiento que deben atravesar para alcanzar el conocimiento.

Para cerrar, puntualizo que el significado del Don entre los *maseualmej* es una experiencia muy amplia, que abarca una vasta cosmovisión del mundo nahua, de la cual es posible distinguir elementos de vital importancia, como la relación intrínseca entre el cuidado del maíz –simbolizado mucho más allá de sus propiedades nutricionales– y la curación de las personas, como se resaltó en la descripción del mito IV, de lo cual destaca la noción de la fuerza necesaria para ser y estar en el mundo. Por ello, el objetivo del Don es dar, mantener o restituir esa fuerza cuando el cuerpo pierde el equilibrio, labor que compete únicamente a los *tlachianij*. Del mismo modo, el maíz es elemento indispensable en la realización de rituales, actos que, para los nahuas son sagrados, y por ello, constituyen una parte esencial en su identidad y cohesión grupal.

No se concibe la práctica curanderil, ni el desarrollo cotidiano en estas comunidades, sin estas prácticas, pues, a pesar de que generaciones más jóvenes se van a estudiar o trabajar a otros lugares, quienes son portadores y han sido debidamente preparados en el camino del Don, pueden ejercer este aún fuera de las comunidades de origen, manteniendo así la vigencia, importancia, el ejercicio y los saberes del Don.

Es pertinente señalar que, debido al tiempo destinado para la presente investigación, fue preciso dejar algunas inquietudes pendientes respecto a otros temas relacionados. Por ejemplo, los sueños como metodología de conocimiento, un aspecto poco abordado y del que existen muy pocas publicaciones. Considero fundamental mirar hacia esa metodología de conocimiento, comprendiendo que hay otras posibilidades de aprendizaje fuera de los márgenes de la escuela convencional; por ello, el concepto de *Kuatitlankochkentsi* es un aspecto que se puede continuar indagando.

Otro muy relevante es la tradición oral de las comunidades indígenas que merece ser tomada en cuenta como fuente de conocimiento e información valiosa para documentar y seguir aprendiendo acerca de la vida e historia de los pueblos mesoamericanos. Recientemente, otro aspecto notable que quedó pendiente debido a que era necesario cerrar el proceso de tesis, fue sin duda, la identificación de un tercer tipo de viento, el viento Cimarrón, invocado solo en situaciones extremas en que la vida del paciente corre peligro; honestamente, el tiempo para indagar respecto a este tercer viento no alcanzaba para incluirlo en este trabajo, no obstante, queda como un asunto pendiente por abordar en lo posterior.

Finalmente, me gustaría dejar claro que la participación de los aspectos anteriormente tratados fue fundamental, pues su comprensión ayudó a entender la importancia del Don en la Huasteca veracruzana. En tal sentido, aspectos como los mitos de origen, los rituales, las historias de vida, todo ello en su conjunto, permitió abstraer la información, por lo que se puede considerar alcanzado el objetivo de investigación, al lograr analizar el Don a partir de su identificación dentro de la cosmovisión de los *maseualmej*, de ahí la importancia de haber dedicado dos capítulos a la explicación de esta.

Asimismo, se puso en relieve el papel que tiene el Don dentro de la vida cotidiana, pues configura los elementos y conocimientos otorgados a sus portadores, esto hace pensar que, si los *tlachianij* dejan de existir, se perdería el equilibrio del cosmos, al no existir quien pueda “hablar con las deidades en nombre de todos”. Es así como sus conocimientos son valorados en la comunidad y se reconocen en el momento de la ejecución ritual y, por ello, permanece un gran interés por que la práctica del Don perviva.

## Anexos

### Glosario de términos náhuatl – español

***Amelko:*** manantial, pozo.

***Apachtli:*** neblina.

***Apachtsarra:*** ave de gran tamaño, de color blanco o con colores blancos en el pecho o el lomo. Cóndor de los Andes

***Auayo:*** nombre de la zona selvática en la comunidad de Tepoxteco, se menciona como uno de los lugares donde ocurren varios acontecimientos míticos.

***Atlakualtlistli:*** se denomina así a la ceremonia ritual para pedir lluvias.

***Chachapali:*** Olla grande de barro usada para almacenar agua

***Chikaualistli:*** fuerza vital.

***Chikome:*** siete.

***Chikomexochitl:*** Deidad del maíz.

***Chokoxtik:*** amarillo brillante, rubio.

***Ejekatl:*** viento.

***Elotlamanalistli:*** Ceremonia ritual para bendecir la cosecha del maíz tierno o elote y asegurar su transformación en maíz.

***Ichamaka:*** su fruto.

***Ixtlamatlistli:*** inteligencia, sabiduría.

***Itsintla:*** debajo de.

***Kristianoj:*** persona.

***Komitl:*** olla de barro,

***Kuajnextli:*** ceniza.

***Kuamaxali:*** horquilla.

***Kuatlachpanaj:*** barrer palos/árboles. Fase del trabajo agrícola en que se levanta la leña y se coloca alrededor del terreno.

***Kuatlatekpichouaj:*** apilar leña.

***Kuatlapechtl:*** entarimado elaborado con otate y amarrado con bejuco, generalmente dicha estructura se utiliza como mesa.

***Kuaitlankochkentsi:*** espacio-tiempo consciente, lugar en donde el *tonal* de los *tlachianij* acuden para aprender.

***Kuayamanik:*** cabeza blandita.

***Kuayoli:*** Pedazo de tela con el que se amarran a los bebés para mantenerlos arropados.

***Maijtoli;*** *rezo*. Un tipo de lenguaje ritual en el que los especialistas hacen oración frente al altar mientras coloca sus manos con las palmas abiertas a la altura del pecho, mostrando sus palmas abiertas en dirección hacia el altar.

***Maltia:*** se baña.

***Maseualmej:*** autodenominación que utilizan los nahuas de la región de Chicontepec.

***Metstli:*** pierna.

***Meetstli:*** luna.

***Mikistli:*** deidad de la muerte.

***Miko:*** mono.

***Miltekitinij:*** que trabajan en la milpa'. Milperos. Campesinos.

***Mo tlayekneki:*** presumida/o.

***Mokokototsketl:*** el que se despedaza a sí mismo.

***Nexkomül:*** olla de barro en que se lleva a cabo el proceso de nixtamalización del maíz.

***Nextli:*** ceniza.

**Postektli:** quebrado. Nombre del cerro sagrado para los *maseualmej*.

**Pilmikoj:** mono pequeño.

**Pilkuatochtsij:** conejito.

**Pilueuentsitsij:** los más ancianos; ancestros.

**Ojoxijtli:** ojite.

**Semanauactli:** Todo lo creado debajo del cielo o tierra grande cercada y rodeada de agua. El universo.

**Teejketl:** partera/o.

**Tekechmayouilijketl:** el que paladea.

**Tekuanimej:** fieras.

**Temajmatili:** espanto, susto.

**Tetejtemouijketl:** el que soba.

**Te tiotaj:** padrino.

**Te tionaj:** madrina.

**Texixitojketl:** huesero/a.

**Tepetl:** cerro.

**Tepeuamej:** hormigas negras de gran tamaño consideradas una plaga para los cultivos.

Gentilicio para las personas de la etnia *Lhima'alha'man* o Tepehuas.

**Tochoj:** tortillas duras.

**Tokistli:** fase del trabajo agrícola en que se siembra el maíz.

**Toktsitsij:** matitas. Plantas de maíz en fase inicial.

**Tonaltototl:** ave conocida comúnmente como “Primavera”.

**Topiljua:** primer eslabón en el sistema de cargos. Recorren la comunidad para comunicar a cada uno de los vecinos acerca de reuniones o faenas programadas, recolectar cooperación económica, etc.

**Totiotsi:** el gran dios nuestro. Dios.

**Totlayi:** señor, hombre.

**Tlaajtilistli:** ceremonia ritual de petición de lluvia en donde se bañan a las deidades, con el objetivo de limpiarlos, vestirlos, regocijarlos para que otorguen lluvias.

**Tlaasitilistli:** boda.

**Tlaauetsiltianij:** los que hacen la lluvia. Deidades pluviales encargadas de enviar gotas de lluvia.

**Tlachianij:** denominación de curanderos (plural) en la región Chicontepec. Vidente.

**Tlachixketl:** curandero (singular).

**Tlachikueniaj:** lavar ropa.

**Tlakajkauaj:** van a dejar. Fase del casamiento en que se establecen los términos matrimoniales entre las familias.

**Tlaltepaktli:** la tierra.

**Tlaltsintlaj:** abajo.

**Tlajchinouaj:** quema de basura o ‘rozado’. Fase del trabajo agrícola donde se quema toda la basura.

**Tlamapakilistli:** ritual de lavamanos.

**Tlanamiktilistli:** casamiento. Boda ritual *maseual*.

**Tlaneltokili:** autodenominación para nombrar a las creencias, usos y costumbres de los *maseualmej*. Cosmovisión.

**Tlatektli:** recortes de papel que representan a las deidades *maseualmej*.

**Tlatoktli:** matitas de planta de maíz.

**Tlapaka:** lavar nixtamal.

**Tlapetlanimej:** los rayos. Deidades pluviales encargadas del rayo.

**Tlasolejekatl:** viento malo, nefasto (singular).

**Tlasolejekamej:** los vientos nefastos, malos (plural).

**Tlayij / tlayistli:** roza, que se refiere a cuando los milperos “tumban monte”: cortan árboles, desrraman los árboles, esperan a que se seque la hierba.

