



**Retorno a *tlajco atl*. Estudio de una peregrinación nahua
en la Huasteca Potosina**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestra en Antropología Social**

Presenta

Vianey Azucena Mayorga Muñoz

Directora de tesis

Neyra Patricia Alvarado Solís

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de la conjunción de diversas circunstancias y del apoyo de muchas personas, las cuales, cada una a su manera, contribuyó para hacerla posible, por lo que agradezco enormemente su ayuda.

A mis profesores de El Colegio de San Luis, especialmente a la doctora Neyra Alvarado por sus observaciones y consejos oportunos; al doctor José Velasco Toro por aceptar leer mi trabajo y por sus críticas; a León García Lam, antropólogo de profesión, oficio y corazón, quien siempre ha estado dispuesto a compartirme sus conocimientos; y a mis compañeros de generación de la Sexta Promoción de Antropología Social por nuestras charlas académicas dentro y fuera de la escuela. A El Colegio de San Luis, A. C. y CONACYT por las becas y apoyos, sin los cuáles esta investigación no habría sido realizada.

A mis amigos de la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas que me brindaron su amistad y confianza para entrar a sus hogares y compartirme sus conocimientos, a la gente de Coatzontitla y en general, a mis amigos nahuas y téenek.

A mi familia quien siempre ha creído en mí y me ha apoyado en esta carrera; a mí querida amiga y colega Paulina Chávez, compañera entrañable de viaje; a Oswaldo Rivera por sus opiniones y su comprensión y apoyo en mis ausencias; a Malek, el nuevo integrante de mi vida.

Muchas gracias a todos.

Índice de contenido

<i>Xipano, ximosehui</i>	4
Introducción.....	5
La búsqueda de la Unidad.....	11
Estructura de tesis.....	17
Capítulo 1. Peregrinación y santuario. Una aproximación a sestudio	24
Perspectiva ritual.....	32
La metáfora del santuario como recipiente.....	36
Proceso de investigación.....	41
Metodología.....	43
Capítulo 2. Cosmovisión náhuatl	46
Aspectos generales.....	48
Sistema de categorías.....	50
Las cuevas.....	57
El proceso salud-enfermedad.....	60
¿Qué es ser curandero?.....	64
La figura del curandero en la región.....	72
Don e iniciación.....	77
Capítulo 3. El entorno local	83
La comunidad.....	84
Estructura de cargos.....	86
Organización social.....	88
Transmisión de saberes: “lo hago como me lo enseñaron”.....	94
El ciclo ritual.....	102
Los vivos entre los muertos.....	105
Capítulo 4. Visitar a los ancestros	118
La travesía.....	124
El santuario y las puertas.....	128
El 21 de marzo.....	138
Las limpias.....	142

El agradecimiento.....	145
La renovación.....	151
Conclusiones.....	153
Bibliografía.....	159
Índice de imágenes.....	167
Índice de mapas.....	168
Índice de tablas.....	168

Xipano, ximosehui...

Introducción

Las cuevas de Xomokonko, conocidas también como Cuevas del Viento y de la Fertilidad, son consideradas el lugar sagrado por excelencia de los curanderos nahuas de la región Huasteca, en el estado de San Luis Potosí. Estas cuevas, enclavadas en la Sierra Madre Oriental en el municipio de Huehuetlán, rodeadas de un halo místico y de diversas historias que tienden a “prevenir” a aquellos viajeros que gustan del turismo de aventura y a personas curiosas que desean acceder a ellas, han mantenido en cierta medida, privacidad para el uso ritual que le dan los también llamados médicos tradicionales.

Mi primer acercamiento a este sitio fue en el año de 2010 durante una estancia de trabajo de campo para mi tesis de licenciatura en el municipio de Axtla de Terrazas, en compañía de mi compañera de estudios y amiga Paulina Chávez, a pocos días del 21 de marzo, fecha en la que según nos dijeron en aquella ocasión, los médicos tradicionales acudirían a visitar la cueva y a dejar ofrendas para recibir la primavera. Emocionadas con la idea, decidimos aventurarnos y solicitamos el permiso de los organizadores para viajar con ellos a lo cual accedieron amablemente con la condición de que llevásemos un poco de comida, aguardiente y velas. Partimos con el grupo el 21 de marzo desde la plaza principal de la cabecera municipal de Axtla, haciendo el recorrido primero en vehículo y posteriormente a pie. La emoción de presenciar las prácticas rituales de estas personas me impedía tener objetividad para realizar preguntas, pero aun así logré investigar algunas cosas, como el lugar de donde provenían los peregrinos, qué tipo de curaciones practicaban, cómo habían iniciado a curar, que pertenecían a una organización llamada Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas (U C N A T), entre

otras. Me di cuenta de que estas personas creían que nuestra presencia allí se debía a que formábamos parte de alguna institución gubernamental, ya que se acercaban a nosotras y nos decían cosas como “a mi apúnteme” y nos proporcionaban su nombre, dirección y teléfono. Participamos de todo el ritual de la peregrinación y regresamos con ellos.

En mi tesis de licenciatura (Mayorga, 2011) abordé el tema de las creencias y prácticas en torno a la enfermedad y al papel que desempeña el curandero para su tratamiento, por lo que una vez que reanudé el trabajo de campo, decidí preguntar a los curanderos si alguna vez habían hecho uso de la cueva, de los cuales, sólo dos personas dijeron que sí y una de ellas formaba parte de la Unidad Cultural Náhuatl. Estas personas formaban un matrimonio que, aunque no de oficio, elaboraban jarabes y pomadas hechos a base de plantas curativas que encontraban en el monte o que sembraban en su traspatio, algunos curanderos evadían la pregunta o sólo respondían “no”, sin dar explicación alguna. En otras fechas, más por mera curiosidad, indagué con gente de la región sobre estas cuevas y entre mis hallazgos sobresalía el hecho de que aclaraban que este sitio no era para turistas, aun cuando en la carretera Valles-Tamazunchale, a unos dos kilómetros del crucero de Xolol, hay un letrero que con el nombre del sitio: “Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad” y de otras señaléticas que se encuentran desde Huchihuayán hasta las cuevas. Pero si bien no hay alguna puerta o persona que eviten la entrada al sitio, existen varios relatos que, a través de infundir temor principalmente, buscan ahuyentar a los curiosos.

Uno de los relatos que llegué a escuchar respecto de la peligrosidad de la cueva, decía que en una ocasión, un hombre salió muy temprano de su casa para ir a la cueva porque

tenía curiosidad de saber qué había allá, tomó su lonche y partió hacia la sierra; pasaron las horas y llegó la tarde y una vez que cayó la noche y su mujer vio que no llegaba, le pidió a sus vecinos que la acompañaran a buscarlo, explicándoles dónde había ido. A los vecinos no les pareció la idea de ir a la cueva porque sabían que era un lugar peligroso, pero aun así accedieron pensando que el hombre podría haber sufrido un accidente o algún otro tipo de mal. Cuando llegaron a la cueva, vieron que el hombre estaba en la entrada y su aspecto parecía como petrificado; al preguntarle dónde había estado todo el día, respondió que allí en ese mismo sitio pues había una enorme serpiente que todo el tiempo le impidió el paso. El hombre no había tomado agua ni probado su comida. Al volver a casa lo llevaron con un curandero para que lo curara del susto. Otro relato dice que un grupo de jóvenes estudiantes que iban de una escuela de Ciudad Valles, quisieron ir a la cueva para conocer y que la mayoría fue respetuosa al entrar, pero que había un joven quien se burlaba de los que creían en el poder de la cueva y de lo que allí habita y se adentró en las profundidades y de pronto salió corriendo y gritando, quejándose de que algo lo perseguía. Cuando sus compañeros se le acercaron, dijo que un animal parecido a un tigre lo había atacado y perseguido, nadie le creyó hasta que vieron que en su espalda tenía grandes rasguños. En ambos relatos se evidencia que la falta de respeto hacia este sitio puede causar calamidades para el incrédulo y para el irreverente, y como estas historias, hay otras que hacen referencia al peligro del sitio.

El 15 marzo de 2001 se publicó en el Periódico Oficial del gobierno del estado de San Luis Potosí, el decreto en el que se declara área natural protegida, bajo la modalidad de monumento natural, a las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, ubicadas en el rancho San Juanito, ejido Chununtzen I, municipio de Huehuetlán, con una superficie de

8.02.87 hectáreas. Cuando el gobierno realizó dicho decreto, señaló que estaba fundamentado en gran parte debido a que las etnias nahuas, tének y xi'ui lo consideran un sitio sagrado. En este decreto se señala que el sitio quedaría al cuidado de la SEGAM (Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental) en cooperación con los habitantes de los ejidos de Chununtzen I, San Antonio Huitzquilico y Huichihuayán, con la participación de los municipios de Huehuetlán y Xilitla, así mismo con la colaboración de las organizaciones de médicos tradicionales que hicieran uso del sitio.

Investigando en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), encontré información respecto al trabajo que durante varios años estuvieron haciendo en conjunto con el Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas (INDEPI, antes CEAPI), la SEGAM, la Secretaría de Salud, entre otras, y las organizaciones de médicos tradicionales, actividades que en general quedaron en el abandono una vez que los médicos estuvieron a cargo, cuando las instituciones dejaron de darles continuidad. Se buscaba tener un censo actualizado de cada una de las organizaciones, se les dio apoyo económico y de capacitación para la creación de viveros de plantas medicinales, materiales para producción radiofónica, entre otros, de lo cual no se dio seguimiento a ninguno quedando en el abandono. Sin embargo, la Unidad Cultural Náhuatl al igual que otras organizaciones en la Huasteca Potosina, continúan trabajando como un grupo y entre las actividades más importantes que realizan como tal, es el mantenimiento de las cuevas de Xomokonko.

La creación de la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas se remonta a principios de la década de los noventa, teniendo como antecedente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en

Países Independientes. El gobierno mexicano, a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) inició programas para organizar a los “curanderos” indígenas en grupos de acuerdo a su origen étnico, con la denominación de “médicos tradicionales”. Entre los fundamentos del Convenio 169, en el apartado V, sobre seguridad social y salud, señala que: “Los servicios de salud deberán organizarse en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales”. En el estado de San Luis Potosí en los años de 1992 y 1993, en las regiones nahua, téenek y xi’ui, se constituyeron diversas organizaciones de médicos tradicionales y unidades culturales. Las unidades culturales además de médicos tradicionales, aglutinaban a músicos, danzantes, artesanos, comités comunitarios y delegados de radio como lo hizo la Unidad Cultural Náhuatl, que se constituyó a finales del año 1993. En un principio contaban con el préstamo de una casa de salud comunitaria, ubicada en el ejido La Purísima de ese municipio en donde ofrecían atención permanente al público, además contaban con un centro de producción radiofónica, con la finalidad de elaborar programas para integrarlos a la barra programática de la radiodifusora cultural XEANT “La voz de las Huastecas” en el municipio de Tancanhuitz.