**Tsarraj:** onomatopeya de graznido.

**Tsinkechtlaj:** cintura.

**Tsotsoltik:** pulmones.

**Tsopilotl:** zopilote.

**Ueyitlaixpa:** Gran altar. Espacio mítico que conforma la geografía sagrada de Tepoxteco

**Uitsitsili:** colibrí.

**Xinachtli:** semilla que ha sido seleccionada para su siembra

## Relatos míticos completos

Los *maseualmej* suelen contar sus relatos intercalando los idiomas náhuatl y español, generalmente usan el español para narrar las explicaciones, en tanto que los diálogos siempre son contados en náhuatl. Debido a ello, se optó por presentar los relatos míticos de la misma forma –incorporando su correspondiente traducción al español– con el fin de respetar la manera en que efectúan sus narraciones.

### I. El origen de *Postektli*

Hace mucho tiempo, el cerro *Postektli* llegaba hasta arriba del cielo, las personas podían visitar a Dios en su casa y diosito les ayudaba, les dejaba que agarren comida de su milpa, ellos no sufrían porque siempre tenían comida y todo lo que les daba Dios, pero una vez empezaron a llegar las *tepehuas* (*tepeuamej*, hormigas negras que son una plaga porque se comen a los *toktsitsij* (matitas) y todo lo que se ha sembrado y ya no crece, los mata); entonces Diosito se enojó porque comían su milpa y los regañó y les dijo:

*Totiotsi*: –“*¿kenke inkikaujtkatej ni no mila?, san inkiukaj ni xinachtli, tlaj nelnelia inkinenij intlakuasej ¿xikukaj tlen mo chikajtoka!*” (Dios: - ¿Por qué están comiendo mi milpa? comen las plantitas que apenas están naciendo, si de veras quieren comer ¿agarran lo que ya está maduro!).

Pero los *tepeuamej* no le entendieron y no le hicieron caso, siguieron subiendo y robando la milpa de Dios, entonces él se enojó más y les dijo a las personas que no dejen que las *tepehuas* sigan comiendo su milpa, pero las personas tampoco le hicieron caso, y las *tepehuas* seguían subiendo y bajando, llevándose la comida de Dios, entonces Dios se enojó mucho y dijo:

*Totiotsi*: — “*tlaj axinnechtlepanitaj ya nama inkiitasej*” (Dios: - ahora van a ver si no me respetan).

Y llamó a los *Tlapetlanimej* (los que mandan los rayos) y les dice:

*Totiotsi*: — *Xi tlapetlanikaj chikauak, ma kiitakaj para nama nelnelia ni kualantok* (Dios: - manden muchos rayos fuertes para que vean que de verdad me han hecho enojar).

Entonces los *Tlapetlanimej* empezaron a mandar sus rayos como lazos que le pegaban al cerro, después Dios le mandó a los *Tlatomonianij* (los que mandan los truenos) que truenen

bien fuerte hasta que rompan el cerro, los *Tlatomonianij* cuando mandan truenos avientan hachas de piedra bien fuerte, entonces se escucharon muchos truenos bien fuertes que parecía que se quebraba la tierra, era porque tiraban sus hachas al cerro, al último se oyó otro trueno más fuerte y se cuarteó el cerro; después Dios llamó a los *Tlaauetsiltianij* (los que hacen llover) y les dijo:

*Totiotsi: — Namaj xi titlani xopanatl para ma yakaj sampaja ne kristianos, ayoknineki ni kinitas pampa nelnelia axtlatlanitaj* (Dios: - ahora manda una lluvia fuerte para que se vayan esos *kristianos*, ya no quiero verlos porque de veras que no respetan).

Los *Tlaauetsiltianij* mandaron lluvia que duró muchos meses, conforme iba escurriendo la lluvia se empezaron a caer grandes pedazos del cerro que se empezaron a rodar y poco a poco fueron cayendo pedazos pero eran grandotes y donde fueron a caer son los cerros que ahora vemos alrededor como el de *Tepecxitle, Ayacaxtle, Tepenahuac, Xochicuatepec* y otros que están alrededor porque cayeron al último por eso no se rodaron muy lejos, y el que cayó más lejos era el que estaba hasta en la punta del cerro, y como es el primero que se rodó por eso cayó más lejos; después ese cerro que llegaba hasta el cielo se quedó nomás la base pero todo bien quebrado, por eso ese cerro le llaman *Postektli* porque significa cerro quebrado.

## II. El diluvio nahua

Había un señor que le gustaba mucho trabajar su milpa, todos los días iba a trabajar a chapolear donde iba a hacer milpa, llegaba bien tempranito amaneciendo y se iba cuando ya anocheció, pero un día cuando llegó en su terreno vio que donde había limpiado todo estaba monte, entonces volvió a chapolear y dejar limpio, hasta que oscureció se fue a su casa, pero al día siguiente cuando regresó, otra vez estaba todo monte, volvió a chapolear donde ya había trabajado y a hacer todo lo que hizo el día anterior, se fue a su casa y regresó al otro día y lo mismo; entonces se enojó y pensó que mejor no se va ir a su casa, se va quedar escondido para ver quién es el que le descompone su trabajo. Cuando oscureció agarró su morral y su machete, pero en vez de irse a su casa, se quedó escondido entre el monte y estuvo cuidando, ya como a medianoche vio que salió un conejito (*Pilkuatochtsij*) del monte, se paró entre los arbolitos que había tumbado el señor y les hablaba:

*Pilkuatochtsij: —Ximeuakaya pilkuatsitsij inmojuantij axinkipiaj tlajtlakoli* (Conejito: ya levántense arbolitos, ustedes no tienen la culpa).

Mientras decía esto el conejito, alzaba las manos para enseñarles que se levanten y los arbolitos se iban levantando y agarraban fuerza, entonces el señor salió de donde se había escondido y agarró al conejito y bien enojado le dijo que lo iba a matar.

*Totlayi: —Uajke ta ti kijtlakojtika ni no milaj, namaj tikitás nika nimitsmiktis!* (Señor: entonces tú eres el que está descomponiendo mi milpa, ¡ahora vas a ver porque te voy a matar!).

*Pilkuatochtsij: —Axkana, axkana xinechmikti tlayi, na axkana nineki nimitskualanis, sanke ne nechkuesoua pampa ti kintektikaj ne pilkuatsitsij uan inijuantij axkipiaj tlaytlakoli...* (Conejito: No, no me mates tío, yo no quiero hacerte enojar nomás que me da tristeza porque estás cortando esos arbolitos y ellos no tienen la culpa...).

*Totlayi: — Pos na ni tekiti mojmotla, ni uala ni tlayij pampa nichiuas no milaj uan ta san ti ualaj uan sampa ti chiua ma eli kuatitlaj.* (Señor: Pues yo trabajo todos los días, vengo a chapolear porque voy a hacer mi milpa y tu nomás vienes y otra vez dejas monte).

*Pilkuatochtsij: —Tlayi, sanmoljuij ti mosioultijtikaj, ne axmelauak ti tlatokas, axmelaua tijchiuas mo milaj pampa ni nochi ti poliuissej* (Conejito: Tío, te estás cansando nomás por demás, ese no es cierto que vas a sembrar, ese no es cierto que vas a hacer tu milpa porque todos nos vamos a perder).

*Totlayi: —Ne san ti kijtousa pampa ni mitspantijki* (Señor: Nomás dices eso porque te encontré).

*Pilkuatochtsij: - Tlayi na axkana ni istlakati, nelnelia ipan naui tonatij ne toteko techtlaijyouiltis, peuas uetsi miak at uan peuas tlatemi, nopa atemilt ki axiliti nochi chinankomej uan nochi sampaja poliuissej, axkana xinechmikti uan ni mitsijlis kenijkatsa inkichiuasej para inmomanuisej.* (Conejito: Tío yo no engaño, de veras en cuatro días nuestro dueño nos va a hacer sufrir, va empezar a llover mucho y empezará a crecer, la creciente va llegar hasta todos los ranchos y todos se van a perder, no me mates y yo te voy a decir cómo le van a hacer para salvarse).

El señor no le creía, pero lo soltó y decidió no matar al conejito, y entonces el conejito le dijo lo que tenían que hacer para salvarse de la inundación:

*Pilkuatochtsij: —Tlayi, na tlauel ni motlaskamati pampa axtlej tinechiuili, namajni mitsijlis tlej inkichiuasej, tikijlis ne mo siuaj ma tlaxamani uan ma kichiuu miak tlaxkali, ma kitemiti se koxtali puro tlaxkali, uaj ta tikintemos uapalmej uan tijchiuas se ueyi kaxaj, nopayo moneki inikatisej nochi imojuantij: ta, mo siuaj uan mokoneuaj, pero moneki xi isiukaj pampa ipan naui tonatij peuas tlaauetsi, kemaj inkimachilisej uetsi pitsaajatl imojuantij inkalakise iijitiko nopa kaxaj uan inkinkalakisej nopa tlaxkali tlen kichiuas mo siuaj, nojkia xikinuiakaj inmoyoyo, uan kuali inkitsakuasej nopa kaxaj, kemaj peuas uetsi xopanatl uan peuasa tlatemi na ni tlejkos uajkapaj ipan nopa inmokaxaj uan nopayo niyas ni tlachiltiyas asta kema tlamiti* (Conejito: Gracias tío porque no me mataste, ahora te voy a decir cómo le van a hacer para salvarse, le vas a decir a tu mujer que muele y haga muchas tortillas, que llene un costal de tortillas y tú vas a buscar maderas y vas a hacer una caja grande donde quepan todos ustedes: tú, tu mujer y tus hijos, pero tienen que apurarse porque dentro de cuatro días ya va empezar, cuando ustedes sientan que empieza una lloviznita se van a meter a la caja y van a meter el costal de tortillas que hizo tu mujer, también lleven un poco de ropa, luego cierren bien la caja, cuando empiece a llover más fuerte y empiece a crecer, yo me voy a subir arriba de la caja y ahí estaré vigilando hasta que se termine).

El señor se fue a su casa muy preocupado, llegó a su casa y le contó a su mujer lo que había pasado y lo que había dicho el conejo.

*Toaui: — Atlak melauak nopa tlen kiijtjoki?* (Señora: ¿será cierto lo que te dijo?)

*Totlayi: — Axtijmatis, pero mas kuali ma tichiuakaj tlen kiijtojki, uan timochiasej tlaj nelnelia ipan nawi tonatij kejnopa techtlaijyouiltis ne toteko* (Señor: Para saber, pero mejor hay que hacer lo que dijo y esperaremos a ver si de veras en cuatro días nuestro dueño nos va a hacer sufrir)

Entonces empezaron a juntar las cosas que había dicho el conejo, la señora puso mucho *nixkon* y después empezó a moler mucho *nixtamal*, hizo bastante masa y echó muchas tortillas hasta que se llenó un costal, y el señor se puso a trabajar para hacer la caja de madera, con trabajos acabaron y al cuarto día, tempranito ya estaban listos esperando que empezara a llover como había dicho el conejo, esperaron y no pasó nada, el señor pensó que el conejito lo engañó, pero al medio día se empezó a nublar y empezaron a caer gotitas de lluvia, después lloviznita, cuando vieron eso, la familia empezaron a meter las cosas a la caja, metieron a sus hijos y al último se metieron ellos y cerraron bien la caja desde adentro con clavos, cuando en eso escucharon un ruido arriba de la caja y era el conejito que ya se había subido arriba, tal como lo prometió

*Pilkuatochtsij: — Tlayi ni ualajkia nika, na ni tlachixtiyas nika uan nimechijlis kemaj tlamisa tlaauetsi* (Conejito: Tío ya llegué aquí, yo voy a ir mirando aquí y les voy a decir cuando se termine la lluvia)

El señor confió en el conejo porque se dio cuenta que no lo había engañado, así estuvieron por varios días y la lluvia no paraba, la caja se empezaba a mover porque estaba flotando en el agua, a veces el señor le preguntaban al conejito como estaba todo y él le contestaba que seguía lloviendo y todo estaba bien crecido, por muchos días estuvieron así con mucha lluvia y ellos seguían subiendo hasta arriba porque entre más llovía más crecía la inundación, llegaron hasta arriba, más arriba del cielo, y vieron una rueda que brillaba mucho, era la luna (*metstli*), el conejito cuando vio la luna le gustó mucho porque brillaba y se le quedó mirando, cuando estuvieron más cerca brincó y se subió en la luna, y se sentía muy bien ahí, le gustó estar sentado ahí, después dejó de llover y el agua empezó a bajar, pero el conejito no se quiso bajar de la luna y le dijo al señor que él ya no se iba a regresar a la tierra, se iba allá arriba en la luna,

*Pilkuatochtsij: — Tlayi xiyakajya, na nika nimokauas* (Conejito: Tío, ya váyanse ustedes, yo me voy a quedar).

*Totlayi: — Kenke timokauas? Uan namaj ajkia techijlis kemaj uelis tipankisasej?* (Señor: ¿Por qué te vas a quedar?, y ahora ¿Quién nos va a decir cuándo podremos salir?)

*Pilkuatochtsij: — Amo xi mokuesokaj, na nika ni mokauas pero kema tlamis ni atemiltl, se Tonaltototl moketsati ajkopaj inmokaxaj uan kemaj inkikakisej uikatikaj nopa kiijtosneki kiskiya atl, kiskia tonatij uan ijkinu inuelisej inpankisaj.* (Conejito: No se preocupen, yo me voy a quedar, pero cuando se termine la creciente, un *Tonaltototl* se va a ir a parar arriba de tu caja y cuando lo escuchen que está cantando, entonces quiere decir que ya salió el agua, ya salió el sol y entonces van a poder salir).

Así se despidieron del conejito y ellos siguieron adentro de la caja, como el conejito se quedó a vivir en la luna, por eso ahora todavía lo vemos su reflejo cuando hay luna llena. Mientras, la creciente fue bajando, por muchos días todavía el señor y su familia estaban adentro de la

caja sin saber que pasaba afuera, comían sus *tochones* pero ya tenían poquita comida y se desesperaban porque no pasaba nada, el pajarito que dijo el conejito que les iba avisar no cantaba; pasaron otros días y un día la caja ya no se movió, pero todavía no escuchaban nada, el señor se acordó lo que le dijo el conejo que no salgan hasta que hayan escuchado que el *Tonaltotl* se sentaba arriba y cantaba, después de un rato escucharon como se sentó un pájaro y escucharon cantar al *Tonaltotl*, entonces salieron de la caja y ya vieron que todo estaba destruido, las casas se las había llevado el agua, había muchos animales muertos tirados por donde quiera porque se habían ahogado, eran muchos que ni para poderlos enterrar, entonces mejor pensaron que primero van a calentar sus *tochones* y a comer y después verían que hacer con todos los animales, le dijo a su mujer que hiciera lumbre.

*Totlayi*: — *Namaj kena tena, ti tlipitsas uan ti totonis ne to papa pampa tlauel timayantokej* (Señor: ahora sí vieja haz lumbre y vas a calentar nuestra tortilla porque ya tenemos mucha hambre).

Su mujer hizo lumbre, pero como la leña estaba mojada, no se podía hacer lumbre nada más sacaba mucho humo, y todo el humo llegaba hasta el cielo y le empezó a molestar a Dios porque lo hacía llorar el humo, entonces se enojó Dios:

*Totlostsi*: — *¿Ajkiá nopa tlipitstika? Saj nechchijtika ma kuajkalotika no ixtiyol! Na yeka nikinpoliuiltij ne no koneuaj namaj kenke nojua kuajkualotika noixtiyol ika poktli!* (Dios: - ¿Quién está haciendo lumbre? ¡Nada más me están haciendo que me ardan mis ojos, si yo por eso hice perder a mis hijos y ahora por qué todavía me está molestando el humo en mis ojos!)

Y entonces Dios mandó a la *Apachtsarra* a que vaya a mirar quién está haciendo lumbre y le dijo que regrese a decirle quién es el que está haciendo lumbre, pero le advirtió que no comiera nada allá abajo. La *Apachtsarra* fue, llegó volando y ya vio que estaba el señor y su familia calentando *tochones*, y les preguntó cómo se salvaron.

*Apachtsarra*: — *Uajke inmojuantij inistoke, uan kenijke inkichijkej para axinpoliuijkej?* (*Apachtsarra*: entonces ustedes están, ¿y cómo le hicieron para que no se perdieran?).

*Totlayi*: — *Tojuantij ti matkej tlen onkas uan yeka tichijkej ni kaxaj, ti kalajkej iijtiko uan ijkinó axtipolijkej* (Señor: Nosotros supimos lo que va a pasar y por eso hicimos esta caja, entramos adentro y así no nos perdimos).

*Apachtsarra*: — *Pero ni axkana eltoya para inmomanuisej, namaj nikijliti ne toteko para imojuantij inistokej, pampa ya achi ki kuesoua yeka nechtitlanki ma nikitaki kenke tlapopokatikaj* (*Apachtsarra*: Pero esto no debió de pasar, no debieron de salvarse, ahora le voy a ir a decir a nuestro dueño que ustedes están aquí, porque él está un poquito preocupado por eso me mandó a ver porqué están echando humo).