Actualmente la Unidad Cultural Náhuatl está conformada por alrededor de 70 personas, en su mayoría especialistas de la curación, de diversas localidades de los municipios de Axtla, Coxcatlán, Xilitla y Matlapa. Estos especialistas son curanderos, parteras, hueseros, sobanderos y yerberos; algunos poseen más de una cualidad, por ejemplo: los

curanderos son también yerberos y hueseros, los hueseros son a su vez yerberos, las parteras pueden ser yerberas y hueseras o parteras-curanderas. Estos individuos ven en sus conocimientos sobre la salud, la enfermedad, el cuerpo y la naturaleza, un don divino que ha sido heredado de sus antepasados. En sus relatos de iniciación, existen similitudes que explican la relación del hombre con sus ancestros. Si bien en esta organización hay registrados músicos, artesanos, danzantes y otras personas consideradas conocedoras de su cultura y tradiciones, sólo participan ocasionalmente en sus actividades como grupo; los comités comunitarios han desaparecido y la participación de los delegados de radio ha disminuido. De acuerdo con información proporcionada por el Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI) de la CDI, en la primera década del siglo XXI se realizaron talleres periódicos en donde se convocaba a las organizaciones de médicos tradicionales y a las unidades culturales del estado para participar con sus experiencias y conocimientos y trabajar en conjunto con los médicos de la Secretaría de Salud y así fortalecer los servicios de salud en las comunidades indígenas.

La estructura de la UCNAT consta de un presidente, un tesorero y una secretaria cuyas funciones son convocar a los integrantes a las reuniones del primer sábado de cada mes en la cabecera además, solicitar y recaudar cooperaciones para las visitas a la radio y solicitar recursos a la presidencia municipal para los viajes que pudieran tener como grupo o de forma individual para beneficio de la organización. El dirigente apoya a sus compañeros en “casos difíciles” y aboga por las necesidades de los curanderos ante los ancestros. Para ser integrante de la Unidad Cultural, se debe solicitar su adhesión a ésta en una reunión, donde se encuentre presente la mayoría de los integrantes y, presentar

una carta de las autoridades de su comunidad de origen, en la que se avale que el solicitante es un médico tradicional, esto debido a que en Artículo 67 de la Ley General de Salud de San Luis Potosí (2004) se señala que las autoridades de salud promoverán el reconocimiento y autorización de los médicos tradicionales indígenas de las comunidades, siempre y cuando éstos cuenten con el aval comunitario, mediante acuerdo de asamblea general. En la UCNAT este aval comunitario es usado también como una prevención ante posibles conflictos que pudieran surgir dentro de una localidad, debido a los servicios prestados por los curanderos y parteras.

Como ya tenía un acercamiento con las personas de la UCNAT, decidí elaborar un anteproyecto de investigación para el Colegio de San Luis, A. C. que me ayudara a mostrar un panorama más amplio de la concepción que tienen sobre las cuevas de Xomokonko y de su importancia, partiendo de la perspectiva que estos curanderos nahuas tienen del sitio; sin embargo, debido a que la Unidad se compone por personas provenientes de comunidades rurales de cuatro municipios de la Huasteca Potosina, por razones metodológicas, decidí tomar como caso etnográfico la comunidad de Coatzontitla, lugar de origen de algunos curanderos integrantes de la UCNAT, los cuales mantienen una estrecha relación con las cuevas desde antes de la creación de la Unidad y que continúan participando activamente desde la fundación de la misma; así mismo, es el lugar de origen de otras personas que sin estar dedicadas a la curación, hacen uso de las cuevas.

La búsqueda de la Unidad

Dentro del proceso de investigación, una de las partes más complejas fue el trabajo de campo. Pese a que el tema de la curandería en la Huasteca es parte de la vida cotidiana y

está presente en muchos aspectos de las relaciones sociales, es un tema del que no se habla abiertamente y del que se tiene bastante recato, sobre todo ante los desconocidos. La primera ocasión que visité Xomokonko (2010) con el grupo de la Unidad Cultural Náhuatl, creí haber establecido algún tipo de vínculo con sus integrantes y pensé que si en cualquier ocasión regresaba a visitar a alguna de estas personas, podía llegar a establecer una relación, si no de amistad si de cuantiosa cordialidad y confianza, ya que me habían permitido realizar aquel viaje. Para mi sorpresa, cuando en el año de 2012 fui en busca de don Jesús, el dirigente de la UCNAT, no tenía ni la más mínima idea de quién era yo y no recordaba que en alguna ocasión yo hubiera asistido a las cuevas. En ese momento me pareció algo muy entendible, ¿cómo esperaba yo que después de dos años él se acordara de mí? Entonces pensé que si yo podía reconocer su rostro y hasta las mismas botas que aquel año de 2010 llevaba a la cueva, y que en ese momento observé en el patio de su casa, fue gracias a las fotografías que había guardado de aquel momento, una herramienta con la que él no contaba. Después de charlar un poco, me aclaró que después de diez años de trabajo, él ya no era el dirigente y que ahora el cargo le correspondía a don Agustín, uno de sus hermanos que al igual que él y otro hermano menor, también es curandero. Amablemente accedió a acompañarme a su casa para que pudiera entrevistarme con él y le explicara cuál era el motivo de mi visita, pero en ese momento no se encontraba y tuve que regresar en otra ocasión.

La siguiente vez que regresé a casa del nuevo dirigente, estaba en compañía de otro de sus hermanos, quien es algo así como un asistente de curandero. El nuevo dirigente me dijo su nombre, que se dedicaba a la curación desde hacía ya varios años, hizo un ademán con la mano para señalarme que ese era su lugar de trabajo y agradeció mi

visita. Me quedé muy sorprendida, ¡prácticamente me estaba corriendo de una manera muy educada! Me quedé ahí sentada, tratando por segundos de asimilar lo que sucedía e inmediatamente busqué otras formas de explicar que me interesaba mucho el trabajo que ellos realizaban y que lo único que quería era que se me permitiera convivir un poco con ellos; ante mi insistencia, por muy educada que a mí me pareciera, su hermano –el asistente- me pidió una identificación y me observaba mientras que el dirigente mantenía la vista abajo. Volvió a preguntarme de dónde iba y qué era lo que quería. Después de algún tiempo de explicaciones accedió a que me pusiera en comunicación con otros integrantes de la Unidad y me dio algunas referencias.

Algunas de las personas con las que contacté fueron muy accesibles a charlar conmigo, pero otras no. Cuando llegaba con una persona, pedía referencias de otras más para poder entrevistarme con ellas y sucedió que algunas sí me daban datos correctos y podía hacer nuevos contactos, pero otras no, como sucedió cuando pregunté por la secretaria del grupo. La estuve buscando, según las referencias que me proporcionaban, en tres comunidades y en ninguna de éstas la encontré. Regresé con el dirigente, le expliqué la situación y con mayor detalle, después de reír, me explicó dónde encontrarla y me dio el número telefónico de ella. Le llamé y después de explicarle brevemente la situación, y de preguntarle si podía visitarla, se cortó la llamada. Pedí a mi novio que me acompañara a buscarla pues las nuevas referencias indicaban un recorrido distante al dejar la carretera federal.

Era un día nublado después de varios días de lluvia, encontramos una vivienda al lado de la carretera en la que un hombre apenas se distinguía entre montañas de cartón, plásticos y botellas reciclaje. Saludamos y preguntamos si íbamos por el camino

correcto para encontrar a la chica. Respondió afirmativamente y describió el camino hasta la vivienda y luego dijo: “es una mujer jovencita así como usted, pero ella eligió el camino del diablo, tiene pacto con Satanás”. Agradecemos y partimos. Caminamos por una vereda entre la sierra, entre el lodo hasta llegar a una parte más alta donde había sembradíos de naranjas y mandarinas, el color de las frutas maduras contrastaba con las hojas verdes recién mojadas. Al llegar al solar saludamos y ella salió para invitarnos a pasar al cuarto de su altar de curación. La puerta de madera estaba cerrada y en ella había pintadas dos figuras de color blanco que a simple vista parecían elaboradas por un infante. Al finalizar la entrevista pregunté qué eran esos dibujos y ella explicó que los había hecho su tía y que era San Simón quien ayudaba a cuidar la vivienda pues cada año viene el diablo y quiere llevarse a algún familiar de la casa, pero cuando ve que ya vino San Simón a “medir” a todos los de la familia, se retira. A esta mujer nunca más la he vuelto a ver y ya no ocupa el cargo de secretaria, ahora es otra mujer también muy joven quien no quiso entrevistarse conmigo y quien en varias ocasiones rechazó mi presencia con el grupo y desaprobó mi presencia el 21 de marzo en las cuevas, por causa de un funcionario público, como se verá más adelante.

La mayor parte de las personas a las que busqué accedieron a ser entrevistadas, durante los primeros contactos apenas respondían algunas cosas o sus respuestas eran de lo más sencillas. Había una idea generalizada de que yo iba para robarles su conocimiento para después hacerme rica con ello; les pedía que me llevaran a las cuevas antes de la celebración del 21 de marzo y me daban diversas explicaciones de que no podían o estaba muy lejos o había llovido o no era tiempo adecuado, etcétera. En general, nadie me proporcionada información alguna que pudiese ayudar a mi investigación y hubo

momentos en los que creí que definitivamente debía cambiar de tema pues no iba a poder lograr algo si continuaba de esa manera. Entrevisté al director de la radio “La voz de las Huastecas” pues entre la escasa información que hasta el momento había recabado, todos coincidían en que esta estación radiofónica servía de principal vía de comunicación para la UCNAT. Después de la conversación que tuve con él, comprendí el porqué del rechazo de los curanderos hacia mí, me explicó que es una actitud que generalmente toman ante todas las personas externas al grupo, debido a que han sido visitados por gente de instituciones, dependencias gubernamentales, partidos políticos, periodistas, entre otros, y en su mayoría, han buscado obtener información y luego marcharse sin dejar nada a cambio. También mencionó que algunos sólo hacen entrevistas para criticar negativamente el trabajo de los curanderos y que en otro tiempo, hasta los engañaban para sacarles información y luego mandaban a la policía con el pretexto de ser acusados de brujería y de haber dañado a alguien.

Después de trasladarme a varias localidades, en los municipios que forman parte de la UCNAT, para hacer entrevistas comprendí que debía repensar una estrategia para delimitar el trabajo de campo pues a ese paso nunca iba a poder aterrizar el objetivo de la investigación. Mi asesora de tesis, sugirió acotar el trabajo de campo a una sola localidad que representara a los lugares de origen de los peregrinos que visitan el santuario de Xomokonko. Por esos mismos días fui a la CDI de la capital del estado para buscar información relacionada a la creación de la Unidad Cultural ya que durante mi primera estancia de campo en la Huasteca durante la maestría, visité la CDI de Tancanhuitz, pero dijeron que esa información estaba archivada en cajas, en la CDI de Cárdenas; me trasladé a este municipio y dijeron que ellos no la tenían y que no sabían

nada respecto, debido a que los encargados de esos archivos, era la CDI de San Luis. Volví a la capital del estado y me entrevisté con Mario Godoy del PROFODECI, quien dijo no saber nada al respecto de las actas de creación de la Unidad, pues debían estar en la CDI de Tancanhuitz, me pasó alguna información ya en formato digital a cerca de relatorías del trabajo realizado con las distintas organizaciones y me sugirió visitar la comunidad de Coatzontitla pues en ella vivían algunos de los fundadores de la UCNAT que continuaban participando directamente de sus actividades. Ya conocía a algunas personas de esta comunidad y cuando regresé y me adentré más en su vida cotidiana, decidí que era el lugar adecuado para estudiar una comunidad que representara el lugar de origen de los peregrinos como lo había sugerido la doctora Alvarado.

Para la segunda etapa de trabajo de campo en el año 2013, ya tenía una relación más sólida con los integrantes de la UCNAT y en especial con los curanderos de Coatzontitla por lo que estaba preparada para realizar el viaje a las cuevas en una relación más cercana con los peregrinos. El día anterior a la peregrinación del 21 de marzo, día en que se acude a limpiar el santuario, Germán Zamora un funcionario público de la SEGAM, se molestó por mi presencia con el grupo, argumentando que no era un evento para turistas, según esta persona, cuando alguien externo visita las cuevas posteriormente atraerá a otros curiosos, y pese a mis explicaciones y a pesar de que el dirigente de la Unidad le mencionó que yo ya contaba con su autorización, se mostró reacio a mi presencia y le indicó a la gente que no respondieran a mis preguntas a lo cual algunos obedecieron, entre ellos la secretaria del grupo.