*Totlayi*: — *Kena kualtitok pero axtineki titlakujteuas? Namaj xitlakua nika onka miak nakatl xikonkua se achi* (Señor: Bueno, está bien, pero ¿no quieres dejar comido?, ahora vente a comer aquí hay mucha carne, come un poquito).

Y la *Apachtsarra* vio tantos animales muertos que se puso a comerles los ojos de todos los animales que pudo, comió tanto que se hizo bien pesado y cuando quiso volar ya no pudo, entonces ya no se pudo regresar con Dios, mientras allá arriba Dios estaba enojado de que

no regresa la *Apachtsarra* y ya tenía rato que lo ha mandado, entonces mandó al *Tsopilotl* (zopilote) para que él vaya a ver qué pasó con la *Apachtsarra* y porqué sigue llegando humo. El *Tsopilotl* se fue rápido, llegó volando abajo y allá va viendo a la *Apachtsarra* que no puede volar y ve también a la familia y les dice:

*Tsopilotl*: — *Uajke imojuantij intlapopoktikatej, ne toteko kualantok pampa kiijtoua kuajkualotika iixtiyol, uan ne Apachtsarra ya axyoui, namaj na nikijliti ne toteko para inmojuantij inistokej* (Zopilote: entonces ustedes están echando humo, nuestro dueño está enojado porque dice que le están ardiendo sus ojos, y esa *Apachtsarra* no regresa, ahora voy a ir a decirle a nuestro dueño que ustedes están aquí).

*Totlayi*: — *Kualtitok tlan tikijliti tsopilotl, pero ayitias mejor xi tlakuajteua, xikita nika onka miyak nakatl sankatlia tinekis tijkuas* (Señor: Está bien Zopilote si le vas a ir a decir, pero todavía no te vayas mejor deja comido, mira aquí hay mucha carne del que tú quieras comer). Y el *Tsopilotl* no lo pensó y se fue a comer a los animales muertos que estaban tirados por ahí, y también comió tanto que cuando quiso volar para regresar con Dios ya no pudo volar, también se quedó ahí atrapado. Mientras allá arriba, Dios estaba más enojado

*Totlotsi*: — *Kenkej para axualouij nopa no topiljuaj? Achtoui Apachtsarra ni titlani ya axuala, namaj ne tsopilotl nojkia axuala, jutal nelnelia axnechtepanita!, namaj tiyas ta Uitsitsili, ta xikitati kenke axualoui* (Dios: ¿Por qué no vienen mis *topiles*? Primero mando a la *Apachtsarra* y no viene, ahora ese Zopilote tampoco viene, ¡juta de veras no me respetan!, ahora tú vas a ir Chuparroza, tú ves a ver por qué no vienen).

Y así Dios mandó a la *Chuparroza* para que fuera a ver porqué los *topiles* no regresaban, llegó la *Chuparroza* y ya vio a la *Apachtsarra* y al Zopilote que no podían volar y vio a la familia, les preguntó también como es que se salvaron, el señor le dijo que por la ayuda del conejito se pudieron salvar, entonces la *chuparroza* dijo:

*Uitsitsili*: — *Na niyas nikijliti to teko, pampa ya kinpoliuiltij nochi ikoneuaj uan itlapialjuaj, namaj axnimati tlen kiijtos kema kimatis para inmojuantij inistikakej* (*Chuparroza*: Yo voy a ir a decirle a nuestro dueño, porque él los perdió a todos sus hijos y sus animales, ahora yo no sé qué va a decir cuando sepa que ustedes siguen aquí).

*Totlayi*: — *A ueno, kualtitok kuaj ta xikijlti, pero ayitias nika ti tlakuajteuas* (Señor: a bueno, está bien si le vas a ir a decir, pero todavía no te vayas aquí vas a dejar comido).

La *Chuparroza* no quiso comer nada, porque ya Dios le había dicho que no coma y había visto como sus compañeros *topiles* por comer no pudieron regresar, pero el señor insistía en que probara algo.

*Totlayi*: — *tlaj axtineki titlakuas uankino xi atli, xikita miyak pilatsij onka kampa ne xochimej, axtiamiki?* (Señor: si no quieres comer entonces toma agua, mira hay mucha agüita ahí en las flores, ¿no tienes sed?)

Y la *chuparroza* lo pensó, pero después sintió que sí tenía sed y empezó a tomar agüita de las flores hasta que se llenó y se hizo panzoncito, pero como se llenó mucho, cuando quiso volar para subir al cielo ya no pudo, nada más tenía fuerza para volar alrededor de todos ellos, entonces tampoco pudo regresar con Dios. Allá en su casa, Dios estaba bien enojado porque sus *topiles* no regresan:

*Totiotsi: — Ni tlauel axnechtlepanitaj, eyi no topiljuaj nikintitlanki uan ya mokajkejya ayokualajkej... Mejor namaj na niyas ni tlachiatij ajkia nopa tlapopokatikaj* (Dios: estos de veras que no me respetan, tres de mis *topiles* los mandé y ya se quedaron, ya no vinieron... Mejor yo voy a ir a mirar quien está echando humo).

Rapidito Dios bajó y cuando va llegando ve a sus *topiles* ahí y al señor con su familia, entonces les preguntó cómo se salvaron:

*Totiotsi: — Uajke inmojuantij intlilitstikatej, yeka ne nochaj san tlapopokatikaj, na nimoiliaya nochi nokoneuaj polijkej, ¿kenijke inkichijkej para axkana inpolijkej?* (Dios: Entonces ustedes están haciendo lumbre, por eso en mi casa nomás está humeando, yo pensé que todos mis hijos se perdieron, ¿cómo le hicieron para no perderse?).

*Totlayi: — Toteko, nopa se pilkuatochtsij ni pantito kinijtlakojtika no milaj, na ni nekiaya ni miktis uan ya nechijli sanmoljuj ni mosiouiltijtikaj uan axnichiuas no milaj pampa ta ti techpoliuiltis, ya nechijli ma nichiu se kaxaj uan ma ti kalakikaj uan ijkinio ti mo manauisej* (Señor: Dios, yo encontré un conejito que estaba descomponiendo mi milpa, yo lo quería matar pero él me dijo que por demás me estoy cansando y ni voy a hacer mi milpa porque tú nos vas a perder, él me dijo que haga una caja y nos metamos y así fue como nos salvamos).

*Totiotsi: — Pero ni monekiaya axakaj yoltos, yeka ni titlanki xopanatl uan nochi sampaja tlapialmej uan maseualmej eliaya poliuitij, namaj axnimati tlen ni mechiuilis...* (Dios: pero no tenía que sobrevivir nadie, por eso mandé la gran lluvia y todos los animales y las personas tenían que perderse, ahora no sé qué voy a hacer con ustedes...)

*Totlayi: — Amo xikualani Toteko, xitechtlapojpoljui, tojuantij axtinekij ti poliusej, amo xi techmikti...* (Señor: No te enojas Dios, perdónanos, nosotros no queremos perdernos, no nos mates...)

*Totiotsij: — Amo nimechmiktis, sanke imojuantij amo inuelisej initstosej pampa na nikinyoltis sekinokej kristianos, imojuantij inmokauasej ipan ni tlattepaktli sanke nimechkuapas* (Dios: No los voy a matar, pero ustedes no pueden estar, porque yo voy a crear otras personas, ustedes se van a quedar aquí en la tierra, pero los voy a cambiar).

Y entonces Dios los convirtió al señor, a su señora en *mikos*, porque él ya tenía pensado que va a hacer nuevas personas y esos que se salvaron no se podían quedar con las nuevas personas y a sus hijos los convirtió en caballos para que así todos ellos vivan en el monte, lejos de las nuevas personas. Y a sus *topiles* que ya no regresaron a avisarle, Dios les dio un castigo de quedarse a vivir en la tierra.

*Totiotsi: — Inmojuantij pampa axkana inechtlepanitakej, nimechijli amotlen xijkuakaj nikaj uan axkana intlakajkej namaj nika inmokauasej, ayoknimechselis nepa nochaj* (Dios: Ustedes por no obedecerme, les dije que no coman nada aquí y no escucharon, ahora se van a quedar aquí, ya no los voy a recibir allá en mi casa).

Y así se quedaron a vivir en la tierra castigados por no obedecer, y por eso hasta ahora siguen pagando su castigo, por eso cuando muere un animal, el primero que llega volando, cae como rayo y se va y sólo le come los ojos es la *Apachtsarra*, después llega el Zopilote a comer el cuerpo, pero los ojos ya no los tiene porque ya se los comió primero la *Apachtsarra* y la carne se la deja para que lo coma el Zopilote, ese es su castigo. Y la Chuparrosa aunque no

comió nada pero sí tomó agua, aunque no desobedeció a Dios porque él nunca le dijo que no tome agua, pero también no lo respetó, por eso a la Chuparroza no le tocó tan grande castigo, pero se tuvo que quedar a vivir en la tierra, por eso la Chuparroza no vuela alto y siempre vuela dando vueltas, porque su pancita no lo deja volar muy alto, pero Dios no lo abandonó mucho, porque por eso la chuparroza también es de buena suerte, donde llega la Chuparrozita quiere decir que alguien de nuestros difuntos nos vino a visitar, porque lo mandó Dios a avisarnos que nuestros difuntos nos acuerdan y están bien.

### III. El *miko*

Hace mucho tiempo vivía una muchacha que era muy bonita, güera, su cabello *chocoyo* muy bonito, era muy bonita la muchacha y en su casa la escatimaban mucho, no la dejaban que hiciera nada y la cuidaban, muchos muchachos la querían para casarse con ella y la iban a pedir, pero ella siempre los rechazaba porque ella sabía que estaba muy bonita y pensaba que ninguno de esos muchachos era digno para casarse con ella, entonces la muchacha se volvió muy creída y decían que *motlayekneki* porque “se sentía tan bonita que no se quería casar con nadie”. Una vez la muchacha se quiso ir a bañar al pozo hasta en *Ueyitlaixpa* y era en pleno medio día, agarró su ollita y se fue, y los que la topaban en el camino le preguntaban “¿*kanij tiaj?*” (¿a dónde vas?) y ella les respondía “*niyaj ni maltiti ne apaj*” (me voy a bañar al pozo), todos le decían “*amo xiyaj moselti, kuira mitsuikas mikoj*” (no vayas solita, cuidado y te lleva el mono); pero ella se sentía tan bonita y tan inteligente que pensaba que solamente se lo dicen para meterle miedo, así que no les hizo caso y siguió caminando rumbo al pozo. En *Ueyitlaixpa* hay mucho monte y puros árboles grandes y con muchas hojas, aunque era medio día ahí abajo se veía oscuro como si ya anocheciera, pero la muchacha no le importó, ella no tenía miedo, cuando llegó empezó a acarrear agua para llenar su *chichapal*, escuchó como que se movían las ramas de los árboles pero no hizo caso porque pensó que eran las ardillas que andaban jugando entre los árboles, después empezó a lavar su ropa, seguía escuchando ese ruido entre los árboles, pero tampoco hizo caso de asomarse, ella siguió lavando, después fue a tender su ropa lavada en las ramas de los árboles más bajitos y entonces se escuchó un ruido más fuerte, era el *Miko* que bajó colgándose entre las ramas hasta quedar enfrente de la muchacha, entonces la agarró con una mano y se la llevó colgándose entre los árboles, se la llevó bien lejos, ella no veía por donde era solo veía árboles pero sabía que era bien lejos de su rancho. Llegaron hasta una cueva arriba de un cerro, ahí la dejó el *Miko* y la encerró, cerró la entrada de la cueva con una piedrota que solamente él podía mover porque tenía mucha fuerza. En casa de la muchacha, por más que la buscaron nunca la encontraron porque el *Miko* se la llevó muy lejos de ahí. Pasaron varios años y ahora la muchacha ya era una señora, tenía dos hijos con el *Miko*, uno de los niños era persona, así como su mamá y el otro niño era un *Pilmikoj*, ese había salido como su papá. La señora cuidaba a sus dos hijos, seguía encerrada en la cueva, su marido el *Miko* de vez en cuando iba a verlos para dejarles comida, frutas y muchas cositas para que ellos coman, pero solo quitaba la piedrota para entrar y dejarles comida y luego se iba y volvía a dejarlos encerrados,

así pasaba el tiempo, y la señora, aunque quería a sus hijos siempre estaba triste porque extrañaba su casa; su hijo el *Pilmikoj* era muy inteligente y un día que vio triste a su mamá le empezó a hacer muchas preguntas: *Pilmikoj*: — *Ma, ¿Uan ta kanij ti uala?, ¿kani mo chinanko?* (*Mikito*: Ma, ¿tú de dónde vienes?, ¿Dónde es tu rancho?) *Toaui*: — *Uu pa, na ni uala uajka rancho, ne nikinpiaya no tata, no nana, no ikniuaj... Ta ti kinpia mo totatauaj, mo tlayiuaj, mo auiuj... Ne mo tata nechichtejki uan nika uajka nechualikak yeka ayojkema nikitak* (Señora: Uuh hijo, yo vengo de un lejos rancho, allá tenía mi papá, mi mamá, mis hermanos... Tú tienes tus abuelos, tus tíos, tus tías... Tu papá me robó y me trajo aquí bien lejos por eso ya nunca los he visto). *Pilmikoj*: — *Uaj axtinekiskia ti kinitas mo chaneua?* (*Mikito*: ¿y no quisieras ver a tus familiares?) *Toaui*: — *Makuaj kena pa, pero kenijke ni chiuas? tlaj ne mo tata axtechkaua ma ti pankisakaj, san ya uelia kijekuenia ne tetl* (Señora: Pues sí hijo, pero ¿cómo le voy a hacer? si tu papá no nos deja salir, solamente él puede quitar esa piedra). *Pilmikoj*: — *Ta amo xi mokueso ma, ti kitas, namaj kema ualas ne no tata, ti chiasej ma youi uan teipa na ni kijekuenis ne tetl uan tiyasej ti paxalotij ne mochaj* (*Mikito*: No te preocupes mamá, vas a ver, ahora cuando venga mi papá, vamos a esperar que se vaya y yo voy a quitar esa piedra y vamos a ir a visitar tu casa). Y así pasaron unos días y la señora se preparó, tenía listo su *morral* para cuando viniera su marido el *Miko*; a los dos días el *Miko* apareció y les llevó comida, pero se volvió a ir y los dejó encerrados, entonces *Pilmikoj* le dice a su mamá: *Pilmikoj*: — *Namaj kena ma, xi kitski mo morral uan ti yasejya* (*Mikito*: ahora sí mamá, agarra tu morral y ya nos vamos a ir). *Toaui*: — *Ay pa, ne ta axtiuelis ti kijekuenis ne tetl* (Señora: Ay hijo, tú no vas a poder quitar esa piedra). *Pilmikoj*: — *Kena ma, na kena ni ueli, na no ni tetik* (*Mikito*: Sí mamá, yo sí puedo, yo también soy fuerte). Y el *Pilmikoj*, como era hijo del *Miko* grande, también tenía mucha fuerza aunque todavía era niño, entonces después de tres intentos sí pudo quitar la piedra que tapaba la cueva, así que agarró la mano de su mamá y salieron de la cueva, la mujer se llevó solamente al hijo *Pilmikoj*, el otro hijo que era persona se quedó en la cueva porque ella pensaba regresar al día siguiente, nada más iban de visita a ver a sus papás, pero lo que no sabían es que el *Miko* regresó luego, no se esperó al tercer día como siempre lo hacía, y al ver que su mujer y su hijo *Pilmikoj* no estaban se enojó mucho, y del coraje mató al hijo humano, y después salió a buscar a su mujer y al *Pilmikoj*. Mientras, la señora y su hijo llegaron al rancho, el *Pilmikoj* iba bien tapado en todo su cuerpo con el rebozo de su mamá para no asustar a la gente del rancho y que no le hicieran daño, cuando llegó la señora a su casa, la recibió su mamá y se pusieron a llorar porque pensaban que no la iban a volver a ver, y ahora ella había regresado como si fuera un milagro. Rápido fueron a llamar a su papá y a sus hermanos que estaban trabajando en la milpa, pronto llegaron todos a ver a su hija que había regresado trayendo un “niño”; ya cuando estaban todos, el *Pilmikoj* se quitó el rebozo con que se había tapado y todos vieron que era un changuito, primero se asustaron, pero vieron que el *Pilmikoj* era inteligente y se comportaba como persona, entonces, aunque no lo querían, lo empezaron a tratar bien para que su mamá no se pusiera triste. No había tardado mucho que la señora y el *Pilmikoj* habían llegado, cuando se empezó a escuchar un chiflido, era el *Miko* que les estaba chiflando desde el monte, ya los había encontrado y les estaba chiflando para llevárselos y

llevaba cargando el cuerpecito del otro hijo el que sí era persona, ya lo había matado y lo llevaba en los brazos para demostrarle a su señora que está muy enojado... Pero la señora se imaginó que el *Miko* está enojado y les va hacer daño, entonces le dijo a su papá y a sus hermanos que ahí estaba el *Miko*, ellos también eran *carabineros* y eran buenos cazadores y entonces salieron al monte a buscar al *Miko* hasta que lo hallaron y lo mataron. Al *Miko* lo dejaron en el monte y al cuerpo del niño lo llevaron a enterrar en el rancho, entonces la señora ya se había quedado sola con su hijo el *Pilmikoj*, entonces ya no la dejaron que se vaya, la recogieron sus papás y la dejaron que se quede ahí en la casa con ellos, pero no sabían qué hacer con el *Pilmikoj*, porque en el fondo, sus abuelos y sus tíos no lo querían por ser hijo de un animal, pero no lo podían correr porque si lo hacían su mamá se iba ir y ellos no la querían perder de nuevo, entonces empezaron a pensar qué hacer con el *Pilmikoj*.