El 21 de marzo de 2014, fecha en la que viajé con un grupo de peregrinos téenek sucedió algo similar pues esta misma persona pidió a los peregrinos que no

respondieran a mis preguntas, aun cuando fueron periodistas de la presidencia municipal de Xilitla, personal de la delegación de Huichihuayán, entre otros y a pesar de que en alguna ocasión fui a su oficina en Ciudad Valles a charlar con él sobre el trabajo que yo realizaba, lo cual le pareció interesante y me motivó a ayudar a la UCNAT con sus gestiones y me proporcionó alguna información. Algunas personas que no me conocían, lo obedecieron. Entendí que dicha obediencia se debió a que ven a este señor como una autoridad por el hecho de trabajar en gobierno, y porque es la persona que con cierta frecuencia se reúne con ellos para trabajar asuntos relacionados con el cuidado de las cuevas, mientras que yo, aún era una desconocida para muchos.

En general, logré una relación óptima con los integrantes de la UCNAT la cual se fortaleció a partir de la elaboración de un proyecto que Paulina Chávez y yo gestionamos ante la SEMARNAT, en el cual solicitamos apoyo económico para que algunos integrantes de la Unidad trabajaran en la elaboración de pomadas, jarabes y jabones, a través del subsidio a grupos de mujeres y población indígena. Aun cuando no participaron todos los integrantes de la Unidad, el objetivo era lograr la capacitación de algunas personas para que posteriormente ellos pudiesen capacitar a sus compañeros.

Estructura de tesis

Xomokonko, además de ser un sitio real, localizado geográficamente, es una noción que tiene diferentes matices, de la que participan principalmente las instituciones gubernamentales y por otra, los usuarios locales. Por una parte, algunos que se consideran ambientalistas y conocedores del sitio (SEGAM), han mencionado que es un espacio que debe ser rescatado en términos ecológicos debido a lo que llaman “deterioro ambiental”; otros, de tipo conservacionista en términos culturales (CDI), señalan que

debe ser rescatado para que no se pierdan sus prácticas culturales. Unos más, que suelen comparar las prácticas rituales de este sitio con otros de la Huasteca Potosina, consideran que han perdido casi todo su significado original y que solamente se llevan a cabo para “vender” su cultura. En el sentido del uso ritual que se le da a este sitio, su importancia se extiende más allá de la población nahua pues también es visitado por sus vecinos los tének, en diferentes fechas del año, y cuando coinciden ambas etnias es el 21 de marzo.

Entonces, ¿qué tipo de lugar es Xomokonko que tiene importancia interétnica, que resulta ser tan atractivo para los curanderos y que despierta la curiosidad de otras personas que no están relacionadas directamente con las actividades rituales del sitio? Esta es la pregunta que motiva la presente investigación, la cual surgió de una inquietud personal y logró trasladarse a la investigación científica. Barabas (2004) apunta que el etnoterritorio es el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo se encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo (*Ibíd.*:23), y que a su vez, los *centros* de estos etnoterritorios, son los santuarios es decir, los lugares sagrados de reconocimiento y convocatoria colectivos. Desde esta perspectiva, tanto para los nahuas como para los tének, Xomokonko es un santuario, al que cada etnia le impregna sus propias características y otras compartidas. Localmente no se utiliza el término santuario, sin embargo, retomando a Barabas, en su definición de estos espacios, nos dice que los santuarios son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción, articulación social en general e intra e

iterétnica en particular (*Ibíd.*: 23-24). Para referirse a Xomokonko, la gente de la región lo hace como la cueva o las cuevas de Huichihuayán y en un sentido más simbólico, como la “casa de los abuelos”.

Lo mismo sucede con el término peregrinación ya que no es un vocablo utilizado localmente para referirse a los viajes realizados a Xomokonko, pero sí a los que realizan los fieles católicos a la Basílica de Guadalupe en el Distrito Federal, por ejemplo o los desplazamientos de las localidades a la cabecera municipal para visitar al santo principal en las fiestas patronales, lo cual es organizado la iglesia católica. A partir de las revisiones teóricas es posible sustentar, al igual que con el término de santuario, que los viajes realizados a Xomokonko por la Unidad Cultural Nahua, son peregrinaciones. Esto se debe a que en todo el desplegado simbólico pueden observarse características que han sido atribuidas a las peregrinaciones lo largo de su estudio, tales como: “desplazamiento con fines sagrados” (Giurati y Masferrer, 1998), “buscan llegar a un sitio hierofático” (Bravo, 1994), contienen “una experiencia social de movimiento y transición” (Turner, 1974; Van Gennep, 1969), entre otras, en las que destaca la renovación y/o transformación del individuo por lo que también se les considera ritos de paso. En el náhuatl tampoco existe un vocablo para peregrinación, sino que utilizan el término *ti paxaloti*, el cual se traduce como “vamos a pasear” y explican: “es como cuando usted va a visitar a sus padres, a sus abuelitos, a sus amigos... así sentimos nosotros, nos da mucha alegría”.

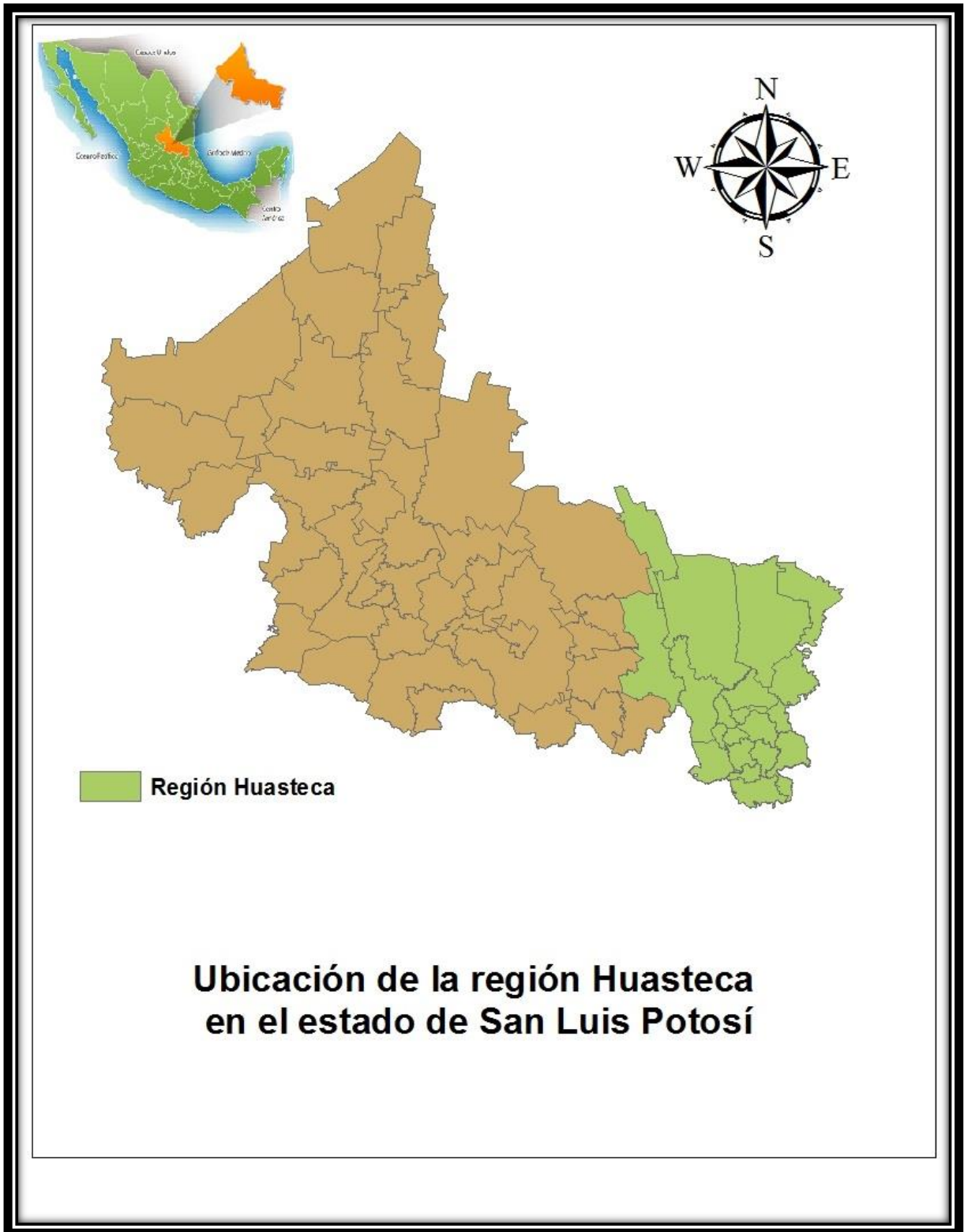
Para responder la pregunta anterior, nos planteamos tres objetivos en forma de cuestionamientos que contribuirán metodológicamente a responderla:

- a) ¿Cuáles son las características y atributos del santuario y de sus moradores? Para responder a esta pregunta es necesario abordar la forma en que los creyentes describen las cuevas, pues es a partir de lo que ellos observan e interpretan en éstas, que logran dotarlas de significados al igual que sucede con los seres que en ellas habitan; sin embargo, cabe señalar que no es únicamente mediante la observación del santuario que se logrará sino a partir del seguimiento de las peregrinaciones que se realizan hasta este sitio, principalmente la del 21 de marzo ya que contiene en un mismo día, diversos motivos para su visita. Lo anterior contradice lo propuesto por Giménez (1978) cuando señala que los santuarios son lugares privilegiados para observar y analizar la fenomenología de las prácticas religiosas llamadas populares (*Ibíd.*: 10), ya que por sí mismo, el santuario no logra explicar una realidad social. De acuerdo con García (2009), los objetos encontrados en un santuario (veladoras, flores, rezos, trenzas, etcétera) no tienen mucho significado si no observamos su traslado desde la comunidad de origen.
- b) De qué elementos rituales y simbólicos se compone la peregrinación y cuál es su importancia para la UCNAT? Para dar respuesta a esta pregunta se pretende ofrecer una descripción detallada de los componentes de la peregrinación nahua del 21 de marzo, considerando la comunidad de Coatzontitla como estudio de caso, como ya mencioné anteriormente; de esta forma se dará seguimiento desde los preparativos en casa de los peregrinos, los preparativos en el santuario, el traslado, la estancia y el regreso.
- c) ¿Cómo se adjuntan las actividades rituales de la comunidad de Coatzontitla con la práctica ritual en Xomokonko? Para dar seguimiento a esta pregunta, se

mostrarán las actividades rituales de la comunidad, quiénes participan, en qué tiempo y espacios, cuáles elementos de las prácticas rituales de las cuevas son involucrados y cuál es la relación que se les atribuye.