*Totata*: — *namaj ¿kenijke tichiuasej? na axnineki ma isto nika ne Miko uan axuelis ni totokas pampa ya no yas ne inmopipi* (Abuelo: ¿Y ahora cómo le haremos? Yo no quiero que esté aquí ese mono y no lo puedo correr porque si lo hago la hermana de ustedes también se va a ir). *Te tlayi*: — *pos ma ti uikakaj kuatitlaj ti kijlisej ti nextilitij ma tlamotla uan ya tojuantij ti motlasej* (Tío: pues hay que llevarlo al monte, le vamos a decir que le enseñaremos a carabinear y nosotros lo vamos a tirar a él). *Seyok te tlayi*: — *Axkana, mejor ma youi iselti, ti kijlise ma techpaleui ma ki motlati se tekuanu uan kema yas ma tekuanu ki miktí, ijkinu axkana techkauilisej tojuantij to tlajtlakol* (Otro tío: - no, mejor que vaya solito, le diremos que nos ayude a cazar a una bestia salvaje y cuando él vaya, que la bestia lo mate, así no nos van a echar la culpa a nosotros). Y así quedaron de acuerdo, le dijeron a *Pilmikoj* y a su mamá que necesitaban la ayuda de él para ir a matar a esa bestia salvaje, le dieron una carabina sin balas y lo mandaron al monte apenas oscureció, ellos ya estaban alegres de saber que se van a deshacer de *Pilmikoj*, pero al día siguiente cuando amaneció, ahí llegó el *Pilmikoj* cargando un tigre, al que había matado con sus manos. *Totata*: — *Uan ni kenijke ti miktij uan tojuantij uajkajkia axueli ti motlaj?* (Abuelo: ¿y como lo mataste, si nosotros hace tiempo no le podemos dar con las balas?). *Pilmikoj*: — *Pos ni achtoui iuaya ni mo uilanki, kinekiaya nechkuas, uan nopa karabina tlej inechmakakej ijtlakojtok, sanke ni kitski se tetl ya inoj ika ni kuapitsinij uan ya mijki* (*Mikito*: Pues primero me peleé con él, me quería comer y esa carabina que me dieron se descompuso, entonces agarré una piedra y con eso le quebré la cabeza y así se murió). *Totata*: — *Kualtitok kuaj, namaj xia ne kalijtik ma mitstlamaka mo tonana* (Abuelo: Está bien pues, ahora vete allá adentro que te dé de comer tu abuela). El abuelo y los tíos estaban enojados porque no pudieron deshacerse del *Pilmikoj*, entonces pensaron en otro plan para matarlo, cuando terminó de comer su nieto, el abuelo lo llamó y lo mandó a traer una mula: *Totata*: — *Namaj okichpil nijneki xikitskiti se mulaj ne potrero, amo xitlejko, san ti tilantiualas pampa nojua sereraj, kuira mitsteleksas* (Abuelo: Ahora niño quiero que vayas al potrero a traer una mula, nada más que no te subas, solo lo vas a traer jalando, ten cuidado no te vaya a patear). El *Pilmikoj* se fue llevando su lazo para lazar a la mula, el abuelo y los tíos ya estaban alegres pensando que la mula lo va a matar, pero al poco rato llega el *Pilmikoj* montado en la mula; el abuelo se quedó sorprendido. *Totata*: — *Kenijke ti kitski nopa mula? uan ne axkemaj mokaua ma ti kitskikaj uan ti tlejkok, ne axkema kinkaua*

*ma tlejkokaj* (Abuelo: ¿cómo le hiciste para agarrar a esa mula? Si con nosotros nunca se deja agarrar y además te has subido, a nosotros nunca nos deja subirnos). *Pilmikoj*: — *Axtlej ni chijki Totata, na san ni nojnotski uan ni tlajtlani manoj ni neki ni tlejkos uan ni ualikas, pampa ta tineki ma mitspaleui kimamas mosij* (Mikito: nada hice Abuelo, yo nomás le hablé y le pedí permiso porque quiero subirme y traerlo aquí porque quieres que te ayude a cargar tu maíz). El abuelo estaba más enojado, pero tenía que disimular ante su hija y su nieto, entonces pensó en otro plan para deshacerse del *Pilmikoj*, pensó que ahora tenía que hacer un plan más tajante para que ya no regrese el *Pilmikoj*, y más tarde le habló a su nieto para encargarle un mandato: *Totata*: — *Okichpil, xi ualaj, namaj nijneki xionyaj ne uajka ti kauati se amatsij* (Abuelo: Niño, ven, ahora quiero que vayas allá lejos a dejar un papelito). *Pilmikoj*: — *Kani mero?* (¿a dónde mero?) *Totata*: — *Tiyas ne Tlaltsintlaj ti kauiliti se amatl ne Diablo, ti kijlis ma ki poua uan no ma mitskuapili se amatl, amo xi uala tlaj axmitsnakiltok* (Abuelo: Vas a ir allá debajo de la tierra vas a ir a dejar un papel para el Diablo, le vas a decir que lo lea y que te regrese también un papel, no vengas si no te ha respondido). *Pilmikoj*: — *A ueno, uajke ni youa Totata, teipa ni ualati* (Mikito: A bueno, entonces ya me voy Abuelo, luego voy a venir). El abuelo estaba feliz porque pensó que ahora sí el *Pilmikoj* se iba a quedar atrapado allá abajo donde vive “el otro”, porque conociendo como es el Diablo, se iba a enojar si le pide que responda el recado y lo iba a tener atrapado al *Pilmikoj*, o si no se enojaba, pues nunca le iba a responder el recado y ahí iba a estar esperando la respuesta quien sabe por cuánto tiempo, de todos modos, se iba a quedar atrapado allá. Mientras, el *Pilmikoj* llegó al centro de la tierra y llegó preguntando por el Diablo, lo hicieron pasar a donde estaba él y le entregó la carta que le mandó el abuelo, el Diablo lo recibió y mientras estaba abriendo la carta, el Diablo estaba descuidado, entonces el *Pilmikoj* que todavía tenía el lazo que había usado para lazar a la mula, aventó el lazo y pudo lazar bien al Diablo, después lo jaló para tenerlo bien apretado y no se pudiera zafar, y luego se lo llevó jalando como si fuera un becerro, al otro día el *Pilmikoj* llegó a casa de su abuelo muy tempranito cuando todavía nadie se levantaba, cuando se levantó el abuelo y lo ve sentado en el corredor, se enojó y lo regañó: *Totata*: — *¡Juta!, uankino ¿axtiyajki kampa nimitsitlanki?* (Abuelo: ¡Juta!, entonces ¿no fuiste a donde te mandé?). *Pilmikoj*: — *Kena ni yajki, ni nitlakuapilitoya* (Mikito: Si fui, ahorita ya fui a regresar). *Totata*: — *Uan kani eltok no amaj? Nimitsijli amo xi uala tlaj axmitsmakatok seyok amatl nopa seyok totlayi... Mitsmakak se amatl?* (Abuelo: ¿y dónde está mi papel? Te dije que no vengas si no te ha respondido el otro señor... ¿te dio un papel?) *Pilmikoj*: — *Axtlej nechmakak, yeka mejor ni ualikak pampa ijkinu uelis mitsijlis ta uan uelisej inmosaniljuisej* (Mikito: No me dio nada, por eso mejor lo traje, así él va a poder decirte a ti y además se van a poder hablar). Entonces el *Pilmikoj* jala su lazo y todos pudieron ver cómo llevaba al Diablo bien amarrado con su lazo, y el Diablo que todos le tienen miedo, iba bien mansito jalado por el lazo del *Pilmikoj* y ya no pudieron matar al *Pilmikoj* porque había demostrado que había vencido al Diablo mismo, sacándolo desde el centro de la tierra y llevándolo atrapado a la tierra donde viven las personas.

#### IV. Origen del primer curandero

Cuentan que el primer curandero era un señor que era bien trabajador, todos los días amaneciendo ya estaba en su milpa trabajando y ya de noche regresaba, y así todos los días, un *Pilkuatochtsij* (conejito) se le quedaba mirando cada vez que pasaba el señor, pasaron muchos meses que el conejo lo veía pasar hasta que un día le habló para preguntarle: *Pilkuatochtsij*: - *Tlayi, ta kenke sentel ti nentikaj, ti nentikaj?, saj ontlanesi ta ti itstojka mo milaj, kemaj tsintlayoua apenas ti ualaj, ¿axkemaj mitskuesouilia nopa moteki?* (Conejito: Tío, ¿Por qué siempre andas y andas?, desde que amanece ya estás en tu milpa, cuando anochece apenas regresas, ¿acaso nunca te aburres de tu trabajo?). *Totlayi*: - *Axkanaj, pampa nopa mili moneki nojkia ti mokuitlauisej, yeka na ni paki sentel kema nia no milaj, na axkemaj nechkuesos ni no teki pampa na ni kaamati.* (Señor: No, porque esa milpa tenemos que cuidarla, por eso yo estoy contento cada vez que voy a mi milpa, a mí nunca me va cansar este trabajo porque a mí me gusta). Y *Pilkuatochtsij* fue rápido a contarle a Dios que ese señor era muy trabajador, entonces Dios fue a ver la milpa del señor, vio que estaba bien bonito y le destruyó su milpa, hizo que pasara un viento y todos los *toktsitsij* (matitas) estaban abajo, el señor cuando llegó y vio eso los empezó a levantar, les empezó a hablar y les puso *kuamaxali* para ayudar a las matitas a levantarse y a recuperar fuerzas; así pudo salvar muchos *toktsitsij*. Al otro día cuando llegó a su milpa vio lo mismo, otra vez hizo lo posible por salvar las matas hablándoles y poniéndoles *kuajmaxalmej*, y así pasaron muchas veces. Dios quería que el señor se enojara, que peleara, pero no lo logró, el señor por más que veía que le destruyen su milpa mejor se ponía a cuidar sus matitas y a tratar de salvarlas, entonces Dios vio que ese señor es bueno para que sea curandero, porque cuida con mucho amor sus *toktsitsij*, un día regresando de su milpa dios se le apareció y le habló y le dijo así: *Totiotsi*: — *Namaj ta ayojkana ti tekitis ipan mili, ta ti elis ti tlachixketl, ta ti kinuentis ne no koneuaj, ta ti kinpajtis, uan tlemachtijchiuas para ma kaxanikaj* (Dios: Tú ya no vas a trabajar en la milpa, vas a ser un curandero, vas a limpiar a mis hijos, los vas a curar y muchas cosas vas a hacer para que se compongan). El señor le respondía que no, porque él no sabía cómo iba a hacerlo y dios le dijo que no se preocupe, que él le iba ayudar, le iba decir cómo lo va a hacer, entonces se fue el señor a su casa y allá ya lo esperaba un enfermo que buscaba su ayuda, el señor lo rechazó y corrió al enfermo de su casa, al día siguiente dios lo estaba esperando y lo regañó: *Totiotsi*: — *Kenke ti totokak ne no konej? Na ni titlanki para ti kaxanis* (Dios: ¿por qué corraste a mi hijo?, yo te lo mandé para que lo compongas). *Totlayi*: — *Pero na kenijke nichiuas uan na axnimati?* (Señor: ¿pero yo cómo haré si yo no sé?). *Totiotsi*: — *Ta san xiseli uan xi chiua santlej mitsijlis mo yolo, uan tlaj axtimati ijkatsaj mismo inijuantij mitsiltiyasej kenijke tichiuas* (Dios: Tú solo recíbelo y haz lo que te diga tu corazón, y si no sabes entonces, aunque ellos mismos te van a ir diciendo como hacerlo). Entonces el señor se fue a su casa y otra vez ya lo esperaba una familia para que atendiera, esta vez el señor no se negó, les hizo un “trabajo” de curación, al principio no sabía ni recortar los *tlatektli* y ellos mismos le fueron diciendo cómo, pero el chiste es que lo hizo y valió, el enfermo que iba se compuso y así es como apareció el primer curandero.

## Bibliografía

- ACOSTA MÁRQUEZ, E. (2013) La relación del *itonah* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. En *Dimensión Antropológica*, vol. 58, mayo-agosto, pp. 115-148. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=10063>
- AGUIRRE MENDOZA, I. (2018) *El poder de los seres. Organización social y jerarquías en una comunidad teenek de la Huasteca potosina*. 1ª edición. México: El Colegio de San Luis – Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí.
- ALCOCER, P. & NEURATH, J. (2004) La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes. *Arqueología Mexicana*. Núm. 69, pp. 48-53.
- ALONSO GUTIÉRREZ, M. R. (2019). Entrega del bastón de mando: simbología indígena y política en dos ceremonias. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 40(160), pp. 178-193. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v40n160/2448-7554-rz-40-160-178.pdf>
- ALTHUSSER, L. (1989). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)”. En *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, pp.102-151.
- ÁVALOS, A. (2021). ¿Qué poder tiene San Miguel Arcángel? México: El heraldo de México. 29 de septiembre 2021. Recuperado de <https://heraldodemexico.com.mx/tendencias/2021/9/29/que-poder-tiene-san-miguel-arcangel-asi-ayuda-combatir-satanas-339793.html>

- BÁEZ-JORGE, F. y GÓMEZ MARTÍNEZ, A. (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec)*. México: Secretaría de Educación y Cultura.
- BÁEZ-JORGE, F. (2004). El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepepec (análisis comparativo de una demonología sincrética). *Biblioteca virtual de religión popular*. Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Disponible en: <http://nebula.wsimg.com/e22eb5a38cd67f26e44be4931eccfc5b?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1>
- BAUTISTA ORTUÑO, A. (2015). Entre cargos y cargueros: "Cambio y continuidad en el actual sistema de cargos de una comunidad nahua en la Huasteca Hidalguense" [Tesis de Maestría] Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- BERNARD, H. R. (1995). *Métodos de investigación en Antropología*. California: Altamira Press.
- BERTELY, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Editorial Paidós.
- BLANCO, M. (2012). "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos", *Andamios* 9, 19: 49-74.
- BONFIL, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Amorroutu.
- BRACAMONTE Y SOSA, P. (2011). *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el tiempo el pensamiento maya*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- BRODA, J. (2001). "Introducción", en Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.
- (2004). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En: Broda, J. y Good, C. (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. pp. 35-81. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRODA, J. & BÁEZ-JORGE, F. (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica.
- CAICEDO, A. (2003) Aproximaciones a una antropología reflexiva. *Tabula Rasa* (1), enero-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp.165-181. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600108>
- CAMPOS, J. (1993). *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*. México: FCE.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (2007) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.
- CORNEJO, M. et al (2008). "La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico". *Psykhe* 1-17: 29-30
- DE LA VORÁGINE, S. (2016). La santa Cruz y la relación con Constantino. En: *La leyenda dorada*. Madrid: España, Alianza Editorial.
- DEHOUE, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero/CEMCA/INAH/Plaza y Valdés.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1985). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Novagràfic, S. L.
- DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. España: Siglo XXI.
- ECOSUR (2018) Biodiversidad e historias en cada frasco de miel. Miel de Chaca. Disponible en <https://www.ecosur.mx/mieles/miel-de-chaca/>
- ELLIS, C.; Tony E. ADAMS y Arthur P. BOCHNER (2019). "Autoetnografía: un panorama". En *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Silvia M. Bénard Calva (comp.). México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, pp. 17-41.
- ENCICLOPEDIA DE LOS MUNICIPIOS DE MÉXICO (2006). <https://docplayer.es/35980549-Enciclopedia-de-los-municipios-de-mexico-estado-de-veracruz-chicontepec.html>
- FAGETTI, A. (2002). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdéz, BUAP. 2ª reimpression.
- (2012). Cuando "habla" la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña. *Cuicuilco*, 19(53), 229-255. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592012000100011&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000100011&lng=es&tlng=es).
- (2015) *Iniciaciones chamánicas. El devenir de los sueños*. México: UABJO.
- FALS BORDA, O. (1985). *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). "Être Affecté". *Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie* 8. Paris: Musée de l'Homme, pp. 3-9.
- FLICK, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.

- FOUCAULT, M. (2013) *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- GALINIER, J. (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto Nacional Indigenista.
- GALLARDO ARIAS, P. (2008) *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- (2019). Cuerpos habitados. Reflexiones sobre la corporalidad entre los otomíes orientales. *Alteridades*, 29(58), pp. 61-72. Disponible en: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n58/gallardo>
- GALLARDO ARIAS, P. y GALINIER, J. (2015). El Don de descriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales. En: Gallardo, P. y Lartigue, F. (Coords.) *El poder de saber: especialistas rituales en México y Guatemala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 317-332.
- GARCÍA QUINTANILLA, A. & EASTMOND SPENCER, A. (2012). Rituales de la x-táabentun (Turbina corymbosa) y de los mayas yucatecos. *Cuiculco Revista De Ciencias Antropológicas*, 19(53), 257–282. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuiculco/article/view/3949>
- GÓMEZ MARTÍNEZ, A. (2003). *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Colección Atarazanas - Instituto Veracruzano de la Cultura.

----- (18-19 de marzo de 2021). *La cosmovisión, ritualidad y los especialistas. Los estudios en la Huasteca*. [Sesión de conferencia]. Seminario Tlachialistli: Reflexiones desde la práctica e investigación en torno al Don. El Colegio de San Luis, llevado a cabo en formato virtual.

GONZÁLES ROMERO, O. (2021). *Tlamatiliztli: La sabiduría del pueblo nahua Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)*. Netherlands: Leiden University Press.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1928) “El ciclo legendario del Tepoztecatl” en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, 1928, tomo 1 y 2, pp. 18-63.