Esta tesis está compuesta por cuatro capítulos. El Capítulo 1 es un apartado teórico-metodológico llamado “Peregrinación y santuario. Una aproximación a su estudio”, es un acercamiento, mediante descripciones breves, de cómo se ha abordado el tema de las peregrinaciones y los santuarios y la forma en la que se afrontan en esta investigación; esta revisión también me ha ayudado a entender desde una perspectiva más amplia el tema. En el Capítulo 2: Cosmovisión nahua, pretendo mostrar un esbozo de lo que actualmente conforma la cosmovisión náhuatl de la Huasteca Potosina, ya que pese a quienes consideran que al igual que sus vecinos los tének, son sociedades tradicionalistas que preservan arraigadas prácticas y conocimientos, lo cierto es que en la actualidad, cada vez es más complejo avistar estos elementos en su cultura y más aún en un tema tan complejo como las prácticas rituales. En el Capítulo 3: El entorno local, además de una descripción general de la comunidad, muestro algunos aspectos de la vida cotidiana que evidencian lo abordado en el capítulo anterior, es decir, explican la forma en que los nahuas perciben el mundo. Y, por lo tanto, contribuyen a entender la peregrinación realizada a Xomokonko el 21 de marzo. El Capítulo 4: Visitar a los ancestros, es sin duda el momento cúspide de esta investigación, pues en este capítulo abordo el tema central: la peregrinación a Xomokonko. A través de una descripción etnográfica enriquecida con diversas experiencias, intento conducir al lector por la travesía que realizan los curanderos nahuas para retornar a uno de los espacios más emblemáticos de su cultura. El apartado Conclusiones, está encaminado a mostrar los

aportes más relevantes que se lograron en este estudio, las brechas que dejó y los rumbos que probablemente pueda seguir. Por lo tanto, le digo al lector “*xipano, ximosehui*” (“pásele, siéntese”), expresión con la que siempre se reciben en una casa de habla náhuatl, y conozca un poco más a cerca de los nahuas, una sociedad que ha ido cambiando a lo largo de sus historia en la Huasteca Potosina y que pese a estar insertos en un mundo que busca homogenizar a su gente, aún prevalece una identidad por la que se lucha todos los días y que este trabajo busca mostrar.



Mapa 1. Ubicación de la Huasteca en el estado de San Luis Potosí

Elaboró: Paulina Chávez

Capítulo 1:

Peregrinación y santuario. Una aproximación a su estudio

**“Conozca todas las teorías, domine todas las técnicas,
pero al tocar un alma sea apenas otra alma humana.”**

Carl Jung (1875-1961)

Para 1994, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Shadow y Rodríguez Shadow presentan un texto titulado “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en el cual hacen una crítica a la escasez en México de etnografías con aportes significativos sobre las comunidades que visitan los santuarios, pues éstas sólo proveen de detalles superficiales, y es casi nula la información sobre la organización misma peregrinación o su significado simbólico (1994:16). Estos autores realizaron también una síntesis muy completa sobre las posturas teóricas más reconocidas a cerca del fenómeno religioso de las peregrinaciones y los santuarios. A 20 años de su obra, han surgido importantes trabajos etnográficos que se han preocupado por atender esta deficiencia en la investigación como es el caso de Velasco Toro (1999) en “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios” quien utiliza el término de “región devocional”, para referirse a la conformación de pueblos, redes de peregrinos, y santuarios relacionados en un mismo sistema.

Gutiérrez (2002) en *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, presenta una extensa y rica etnografía de la vida ritual *wixaritari* de la sierra de Jalisco en la peregrinación a Wirikuta es “una estructura central, en la cual los huicholes reproducen relaciones sociales y culturales, manteniendo en equilibrio las jerarquías que permiten la continuidad cultural” (Gutiérrez (2002: 34). Alvarado en *El laberinto de la fe* (2008) dio seguimiento a diversas rutas peregrinas (católicas, indígenas, espiritualistas) en el *desierto* mexicano aportando importantes nociones dentro del campo del peregrinaje y los santuarios como la noción de cuerpo, espacio y tiempo. Barabas (2003) en la introducción a *Diálogos con el territorio*, a través de la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios, estudia las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen la territorialidad.

Algunas tesis que han abordado el tema de las peregrinaciones y santuarios son: *Peregrinación y culto al señor de Mapimí. Ritualidad y religión en el cañón de Jimulco*, de Paulina del Moral (2006) quien se interesó por las relaciones entre las manifestaciones rituales de la peregrinación al señor de Mapimí, y las prácticas y expresiones rituales del sistema religioso de los pueblos del Cañón de Jimulco, entre los estados de Durango y Coahuila. León García (2009) con la tesis *Entre cruces y apareados. Análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en la Zona Media de San Luis Potosí* y Olivia Fierro (2011) con: *Con las manos juntas: construcción social de las imágenes santas en Lequeitio-Guadalupe, San Felipe, Guanajuato*, estudiaron dos peregrinaciones al santuario de la Virgen de Torrecitas en el estado de San Luis Potosí. García respecto a una que partía de una comunidad de la Zona Media potosina, quien demostró que el sentido de los actos rituales desplegados en una peregrinación no se encuentra primordialmente en la peregrinación misma, ni en el santuario, sino en el resto de la vida ritual con la que hace sistema; y Fierro, una peregrinación venida de una comunidad del estado de Guanajuato con la cual investigó cómo está construida socialmente la imagen de la Virgen de Torrecitas.

Lo que caracteriza a estos trabajos es precisamente que atienden tanto el ámbito del santuario como el seguimiento peregrinacional, lo cual produce una interpretación mucho más amplia del fenómeno religioso. Así, esta investigación intenta aportar cuál es la importancia que posee el santuario Xomokonko para lo cual se investiga cómo se construye y ordena socialmente dicho santuario, a partir de la visión que los peregrinos tienen de éste, principalmente los integrantes de la Unidad Cultural Náhuatl, mediante el análisis de los diversos viajes que realizan, dando mayor énfasis a la peregrinación anual del 21 de marzo. Para ello se considerará, como lo señala Garma (1994), que las expresiones religiosas deben

ser analizadas como parte de un proceso social mayor, en este caso desde lo local (la comunidad) hasta lo regional (la UCNAT) y reflexionando que las prácticas rituales tienen además implicaciones políticas y económicas.

Giménez (1978) describe los santuarios como centros sagrados donde se venera una Virgen, un Santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular, por lo que cabe preguntarse qué sucede con aquellos lugares considerados sagrados donde no están presentes este tipo de representaciones para ser veneradas como lo es el caso de Xomokonko, como se verá más adelante. La definición de Alicia Barabas (2006) sobre los santuarios naturales puede ayudar a resolver esta cuestión pues señala que los santuarios naturales –que se reconocen en parte por sus características físicas, como mencionamos anteriormente- se encuentran casi siempre referidos a un complejo simbólico cerro-cueva-agua, inscritos dentro del entorno de cada comunidad indígena, protegidos y habitados por divinidades ancestrales; estos santuarios naturales marcan el espacio que los indígenas consideran como suyo, constituyendo a través de ellos etnoterritorios. El complejo simbólico cerro-cueva-agua es aplicable al santuario Xomokonko pues los tres elementos forman parte de la cosmovisión de los curanderos nahuas.

Giménez apunta que los santuarios se caracterizan por la amplitud geográfica de su esfera de atracción la cual sobrepasa siempre el ámbito local, y “por el carácter más o menos multitudinario de las manifestaciones religiosas a las que sirve de escenario” (Undurraga (1969) en Giménez, *Op.cit.* 14). En esta misma obra, el autor menciona que según los pastoralistas, los santuarios funcionan como “condensadores periódicos del *ethos* religioso popular”, este *ethos*, de acuerdo a la conceptualización que Geertz (1987) es el carácter y la calidad de su vida, su estilo y disposición morales y estéticos; se trata de la actitud subyacente

que un pueblo tiene ante sí mismo ante el mundo que la vida refleja. Nahuas y téenek –y recientemente algunos mestizos- comparten algunos aspectos del *ethos* religioso los cuales son puestos en escena en el nutrido tema de la curación, y en los viajes a Xomokonko como una de las más grandes manifestaciones de la ideología de los curanderos. Estos peregrinos acuden desde distintos puntos geográficos de la Huasteca Potosina por lo cual conforman una “región devocional” la cual refiere a un ámbito espacial en la que el elemento que articula es precisamente el santuario (Velasco Toro, 1997).

En este sentido, el santuario se convierte en un elemento articulador de relaciones sociales y culturales, y a su vez, como un condensador no sólo de aspectos religiosos sino también de aspectos culturales, sociales y hasta políticos. El santuario también puede ser considerado como el *locus* privilegiado de interacción social y simbólica, cuyo marco no es sólo festivo, ya que como espacio sagrado irradia salud y virtud material y espiritual. De allí que en la peregrinación intervengan elementos penitenciales, ascéticos y de sufrimiento, tanto como lúdicos y festivos (Barabas, 2004:27). Esto nos ayuda a, que para comprender las manifestaciones devocionales observadas en el santuario, es necesario conocer y entender los actos peregrinacionales, pues son éstos los que construyen y constituyen el verdadero significado e importancia de un santuario.

En gran parte de los estudios etnográficos, se otorga mayor importancia al santuario, y se descuida el trayecto. El recorrido y la preparación de éste, nos muestra vivencias, motivos, relaciones, saberes, conocimientos, representaciones, entre otros, que si sólo observásemos el arribo, no lograríamos entender. La noción de recorrido supone, como tal, un conjunto de prácticas rituales y de etiqueta, así como un complejo sistema de lectura y marcación del espacio. Todo ello opera sobre la base de acuerdos sociales y su transgresión puede derivar en

sanciones... pero más frecuentemente deviene en prejuicios directos contra quien los comete (Valle, 2003:202).

Turner y Turner (1978) definen a las peregrinaciones como procesos rituales de pasaje que ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad, que conducen a las personas a un estado psicoemocional que les permite ingresar a un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico y salir de él con una nueva condición individual y social. Carlos Bravo (1994) señala que las peregrinaciones buscan llegar a un sitio sagrado, a un espacio hierofático; centro o núcleo donde se hallan los símbolos más poderosos (*Ibíd.*: 40), el cual ya hemos definido como santuario. Para Giuriati y Masferrer, (1998), la peregrinación es una red de desplazamientos humanos con fines sagrados, que al moverse construyen asimismo un espacio sagrado, concebido como un punto de contacto con el mundo superior, que llega a él y al retornar a su vida ordinaria se consideran renovados (en Masferrer, 2003: 75). Ambas definiciones coinciden en que uno de los objetivos de la peregrinación es la renovación del individuo para la vida cotidiana lo cual, como veremos más adelante, también funciona para la peregrinación a Xomokonko. Valle arguye además, que las peregrinaciones “contribuyen de manera destacada a la producción simbólica del territorio al unir lugares que representan dos niveles o esencias especiales distintas, pero también al estar preñadas de reciprocidades entre los hombres y las potencias de la naturaleza” (*op. cit.*: 203).

En el panorama general del estudio de las peregrinaciones, Mondragón, Fournier y Wiesheu (2012), consideran que fueron las reflexiones estructuralistas de Durkheim, en particular, las que en torno a la función de los festivales religiosos sentaron las bases para entender el peregrinaje como uno de los eventos rituales que generaban un sentido de coherencia, regeneración y unidad moral en el grupo, aunque con algunas excepciones (*Ibíd.*: 15).

Durkheim (1912) también señala que son las ceremonias religiosas las que ponen en acción a la colectividad la cual se desprende de sus preocupaciones utilitarias e individuales para dar paso a las cosas sociales. Así es la sociedad la que queda situada en un primer plano en las conciencias, domina y rige las conductas (Durkheim, 1995:333).

Turner (1974), retomando los ritos de paso de Van Gennep (1969), definió la peregrinación como una experiencia social de movimiento y transición, es decir, como una experiencia liminal, en la que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado. Durante la peregrinación la clasificación y el ordenamiento social se ven temporalmente suspendidos, por lo que la estructura social, basada principalmente en la jerarquía y la diferenciación, es negada por la práctica ritual. De esta manera, para Turner, la peregrinación constituye una “antiestructura” en donde la diversa, compleja y desigual organización de la vida cotidiana, junto con los sistemas lógicos y utilitarios que la apoyan, son remplazados por una relación humana más homogénea y contrariamente distinta a la que predomina en la estructura social normal (Turner, 1974: 273).

Victor y Edith Turner (1978) asocian el concepto de antiestructura con el de *communitas*, es decir, una relación espontánea, inmediata, concreta y no abstracta, que establece lazos indeferenciados, igualitarios, existenciales y directos (*Ibíd.*: 250). El fenómeno liminal en el peregrinaje propuesto por Turner, se contraponía al de cohesión social propuesto por el modelo estructural-funcionalista de Durkheim. Para Turner y Turner, el peregrinaje, lejos de reforzar la estructura social del grupo, genera dinámicas antiestructurales. Estas surgen en el contexto de la devoción peregrina alrededor de santuarios o sitios sagrados que son, sobre

todo, marginales de la geografía sacra cuya definición se establece en los cánones formales de instituciones religiosas o seculares dominantes (Mondragón *et al*, 2012:15-16).

Con el trabajo de los Turner, principalmente, la investigación sobre peregrinaciones se vuelve sistemática y comparativa. Es común ver citada su obra en diversos trabajos, en donde se retoman principalmente los términos de “liminalidad” y “communitas” como en Carlos Bravo (1994), Garma Navarro y Shadow (1994), Barabas (2003), Alvarado (2008), entre otros. Lee Nolan y Nolan (1989) señalan que el peregrinaje se institucionaliza y populariza a partir de las peregrinaciones en la Europa del Medioevo (en Mondragón *Et al*: 13). Bottineaux (1965) menciona que el peregrinaje en la Edad Media tenía como fin ir a venerar reliquias y particularmente el cuerpo de un santo. Sin embargo, antes del “viaje espiritual” de la cristiandad del Medioevo, existe el “viaje trascendental” (Mondragón, *op. cit.*: 12). El viaje que emprende Ulises de regreso a su patria es evidencia de ello, el regreso a la “tierra que guarda las reliquias de los antepasados” (Alsina, 1963: 18).

En México, el estudio de las peregrinaciones y los santuarios forman ya un tema clásico de la antropología y se ha abordado desde diferentes perspectivas como la religiosa, económica, sociológica y política y cuenta con un vasto número de aportaciones etnográficas con ricas y fascinantes literaturas. En nuestro país, uno de los pioneros en el tema de las peregrinaciones y santuarios es Miguel Othón de Mendizábal (1946), quien describe los santuarios de Chalma y Sacramonte en el Estado de México a partir de crónicas coloniales y otros documentos. En “Los santuarios y las peregrinaciones, una expresión de las relaciones sociales en una sociedad compleja: el caso de México” (1972), Cámara y Reyes, como bien lo explican en el título descriptivo de su obra, expresan y entienden los santuarios y las peregrinaciones como

“un fenómeno que se refiere fundamentalmente a las relaciones sociales” (Cámara y Reyes, 1972: 29).

Existen algunas características generales de las peregrinaciones a lo largo y ancho del planeta; por ejemplo, Beatriz Barba (1998) señala algunas de estas características como acudir a los lugares santos en busca de sabiduría y dones, pasar por problemas económicos y físicos, peregrinaciones asociadas a los ciclos agrícolas y, en el caso específico de México, las romerías asociadas a los númenes del agua. Alvarado (2008) aborda el tema de las peregrinaciones considerándolas como ritos en el marco de la antropología. Esta autora señala que el ritual nos permite reconocer la variedad de las prácticas e identificar sus sistemas de representación, el contexto que los produce y reproduce, así como los individuos en colectividad, comprendiendo también los mecanismos y las operaciones coherentes en el transcurso del proceso ritual, destacando así su significado (*Ibíd.*: 24).

Perspectiva del ritual

Una de las principales dudas surgidas desde los primeros planteamientos de este trabajo fue si el desplazamiento que realizan los curanderos a Xomokonko, puede ser considerado una peregrinación, a lo que ya hemos hecho la acotación en la introducción de este trabajo que de acuerdo a las revisiones teóricas realizadas, en efecto, es posible sustentar que estamos hablando de una peregrinación. Sin embargo, las observaciones hechas en campo aportan más datos, como se verá en el capítulo cuatro, pues si bien esta peregrinación no cuenta con elementos reconocidos en otras peregrinaciones como estandartes o banderas, cofradías, imágenes, etcétera, al igual que la mayoría de las peregrinaciones estudiadas, su fin es ir al encuentro con las divinidades y otros seres, ante los cuales el peregrino debe realizar peticiones individuales y colectivas, y corresponder a las generosidades que le son otorgadas,

a través de la ofrenda y el agradecimiento; pero sobre todo, esta peregrinación busca la renovación y la transformación del individuo. De esta forma, la peregrinación es vista como un ritual en el que cada peregrino, de forma individual y colectiva, adquiere una nueva condición a través de los “ritos de paso”, como lo plantean Van Gennep (1969) y Turner (1974). Aun cuando no es clara la frontera entre cada uno de los ritos practicados por los curanderos al llegar a Xomokonko, podemos ubicarlos de la siguiente manera, siguiendo la clasificación de Van Gennep:

- Ritos preliminares (la separación del mundo anterior), “pedir permiso” –para acceder al santuario-.
- Ritos liminares (estadio de margen), limpias y ofrendas -antes de entrar a la cueva.
- Ritos postliminares (agregación al mundo nuevo), limpias y ofrendas en el interior en la cueva.

Compartiendo la postura de Alvarado (2008) de abordar el tema de las peregrinaciones como ritos en el marco de la antropología, y considerando todo el desplegado ritual que se produce en torno del santuario y en la relación que con éste establecen los curanderos en su proceso iniciático y a lo largo de su oficio, retomo algunas posturas teóricas que, a través del estudio del ritual, ofrecen una interpretación de una realidad y que además, como lo señala esta misma autora, “ayudan a analizar construcciones simbólicas complejas que involucran colectividades, eventos espacio-temporales e incorporan la memoria social” (2004:16).

Good (2001) menciona que el ritual “expresa de manera empíricamente observable, la cosmovisión”, y señala que para Broda (1991), este concepto postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad y las prácticas rituales como punto de partida

para abordar la cosmovisión; no parte del estudio de los mitos o de modelos idealizados a los que tienen que conformarse los datos empíricos (Good, 2001: 240). Broda (2001) apunta además que la particularidad del ritual reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción (Broda, 2001: 17). Y esa constitución mediática tendrá resultados en el mundo cotidiano del individuo practicante, es decir, lo que Turner denomina la “eficacia ritual”: Cuando el ritual funciona efectivamente por la razón que sea, el intercambio de cualidades entre los polos semánticos logra, en algunos casos, efectos catárticos genuinos que causan verdaderas transformaciones en el carácter y las relaciones sociales (Turner, 2002: 67).

Para Rappaport (1987), las acciones rituales no producen un resultado práctico en el mundo exterior: ésta es una de las razones por las que las llamamos rituales. Pero esto no significa que el ritual no tenga ninguna función. Su función no está relacionada con el mundo exterior a la sociedad, sino con la constitución interna de esa sociedad. (*Ibíd.*: 2). Y retomando a Homans (1941), este autor menciona que el ritual da confianza a sus miembros, disipa su ansiedad y disciplina su organización social (*Ibíd.*: 2). En una de sus obras clásicas, Malinowski (1948) hace mención de las funciones principales de las ceremonias tribales: son una expresión ritual y dramática del poder y valor supremos de la tradición en las sociedades primitivas; también valen para imprimir tal poder y valor en la mente de cada generación y, al mismo tiempo, son un medio en modo extremo eficiente, de transmitir poder tribal de asegurar la continuidad a la tradición y de mantenerla cohesión de la tribu (Malinowski, 1994: 37).

Para Turner (2007) el ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas, siendo el símbolo la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (*Ibíd:* 21). Respecto del símbolo, ofrece una definición del *Concise Oxford Dictionary*: es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya sea por asociación de hecho o de pensamiento (*Ibíd.:* 21).

Bonte e Izard (1996) aluden a que el despliegue ceremonial en torno al rito, puede ser considerado ritual, siendo el rito el momento principal. Estos autores definen a los ritos como creaciones culturales particularmente elaboradas que exigen la articulación de actos, de palabras y de representaciones de numerosísimas personas, a lo largo de generaciones. El rito se propone cumplir una tarea y producir un efecto representando ciertas prácticas para capturar el pensamiento, llevando así a «creer», más que analizar su sentido (*Ibíd.:* 639-640). Los ritos pueden ser colectivos o individuales de acuerdo al fin que éstos persigan, en el caso de los ritos en Xomokonko, aun cuando sea para un fin individual, el afectado se hará acompañar de algunas personas cercanas a éste; dentro de los ritos colectivos, como se verá más adelante, abundarán las participaciones individuales. Los ritos que afectan a la vida colectiva apelan a los individuos como actores de lo social, mientras que en los ritos con un destino individual es la persona, a través de su identidad física, afectiva e intelectual, la que ve cómo se pone a su disposición una escenografía colectiva (*Ibíd.,* 1996: 641).

Retomo de Turner (2007) la clasificación de los tipos de ritual: “rituales de las crisis vitales” y “rituales de aflicción”. Para entender los primeros, el autor describe que entiende por crisis

vital “un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo, como puede ser el nacimiento, la pubertad o la muerte” (*Ibíd.*: 7-8), dentro de este tipo de rituales se encuentran las ceremonias de iniciación que marcan el paso de un estatus social a otro y las ceremonias funerarias. Los rituales de aflicción, a grandes rasgos refieren a las acciones realizadas para la protección de fuerzas sobrenaturales que afectan a los humanos; dentro de éstos se encuentran los cultos curativos. Entre los nahuas, una de las mayores experiencias rituales, la constituyen los procedimientos de curación.

En términos generales, el fin principal que persigue la peregrinación es la renovación cíclica, tanto de la naturaleza y el tiempo como del individuo, y con ello se pretende la perennidad de la vida. Todos estos objetivos sólo pueden alcanzarse haciendo un recorrido físico y simbólico que los llevará al interior de la cueva; además, ésta última reúne un conjunto de elementos que permiten al curandero nahua, de manera individual y colectiva perpetuarse como un integrante clave dentro de su comunidad. Por lo tanto, cabe hacer una breve revisión sobre las distintas formas en las que diversos pueblos en México han concebido a las cuevas y al mismo tiempo, explicar más ampliamente la noción que sobre ellas tienen los nahuas de la Huasteca Potosina.

La metáfora del santuario como recipiente

Según la Real Academia Española en su edición 2015, una metáfora es la “aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto y facilitar su comprensión”. En este sentido, busco explicar que la importancia del santuario Xomokonko, la podemos entender aplicando el término “metáfora”, debido a los diversos significados que le son otorgados al santuario. La metáfora con su multivocidad, pluralidad de sentidos, dice que está procurando decir lo indecible (Murena, 1995: 68); ahí donde hay algo más allá de una

ubicación geográfica, de un área natural protegida, de cualquier delimitación espacial, existe una realidad concreta, percibida a través de diferentes significados. Murena también señala que la metáfora cumple con una derrucción¹ de las barreras racionales. Con ello la metáfora se instala no sólo más allá de la lógica, sino contra la lógica (*Ibíd.*: 71).