GROSFOGUEL, R. (2013). “Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa* 19: 31-58, Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>

GUBER, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 1a. Edición.

GUERRERO, T. (2011). Remedios, plantas y curanderos en la huasteca veracruzana, municipio de Benito Juárez. [*Tesis de Licenciatura*, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Repositorio institucional de la Escuela Nacional de Antropología e Historia: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A719>

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2015) Nombres, transes, ensoñaciones: el universo onírico de los Wixaritari. *REA. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca* (1), noviembre 2015. pp.5-14.

ICHON, A. (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. México: INI, SEP.

INEGI (2018) Sistema de Clasificación Industrial de América del Norte 2018 (SCIAN 2018).

*Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/app/scian/>

\_\_\_\_\_ (2020) México en cifras. Tepoxteco, Chicontepec, Veracruz de Ignacio de la Llave (300580106). *Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática*.

Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/#collapse-Resumen>

LA RAZÓN (2021) Historia. ¿Cómo se implantó y cómo es el calendario gregoriano?

Madrid: La Razón. Recuperado de <https://www.larazon.es/cultura/20211004/gafgebvxg5candkzommfz5m5jm.html>

LARA GONZALEZ, J. J. (2020). *Santa kiaui pilsintsi*. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 78, mayo-agosto, 2020. Pp. 58-76.

LOPEZ AUSTIN, A. (1967) Cuarenta Clases De Magos Del Mundo náhuatl. *Estudios De Cultura Náhuatl* 7 (diciembre): 87-117. Disponible en <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78555>

----- (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (1992). “Homshuk. Análisis temático del relato”. *Anales de Antropología* 29-1, pp. 261-283.

----- (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp-47-65.

- (2004). La concepción del cuerpo en Mesoamérica. *Revista Artes de México* (69) 1ª. Edición, pp.18-39.
- (2016) La división dual en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, edición especial. Num. 69, pp. 56-73.
- (2018). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Ediciones Era (segunda reimpresión).
- (2019). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Ediciones Era (segunda reimpresión).
- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2017). *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A.C., Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C
- LÓPEZ BÁRCENAS, F., & MORALES GONZÁLEZ, M. (2022). Ixtlamatlistli. Una mirada interior al conocimiento de los maseualmej de Chicontepec. *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad*, (100), 267-287. <https://doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/argumentos/2022100-12>
- LUPO, A. (1995). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: INI, CNCA.
- MACUIL GARCÍA, M. C. (s/f). *Cuerpo y enfermedad: usar la palabra para curar susto en Amatlán de Quetzalcoatl, Morelos*. [Sesión de conferencia]. IV Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: <https://xdoc.mx/preview/cuerpo-y-enfermedad-el-uso-de-la-palabra-para-curar-el-susto-en-5f94fa9e266cc>

- MANCINI, S. (2008) Prólogo. Saberes técnicos y ortoprácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida. En: Mancini (Coord.) *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Argentina: Libros de la Araucanía.
- MAUSS, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Obras 1. Breve Biblioteca de Reforma, Barcelona: Barral Editores, pp. 95-136.
- (2009). *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- MEDIATECA INAH (2019). La dualidad en Mesoamérica. Mediateca INAH. Disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/node/5028>
- MEDICINA TRADICIONAL MEXICANA (2013) Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. Recuperado de <https://web.archive.org/web/20131023015514/http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=muicle&id=7981> [Consultado el 14/05/2023]
- (2016). Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. Recuperado de [https://web.archive.org/web/20160306171859/http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Hierba\\_del\\_negro&id=7575](https://web.archive.org/web/20160306171859/http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Hierba_del_negro&id=7575) [Consultado el 14/06/2023]
- MEILLASSOUX, Claude (1977). Primera parte: la comunidad doméstica, en *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MÉXICO DESCONOCIDO (2023) Ojo de Dios o Tzicuri, conoce el profundo significado de esta artesanía wixárika. *México Desconocido*, Comunicación. Disponible en: <https://www.mexicodesconocido.com.mx/ojo-de-dios-o-tzicuri-conoce-el-profundo-significado-de-esta-artesania->

[wixarika.html#:~:text=De%20acuerdo%20con%20la%20religi%C3%B3n,interacci%C3%B3n%20con%20el%20mundo%20espiritual](#)

MUNDOHUERTO (2021). Cuidados del maíz. MundoHuerto. Disponible en <https://www.mundohuerto.com/cultivos/maiz/cuidados>

NAVARRETE, C. (2002). *Relatos mayas de las tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México: IIA, UNAM.

NEURATH, J. (2002) *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

----- (2009). La boda del maíz y la fragilidad de la alianza. *Ciencias*, 92-93, 34-40.

OLIVIER, G. (2010). Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos. *Arqueología Mexicana* núm. 106, pp. 53-59.

OMS (2022) ¿Cómo define la OMS la salud? Sitio Web mundial. Organización Mundial de la Salud. Disponible en: <https://www.who.int/es/about/frequently-asked-questions>

PÉREZ APANGO, Y. (2021) Mujeres de poder: las curanderas nahuas en la Huasteca meridional. *Revista Ulúa*. N.37, pp.135-163. Disponible en <https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/view/2693/4551>

PORTALFABIAN (2009). Utensilios de cocina. PortalFabian. Recuperado de <http://portalfabian.blogspot.com/2009/11/>

QUIJANO, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 93-126.

- QUINTERO, J. A. (2011) Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 16, núm. 54. Maracaibo: Universidad de Zulia. Pp. 93-116. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27920007007>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (2021). Diccionario de la lengua española. Madrid: Real Academia Española. Recuperado de <https://dle.rae.es/mito>
- (2022) Izote. Real Academia Española. Disponible en <https://dle.rae.es/izote>
- (2023) Diccionario panhispánico de dudas. Real Academia Española. Disponible en <https://www.rae.es/dpd/m%C3%A9dium>
- RED AGROACTIVA (2021). Morfología de la planta de plátano. Red Agroactiva. Disponible en <https://redagroactiva.com/morfologia-de-la-planta-de-platano/>
- ROCKWELL, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ROMERO, L. (2015). Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la sierra negra de Puebla. En: Gallardo y Lartigue (Coords.) *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*. México: UNAM.
- RUBIO, M.J. y VARAS, J. (1997). *El análisis de la realidad en la intervención social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Editorial CCS.
- S/A (2008) Normas de Escritura de la Lengua Náhuatl. 5º Taller [Cuadernillo]. Xalapa, Ver.
- SAHAGÚN, F.B (2006) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2006.
- SANDSTROM, A. R. (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- SANTOS, B.S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce Ediciones – Universidad de la República.
- SÉJOURNÉ, Laurette (2016). *El pensamiento nahua cifrado por los calendarios*. México: Siglo XXI Editores, octava reimpresión.
- SPRADLEY, J. P., y MCCURDY, D. W. (1980). *Anthropology, the cultural perspective*. John Wiley & Sons.
- STRESSER-PÉAN, G. (2008). *El sol-dios Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TALADOIRE, Eric (2018). ¿En la olla o en la Luna? El conejo entre los mexicas. *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 52 (2), pp.95-109.  
Disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/63444>
- TAVERA, A. S. (2018) Historia del Señor Santiago. México: Valle de Santiago, 10 de enero 2018. Recuperado de [https://valledesantiago.org.mx/historia\\_del\\_senor\\_santiago.html](https://valledesantiago.org.mx/historia_del_senor_santiago.html)
- TIEDJE, K. (2008). Curación y maleficio entre los nahuas potosinos. En: Gallardo, Patricia (Coord.) *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México: Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 17-54.
- TREJO BARRIENTOS, L. et al (2014). *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TRUJILLO, A., (2015). *Investigación etnográfica: la mirada, el camino y el sentido de caminarlo*. México: Talleres Gráficos del Gobierno de Chiapas.
- TUHIWAI, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chile: LOM ediciones.
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

TV UNAM (1 noviembre 2021) Nuestras cosmovisiones. La tierra y el agua. La importancia del agua y la tierra como elementos fundamentales de las cosmovisiones antiguas [video]. Disponible en:

[https://www.youtube.com/watch?v=qkFCdpVkKX0&list=PL\\_-ew4sMeUjARwhaV5033b0kGvD83ugy8&index=3](https://www.youtube.com/watch?v=qkFCdpVkKX0&list=PL_-ew4sMeUjARwhaV5033b0kGvD83ugy8&index=3)

UNAN (2017) Caracterización del hato ganadero, uso de la tierra y de árboles forrajeros en el norte del trópico seco nicaragüense. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE NICARAGUA. Managua. Disponible en:

<https://repositorio.unan.edu.ni/5893/1/17892.pdf>

VAN'T HOOFT, Anuschka & CERDA, José (2003) *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

WEITLANER, R. (1977). *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Colección México: INI.

WILLIAMS GARCÍA, R. (1993) Diversos nombres de la deidad Tajín. *Revista de la Universidad Veracruzana*, julio-septiembre, no.87. pp. 5-12.