Diversas sociedades han impregnado de significados a las cuevas localizadas en sus etnoterritorios, en algunas de estos significados encontramos similitudes importantes de resaltar. Heyden hace referencia a diversas culturas de México de diferentes épocas, en las que las cuevas han sido el símbolo de la creación de elementos cósmicos, de los dioses, de grupos humanos y de individuos, a la que llama “la gran matriz de la tierra, de donde venimos y a donde regresamos” (1991: 501). Esta misma autora presenta una clasificación de los significados de las cuevas, de acuerdo a los aportes de varios autores; en este sentido encontramos que la cueva se presenta como un lugar de creación, un “*axis mundi*”, se asocia con el agua, como un repositorio de bienes, un conector entre los mundos, un lugar donde se practican los ritos de paso y al que se realizan peregrinaciones.

Retomando los ejemplos que esta autora aporta más los que retoma de otros autores, tenemos que entre los significados que se les ha dado a las cuevas, uno de los más sobresalientes es que funcionan como entradas al inframundo como en el caso de los mayas quienes pensaban que las cuevas, igual que las raíces de la gran ceiba que unía el mundo terrenal con el mundo celestial, penetraban hasta el inframundo (Heyden, *op. cit.*: 506), al igual que en la región

¹ Derrucción no es un término aceptado por la RAE, pero en este sentido la palabra deriva del lexema *derru-ir*, que es sinónimo de *derribar*; por lo tanto, “*derrucción*” es un sustantivo que se refiere a “ *echar por tierra algo*”, en este caso “ *las barreras racionales*”, comunicación personal con Emmanuel Díaz del Ángel, Doctorante en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León.

otonaca de Veracruz en donde la entrada al inframundo también la constituye una cueva (Kelly, 1996: 399 en Heyden, 506). Otro ejemplo lo retoma de retoma de Hermitte (1970) quien cuenta que entre los tzotziles, existe la creencia de que al morir una persona su *ch'ulel* o espíritu va a las cuevas sagradas. Los espíritus de los antepasados, los que han ido a otro mundo, viven en una cueva llamada Muk, Nah, donde existe un “gobierno” sobrenatural con oficiales, policías y un juez que tienen por cargo vigilar el pueblo y proteger la entrada a eso “otro mundo” para que no entre el mal (*Ibíd.*: 506). En la zona maya, La Farge (1947), citado por Thompson (1959) menciona de una cueva en la que residen el Anciano Padre y la Anciana Madre, los antecesores de la gente (*Ibíd.*: 506-507).

En Mitla existía antiguamente la costumbre de ofrecer, en algunas cuevas y durante la última noche del año, pequeñas figuras representativas de las cosas deseadas: casa, dinero, hijos, animales (*Ibíd.*: 508). En el istmo veracruzano hay muchas cuevas sagradas, entre ellas una en el Cerro de las Pulgas que es un repositorio de bienes de la naturaleza y donde los iniciados en la brujería estudian las propiedades de las plantas medicinales, el ciclo de la temporada de aguas y la curación de enfermedades (Münch, 1983:173 en Heyden: 508). La enfermedad llamada “aire de cuevas” se presenta en la gente que penetra a ciertas cuevas sin permiso de los enanos de la lluvia –probablemente supervivencias de los *tlaloques*- que viven allí. El mal es combatido por los “curanderos del aire”, cuyos espíritus viven en las cuevas y se casan con la enanas de la lluvia. En un rito de paso [...], dos veces al año el curandero “se muere” y su espíritu va a la cueva donde es instruido de nuevo sobre la manera de curar a los enfermos que padecen este mal (Madsen, 1957: 160; 1960: 387). Empero, los espíritus de las cuevas no solamente causan enfermedades, sino que también las curan. El agua de los manantiales

dentro de las cuevas es curativa, y en ella se bañan los afectados a fin de recuperar la salud (Vogt, 1996).

En el estado de Zacatecas las cuevas van asociadas a lagunas o fuentes de agua, en donde se dice que existen fabulosos tesoros resguardados por seres de grandes dimensiones, como chivos, toros o serpientes, o bien de aquellos lugares en donde las riquezas siempre difíciles de localizar dentro de los cerros o por debajo de la tierra, si se llega a acceder a ellos, se escucha la consabida voz que dice “todo o nada”, por lo que siempre se sale de tales lugares con frustración debido a la imposibilidad de cargar con todas las riquezas (Montoya *et al*, 2004: 63). Sobre este mismo espacio geográfico, el autor recoge relatos en los que dentro de una cueva, individuos se ven enfrentados a animales descomunales a los que logran vencer a excepción de una serpiente, por la cual, no consiguen obtener sus riquezas. Se sabe que dentro de esa cueva hay un hermoso huerto donde crecen plantas de chile, jitomate y árboles frutales junto a ríos cristalinos y que en medio de aquel paraíso se encuentran las estatuas de oro macizo de los animales que ahí se aparecen, incluida la serpiente (*Ibíd.*: 64).

Nos encontramos ante significados recurrentes que se le han otorgado a las cuevas en distintos espacios y tiempos; estas nociones nos hacen considerar la posibilidad de pensar en un “núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana”, como lo señala López Austin (2001), pero en el último ejemplo de la región minera de Zacatecas, vemos que esta “sale” de la delimitación de lo que se considera Mesoamérica; sin embargo, en lo que sí estoy de acuerdo con este autor, entre muchas otras cosas, es que la tradición mesoamericana se caracteriza, por su coherencia. En ella la unidad difumina límites entre lo humano y lo no humano; moralmente, entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; entre la ética y la salud;

entre la religión y el derecho; entre el trabajo y el deber sagrado, etcétera (López Austin, 2012: 2).

Metafóricamente, Xomokonko es un recipiente que contiene diversos significados, aunque físicamente también contiene agua. Sobre el nombre de Xomokonko, el profesor Rutilio Rubio en su libro *MAM: Ueuetsin tlen Xomokonko ostotl –MAM: El anciano de la cueva de Xomokonko-*, aporta que el término Xomokonko se compone del término náhuatl: *xomon*, que refiere a un “recipiente para agua que se bebe” y del tének: *konko*, de *kon* o *kontli* que significa “cántaro”, así la traducción sería “cántaro-cántaro” (Rubio, 2011: 17)². Algunas personas de la comunidad de Coatzontitla, aportan que el término Xomokonko proviene de *moxiole*, palabra con la que localmente se le denomina a un guaje (*uaxin*) que es utilizado para almacenar agua y que es portátil; si este *uaxin* es cortado a la mitad verticalmente, se puede utilizar a manera de cucharón, también llamado *moyole*.

Partimos de la noción de que este lugar es un gran recipiente que contiene agua y por otra parte, que es un contenedor de diversos significados lo cual englobaremos en el concepto de conocimiento. Agua y conocimiento son los dos campos de los cuales se compone el santuario. Con toda razón el nombre hace referencia a un contenedor de agua, sea un guaje (*Leucaena leucocephala*) o un cántaro, ambos con forma semejante a la de las cuevas, en donde puede encontrarse agua tanto en su interior como en el exterior, en lo mantos superficiales; y se puede servir de ella tanto adentro de la cueva, como transportándola a

² Página 17, del apartado en español. La primera parte corresponde a la lengua náhuatl y la segunda al tének.

donde se necesite. De Xomokonko proviene la neblina, la lluvia, el rayo y el trueno, y sucede porque ahí habitan los padres primordiales dadores de la vida y las entidades que controlan estos fenómenos meteorológicos.

El santuario está revestido de un cúmulo de conocimientos que le confieren diversos significados; de igual forma, se le otorgan diversos atributos, características y cualidades a partir de la interpretación que hacen de éste sus visitantes: los curanderos peregrinos, sus pacientes, familiares, amigos y todos aquellos que depositan ahí su fe o alguna creencia. Como ya vimos, el santuario puede entenderse desde un mito etiológico, como la morada de los dioses, el destino de los muertos o la entrada al otro mundo; también el santuario es por excelencia el gran contenedor de riquezas, de sabiduría, del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, en general, de la vida y de la muerte, pues de éste se nace y a él se regresa. La metáfora consiste en quebrar asociaciones de uso común de los elementos concretos e instalarlos en otro contexto en el cual –gracias a la súbita distancia que les confiere el desplazamiento- conquistan nueva vivacidad, componen otro mundo: al ser llevados más allá de su significado, acercan el universo que se encuentra allende los sentidos (Murena, 1995: 74).

Proceso de investigación

Exploratorio. Debido a que el tema de las peregrinaciones y santuarios es un tema que está en auge en los años recientes en las ciencias sociales, en contextos similares y otros distintos al que se aborda en este estudio, la revisión de la literatura sirve para ver cómo se ha abordado en dichos contextos. Aunque los estudios exploratorios pueden ser una investigación por sí misma, para esta investigación es sólo una etapa.

Los estudios exploratorios nos sirven para aumentar el grado de familiaridad con fenómenos relativamente desconocidos, obtener información sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación más completa sobre un contexto particular de la vida real, investigar problemas del comportamiento humano que consideren cruciales los profesionales de determinada área, identificar conceptos o variables promisorias, establecer prioridades para investigaciones posteriores o sugerir afirmaciones (postulados) verificables (Dankhe, 1986 en Hernández *et al*, 1997:60).

Etnográfico. La etnografía o su término cognado “la observación participante” (Hamme y Atkinson, 1994), es un método de investigación que se sirve de diversas fuentes; en este estudio, al igual que el tipo exploratorio, forma parte del proceso de investigación. Una de las consideraciones más importantes de la etnografía es que guarda una estrecha semejanza con la manera cómo la gente otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana (*Ibíd.*:60). Hamme y Alkinson mencionan que el etnógrafo tiene la oportunidad de verificar su comprensión de los fenómenos estudiados y consideran que es igualmente importante señalar que la atención hacia las respectivas y prácticas de un lugar nos provee de muchas más evidencias sobre la plausibilidad de diferentes líneas de análisis que las que están disponibles para el «teórico de sillón» o incluso para el que investiga con encuestas o experimentos (*Ibíd.*:17).

Bibliográfico. En este proceso de investigación, la revisión bibliográfica no cometió solamente para constituir un marco teórico como antecedente, sino como un acompañamiento, en los casos necesarios, que ayuden también a interpretar los datos etnográficos. Hernández *et al*, apuntan que la revisión de la literatura consiste en *detectar, obtener y consultar* la *bibliografía* y otros materiales que pueden ser útiles para los propósitos del estudio, así como

en *extraer y recopilar* la información relevante y necesaria que atañe a nuestro problema de investigación [disponible en distintos tipos de documentos] (*Ibíd.*: 33).

Sistematización, análisis e interpretación. Dado que la mayor parte de la información recabada para esta investigación se da a través de la observación, las técnicas de medición se denominan no obstrusivas, en el sentido que el instrumento de medición no “estimula” el comportamiento de los sujetos (las escalas de actitud y los cuestionarios pretenden “estimular” una respuesta a cada ítem). Los métodos no obstrusivos simplemente registran algo que fue estimulado por otros factores ajenos al instrumento de medición; además, aceptan material no estructurado y pueden trabajar con grandes volúmenes de datos [material] (Hernández *et al*, *op.cit.*:60). Alguna información también se confronta con datos bibliográficos para encontrar semejanzas o diferencias.

Metodología

Martínez y Jacaranda (2012) señalan que la metodología en la investigación cualitativa debe ser flexible y adaptarse a los campos de investigación contemplados y que los reajustes metodológicos también implican reajustes teóricos, lo cual no quiere decir que cambiemos de teorías, sino que podemos ir considerando otra propuestas teóricas que nos permitan interpretar y enmarcar los hallazgos de la investigación (*Ibíd.*: 105). Estos autores nos dicen además que “existen tantas metodologías como existen diferentes objetos/sujetos de estudio. Las metodologías responden a una combinación entre el objeto/sujeto de estudio, las posturas teóricas, la orientación del investigador y el contexto de la investigación” (*Ibíd.*: 105). En este sentido, podríamos entender que cada investigación produce su propia metodología, aunque existen metodologías muy específicas para producir conocimiento. Esta propuesta de investigación se compone de aportes teóricos y metodológicos partiendo principalmente del

trabajo de campo es decir, primero se recurre a éste y posteriormente a la teoría; el trabajo de campo es el principal motor de mi estudio.

De la metodología de la antropología simbólica retomo algunos aspectos como colocar un determinado ritual observado en el marco de su campo significativo, y describir la estructura y las propiedades de ese campo (Turner, 2007: 29). Otro de los conceptos metodológicos retomados de la antropología simbólica de Turner (1978) es el de la exégesis local, pues esta metodología asume como principios básicos las ideas de que el objetivo de la investigación radica en los significados nativos (Del Moral, 2006). En palabras de Marie Odile, la antropología simbólica:

tiene como meta reconstruir la lógica interna generada por las culturas, analizando y reconstruyendo de los sistemas que se desprenden de la organización social, del control y manejo de los recursos naturales, de la praxis de la intervención humana en asuntos relacionados con en el universo sobrenatural. Presta una especial atención a las formas de organización del cosmos, a las reglas de interacción diseñadas por los hombres para normatizar óptimamente su relación con los seres del «otro mundo» y restablecer un desorden de cualquier tipo propiciado por un manejo desigual de esas mismas relaciones (Odile, 1995: 7).

Con respecto a que los sujetos de estudio son en su mayoría hablantes del náhuatl y debido a que mi comprensión de la lengua es limitada, recibí ayuda de mi compañero de maestría Reynaldo Amador, quien es originario del estado de Hidalgo y hablante de la náhuatl como lengua materna. Su ayuda ha sido muy valiosa para lograr hacer las traducciones de entrevistas, así como para traducir los discursos pronunciados en los distintos contextos

rituales y facilitar la comprensión del lector. Tanto el náhuatl que se habla en la Huasteca Potosina como en la hidalguense, pertenecen a la variante Huasteca, que además comprende a los estado de Tamaulipas y Veracruz, por lo que además de contar con el apoyo de Amador, me apoyé en el programa digital *Lengua y cultura de la Huasteca*, a cargo de Anushka van't Hooft³, así como del *Diccionario Náhuatl-Español de las Huastecas*, elaborado por el profesor Rutilio Rubio María (2008), quien es originario del municipio de Tamazunchale, San Luis Potosí. Por último, señalar que comencé abordando el tema por la observación de la peregrinación y posteriormente fui dando seguimiento a los peregrinos hasta sus comunidades de origen para conocer la forma en que se relacionan fuera del contexto ritual del santuario, pero la presentación de este trabajo se ha hecho a la inversa, es decir, primero mostramos el contexto en el que se desenvuelven los curanderos peregrinos y posteriormente la peregrinación y su análisis.

³ <http://avanthoof.net/index2.html>

Capítulo 2:

Cosmovisión nahua



En este capítulo abordaremos dos elementos cruciales, los cuales estarán presentes en la mayor parte de la presente tesis y que corresponden al tema central, me refiero al curandero y la cueva. En primera instancia diremos que el curandero está fuertemente arraigado en la cosmovisión nahua de la Huasteca Potosina, pues es un articulador central en las relaciones sociales, las cuales se ven afectadas en gran medida debido a las nociones que se tienen sobre la enfermedad y la muerte. Por otra parte, la cueva está presente como un punto de referencia en la ideología de los curanderos quienes, a través de los significados que le otorgan, la han convertido de uno de los principales medios para justificar su función social.

Retomaré de López Austin (1989) tres conceptos que nos ayudarán en el desarrollo de este capítulo: ideología, sistemas ideológicos y cosmovisión. Primero nos dice que la ideología está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias; se presenta como un conjunto sistematizado en el que sus elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura; a su vez, las representaciones, ideas y creencias están condicionadas socialmente, en última instancia, por las relaciones de producción y a través de la actualización de éstas [representaciones, ideas y creencias], se tiende a la satisfacción de las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social (López Austin, 1989: 16-17). Además, La ideología tiene la importante función social de legitimar y justificar el orden establecido (Broda, 1991: 462). Retomando a Miriam Limoeiro, López Austin distingue dos planos de la ideología: el abstracto, que comprende sistemas articulados de ideas; y el plano de actualización de esas ideas y de su institucionalización (*Ibíd.*: 17).

Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo (*Ibíd.*: 20). En términos de este mismo

autor, un sistema ideológico se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos (religioso, moral, estético, político, mágico, etcétera) delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo; estos elementos pueden ser naturales, sociales, reales, imaginarios o mixtos. Los elementos que pueden ayudarnos a la comprensión de la cosmovisión nahua de los pueblos de la Huasteca potosina, en algunos casos son únicamente fragmentos de antiguas narraciones que la memoria colectiva retiene cada vez menos o de prácticas que en forma creciente incorporan elementos de otras tradiciones. Sin embargo, es posible interpretar algunos principios básicos que la conforman para permitirnos entender cómo este grupo social aprehende el universo.

Aspectos generales

Los nahuas habitan en la parte Sur de la Huasteca del estado de San Luis Potosí, de acuerdo con la división territorial que se hace de esta región en Norte, Centro y Sur. Ocupan los municipios de Xilitla, Coxcatlán, Axtla de Terrazas, Matlapa, Tampacán, San Martín Chalchicuauhtla y Tamazunchale; mientras que en los municipios de la parte Centro se concentra la mayor parte de la población tének y al Norte sólo en algunos municipios. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del 2010, del 100 por ciento de los hablantes de lengua indígena en el país, San Luis Potosí ocupa el noveno lugar con un porcentaje del 3.7 de hablantes de los cuales, 141 326 son nahuas y 99 464 son tének.

El porcentaje de población de 3 años y más que habla lengua indígena y reside en localidades rurales supera las tres cuartas partes en San Luis Potosí (INEGI, 2012:6). Siguiendo esta estadística y considerando las observaciones en campo, el mayor porcentaje de población nahua, habita en la zona rural y gran parte de esta población, en condiciones de pobreza. Muchas veces, se cree que hablar de la Huasteca Potosina es hacer mención de sus grandes

ríos, bosques, selvas, sótanos, cuevas y todo aquello que contenga un destino natural de esparcimiento sumando a lo que se denomina “su gran riqueza cultural”; sin embargo, en la vida cotidiana, su población se enfrenta a diversas situaciones debido a los acelerados cambios del mundo. Parte de estos eventos, son las prácticas rituales que algunas comunidades continúan realizando, en las que intervienen conocimientos ancestrales y la integración de elementos externos, como en el caso de las prácticas médicas, las cuales van más allá de buscar la restauración de la salud del individuo, sino que además, pretenden el bienestar colectivo.

Los nahuas, como otros pueblos indígenas de México, no portan un traje específico o lo que puede llamarse una “vestimenta tradicional”, que los identifique como etnia; sin embargo es común que las mujeres utilicen vestidos y faldas con motivos florales como parte de su vestimenta cotidiana, predominan los huaraches de plástico en color negro para las mujeres, mientras que los hombres utilizan huaraches de cuero con suelo de llanta y visten pantalones de mezclilla, playeras, camisas y sólo algunos utilizan ropa de manta, aunque todo depende de las posibilidades económicas de cada uno. En gran parte de las localidades nahuas observadas, la agricultura aún sigue siendo fundamental en el sustento de las familias, si bien los hombres jóvenes se desplazan temporalmente para trabajar en otras ciudades como en el Norte del país, el Distrito Federal y en menor medida a los Estados Unidos y Canadá, generalmente hay alguien de cada familia que trabaja la tierra (padres, abuelos, hermanos, cuñados, etcétera).

Los principales cultivos son el maíz, el frijol, la calabaza, el camote, la yuca, las ciruelas, el chicozapote y otras plantas que han adaptado al cultivo como la naranja, la papaya, el plátano, el cacahuete, el mango, entre otras y el lichi de reciente adquisición. El café, introducido durante la primera mitad del siglo XIX (Stresser Pean, 2008:24), ha sido de gran impacto en

las laderas de la Sierra Madre y de los montes circunvecinos, así como recientemente lo está siendo el cultivo de la vainilla, financiado principalmente por instituciones gubernamentales. Continúa dominando el sistema tradicional de cultivo de tumba, roza y quema en milpas de temporal que por lo regular dan a hasta dos cosechas al año, aunque actualmente, el campo se ha visto afectado por los cambios climáticos siendo ya no tan previsible la sequía y la lluvia, afectando los tiempos de siembra y cosecha, de lo cual, los agricultores están muy conscientes. Dada la importancia de la agricultura en la mayoría de las comunidades nahuas, es común la participación de la población en rituales asociados a la fertilidad de la tierra, los cuales condensan diversos significados que nos ayudan a entender la complejidad de su cosmovisión.

Sistema de categorías

López Austin (1989) señala que en la cosmovisión nahua destaca [...] una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios (López Austin, *op. cit.*: 59). Esta oposición dual de contrarios puede entenderse como un sistema de categorías que nos ayuda como una “herramienta de trabajo indispensable y de la que se puede medir su grado de aplicación en el contexto mesoamericano” (Galiniér, 2009: 140). Galiniér explica que en el campo deberían ser revisadas estas diferentes clases de predicados, aplicables a los objetos del mundo: cantidad, cualidad, relación, lugar tiempo, situación, posesión, acción, pasión y sustancia, todas ellas retomadas de la lógica aristotélica.

En la tradición nahua de la Huasteca potosina, los creadores de todo cuanto rodea al hombre, de sí mismo, y de lo que le precedió, son *Ueynana* (“Gran Abuela” o) y *Ueytata* (“Gran Abuelo”), a quienes se les considera “los padres de todos” Abuela/abuelo, madre/padre,

mujer/hombre, forman parte sus principios clasificatorios. López Austin (1989) menciona que los dioses aparecen frecuentemente representados por parejas de cónyuges, como una proyección de una concepción cósmica dual (*Ibíd.*: 61); Galinier (2009) apunta que los Padres y las Madres son la pareja primordial presentes en todas las sociedades indias actuales, y que por lo general son identificables a una pareja astral Sol/Luna, Cristo/Virgen de Guadalupe, o bien Dios/ Diabolo, etcétera (*Ibíd.*: 140). *Ueynana* y *Ueytata* además de ser los dadores de la vida, son quienes deciden las virtudes, dones, carencias y todo aquello que construye (o destruye) a la humanidad.

Según la cosmovisión nahua, la superficie de la tierra está segmentada en cuatro partes cuyo punto de partido y de retorno es un centro llamado Xomokonko. Cada uno de sus vértices apunta hacia un punto cardinal (Norte, Sur, Este, Oeste), estos rumbos en conjunto son llamados en náhuatl: *nauī ajakatl kanali*, que puede traducirse como “los vientos de los cuatro lados”. El Norte es *Miktlampa*: “la región del muerto (*miktok*)”; el Sur: *Siuatlampa*: la región de la mujer (*siuatl*); el Este es *Tlauistlampa*: “la región del alba (*tlauiskalpa*) o de la luz (*tlauili*)”; y el Oeste es *Uitstlampa*: “la región del colibrí (*uitsitsili*)” o “la región del puntiagudo (*uitstik*), probablemente haciendo alusión al pico del colibrí. En cada de estas direcciones habita una pareja de ancianos que custodian dicha región, a estas entidades se les llama *teyonanamej* y *teyotatamej*, es decir, las “abuelas gobernantes” y los “abuelos gobernantes”, en los que al igual que los padres primordiales (*Ueynana* y *Ueytata*), observamos una división dual complementaria entre lo femenino y lo masculino. Estos abuelos son los encargados de controlar los aires provenientes de cada uno de sus rumbos, por lo que también reciben los nombres de *ajakatlnana* (“abuela del viento”) y *ajakatltata* (“abuelo del viento”).

Además de controlar los aires, los abuelos del viento intervienen en otros fenómenos meteorológicos como la lluvia, el granizo, la neblina, los truenos y los relámpagos. De esta forma, tienen influencia sobre todos los mantos acuíferos que existen sobre la superficie terrestre y bajo ésta; los contenedores de estos mantos acuíferos, los cerros, son considerados contenedores no sólo de agua sino también de grandes riquezas agrícolas inagotables, animales, piedras y metales preciosos y plantas medicinales; una interpretación semejante a la que López Austin (1994) hace del Tlalocan al cual se refiere como una montaña hueca, llena de frutos, riquezas agrícolas, animales, minerales y corrientes de agua, la cual además, es un lugar de muerte, morada de los dioses y poseedor de cuevas como principales puntos de comunicación entre el plano terrenal y otros planos. Estos sitios en la Huasteca son custodiados por los *tepas*, seres considerados los antepasados de los nahuas que tenían el don de la curación.

No existe una diferencia clara entre los *tepas* y los *teyonanamej* y los *teyotatamej*, es probable que se trate del mismo tipo de entidades pues poseen características similares. Ambos intervienen en los mismos fenómenos meteorológicos, producen enfermedades y curan a la vez; hay femeninos y masculinos, tienen las mismas características físicas y presentan el mismo comportamiento. Tanto los *tepas* como los abuelos del viento son llamados también “abuelitos” y son descritos como ancianos que usan vestimenta blanca, es posible esta concepción del color blanco sea debido a que anteriormente los nahuas usaban ropa de manta de este color, práctica que ha entrado en desuso. Algunas personas mencionan que visten de blanco “como los ángeles”, más en relación a una visión cristiana. Los antiguos dioses de la tierra de los tzotziles de Larraínzar, Chiapas, se identifican hoy en día con los santos católicos (San Miguel, San Antonio, San Juan, etcétera). A éstos se les rinde culto en lugares sagrados

en los cerros, las cuevas y las fuentes, junto con otra clase de seres llamados “ángeles” que controlan al viento y la lluvia (Broda, *Op. cit.*: 470).

Respecto al término *tepa* no he encontrado una traducción literal, pero es probable que se derive de la palabra *tepajtijketl* (“curandero”), considerando que son ancestros de los curanderos. Al igual que los humanos, los *tepas* tienen emociones ya sea de alegría o de furia. Con la alegría de estos seres llega la abundancia de agua y por lo tanto, la fertilidad de la naturaleza que alimenta y ayuda a los hombres; y por el contrario, su furia se presenta devastadora con las sequías o con las tormentas que traen rayos para matar a los hombres, inundaciones y fuertes vientos que destruyen todo a su paso. Cuando las lluvias son pasivas, dicen que es porque los *tepas* están contentos, pero como también son juguetones, como niños, pueden dejar caer mucha agua; además, los *tepas* no sólo controlan los fenómenos climáticos, también influyen en la salud, la enfermedad y la muerte.

Broda (1991), de acuerdo con material etnográfico recogido en diferentes partes de México, Guatemala y El Salvador, describe a entes con características similares a los *tepas*, por ejemplo, entre los nahuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, Veracruz, en el interior de los cerros (*tépetl*) viven unos seres de color azul llamados *tipeyolohtli*, “corazón del cerro”, a los que también se les llama *tlatsimihkeh*, “tronadores”, es decir, “rayos”. Es decir, los *tipeyolohtli* no son otros que los *tlaloque* mexica, los pequeños servidores de Tláloc y diosesillos de los cerros (*Ibid.*: 470). Esta misma autora señala además que estos aspectos de los *tlaloque* como dioses de los cerros que viven en cuevas al interior de la tierra, conectan la naturaleza de dios con el antiguo culto mesoamericano de la tierra. Existen los *tzultacab* de los kekchi y otros grupos del altiplano central guatemalteco. *Tzultacab* significa “Cerro-Llano” o “Cerro-Valle” y es un término poético para la superficie de la tierra. Los *tzultacab* son dioses

de la tierra, del rayo y del trueno que mandan la lluvia. El trueno se produce cuando un *tzultacab* habla con otro, mientras que el rayo es el efecto del corte de sus hachas de piedra¹ [...]. Viven en las fuentes y los ríos, pero ante todo son los dueños de los cerros específicos con quienes se identifican y en el interior de los cuales viven (471).

Los *tepas* de la Huasteca potosina también son muy parecidos a unos entes extrahumanos del municipio de Naupan en el estado de Puebla. Los nahuas serranos de este lugar, creen que estos entes muestran una conducta “muy similar a la de los hombres, pues pueden manifestar estados de alegría, de cólera, de envidia” (Masferrer *et al* 2003: 47). En ocasiones, estos seres pueden llegar a satisfacer sus necesidades sin el consentimiento de los hombres y pueden ocasionarles daños físicos y espirituales si no son correctamente recompensados. “Esta similitud en el carácter de estos entes es entendible, pues muchos de éstos fueron también hombres en otro tiempo y originarios del mismo lugar” (*Ibíd.*: 47). Por su parte los *tepas*, antepasados de los curanderos, deben ser controlados por éstos a través de acciones rituales en donde se les ofrenda música, comida y bebida, entre otras cosas, para mantenerlos entretenidos y quietos y que no “jueguen demasiado”, pues aun cuando los abuelitos son vistos con apariencia vieja, su carácter los hace ver como niños. Urquijo (2012) señala que el ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales (*Ibíd.*: 4). Siempre hay que ofrendar a los *tepas* para ser recompensados con sus dones. “Cuando vienen las tormentas, a ellos se les encuentra con palma bendita y con

1 Objetos similares a los utilizados por los curanderos nahuas, a los que llaman “hacha de trueno”.

incensarios para calmarlos”, dice don Miguel de la comunidad de Coatzontitla quien es danzante y quien por años ha sido partícipe de la vida ritual de su comunidad. Joven-viejo es otra clasificación que proporciona la descripción de los *tepas*; por una parte son de apariencia anciana, pero su comportamiento es como de niños y en relación a la influencia que los *tepas* tienen sobre el clima, aparece la oposición lluvia-sequía como producto de sus acciones y de las de los hombres, la cual es derivada de sus estados de tristeza y alegría.

Tanto los abuelos del viento o abuelos gobernantes como los *tepas* presentan una constante movilidad; los primeros habitan principalmente un plano celestial, pero viajan constantemente al llevar los aires por toda la tierra y en el ir y venir al *tlajco atl* “centro de agua” que es Xomokonko. Por su parte los *tepas* habitan bajo la superficie de la tierra, es decir, en el inframundo, pero al igual que los *teyonanamej* y *teyotatamej* presentan un movimiento constante bajo y sobre la superficie terrestre a través de las corrientes de agua, y al cielo por medio de la evaporación del líquido para después volver a caer en forma de lluvia para volver al inframundo. Así encontramos las oposiciones arriba-abajo, entre el cielo y el inframundo.

Los nahuas, aún los mayores no conocen la etimología de la palabra *tepa*, sólo mencionan que *tepa* es el “rayo” o el “trueno”, el “abuelito”, “el de antes”; es probable es que el término *tepa* derive de *tepajtijketl*, pues los *tepas* al igual que los curanderos, poseen las capacidades de producir y resarcir las enfermedades; además, estos seres tienen la dualidad de producir el bien y el mal y como ya mencioné anteriormente, los *tepas* son los antepasados de los curanderos ya que también tenían el don de la curación. Sin embargo, existe también la posibilidad de que *tepa* provenga de *tepetl* (“cerro”), pues entre los pipiles de El Salvador, unos pequeños seres – dueños de los cerros y de la lluvia- se llamaban *tepehua* (“los dueños de los cerros”) y tenían una estrecha relación con la agricultura. Según un mito, los *tepehua* robaron el maíz del

interior de un cerro, el cual fue partido por el más pequeño de ellos, Chijchin (Schultze-Jena 1935, en Broda 1991: 471).

La morada por excelencia de los *tepas* es Xomokonko, sitio que es considerado el centro del mundo y un centro de agua. De este *tlajco atl* (“centro de agua”) emana agua que irriga parte importante de la Huasteca, corrientes que viajan de Norte a Sur, y estas aguas mientras permanecen en el interior de las cuevas, son consideradas con propiedades curativas, por lo que tienen gran demanda entre los curanderos de la región, pero al salir a la superficie y distribuirse a pozos, ríos, arroyos, entre otros, pueden ser causa de enfermedades o de catástrofes. Hasta este punto encontramos otras dos clasificaciones que se oponen, por una parte tenemos el afuera/adentro de las cuevas, lo cual determina para este caso la propiedad del agua, es decir, adentro cura/afuera enferma, la oposición salud/enfermedad.

Xomokonko está dotado de importantes significaciones de la cosmovisión nahua; en este sitio, se representan diversos aspectos sociales y culturales de esta etnia y así como encontramos categorías duales que se oponen y se complementan en la narrativa etiológica, también aparecen condensadas en un espacio tan importante como lo es Xomokonko. De forma sintética, parte del sistema de categorías de la cosmovisión nahua, es el siguiente:

Hombre	Mujer
Joven	Viejo
Lluvia	Sequía
Tristeza	Alegría
Arriba	Abajo
Cielo	Inframundo
Adentro	Afuera
Salud	Enfermedad

Las cuevas

Definir exactamente qué es Xomokonko posee cierto grado de complejidad pues los datos recabados en capo son confusos, por lo que trataremos de explicarlos e interpretarlos con la mayor claridad posible. Como ya mencionamos en el capítulo anterior, el término Xomokonko hace referencia a un contenedor de agua y de conocimiento, pero geográficamente es difícil caracterizar a este sitio pues cuando se les pregunta a los curanderos nahuas qué es Xomokonko responden que es la cueva que está en Huichihuayán, a la que van pedir. Al cuestionarlos a si se refieren a la cueva de arriba o a la de abajo, ellos responden que “es lo mismo”, que las dos sirven para lo mismo, pero que la de arriba es la de *Ueytata* y *Ueynana* y que es más peligrosa que la de abajo, lo que nos hace entender claramente que existe una diferencia significativa entre ambas cavidades. También cabe la posibilidad de que con este término se refieran en realidad al cerro, pues es dentro de éste que el agua está contenida y es a su interior al que se accede a través de las cuevas; sin embargo en el discurso de los curanderos no existen referencias del lugar como un cerro.

En un intento por tratar de definir a Xomokonko, puedo decir que es un espacio físico y simbólico, representado principalmente por dos cuevas posicionadas arriba/abajo en la montaña y está dotado de características que pueden ser observadas en la sociedad nahua. Más allá de las características físicas y sociales que le son otorgadas, representa el ideal de hábitat para los nahuas: permanece la familia encabezada por los viejos y los hijos se mantienen unidos, posee abundancia de recursos, agua principalmente, alimentos, animales, etcétera, y sobre todo, se mantienen las normas de respeto y temor. Si bien la mayor parte de la actividad ritual se concentra en la cueva de abajo durante la peregrinación del 21 de marzo, las evidencias materiales demuestran que la de arriba también es muy concurrida. No considero

oportuno tratar de jerarquizar el nivel de importancia de las dos cuevas, considero que es una cuestión de complementariedad al igual que los atributos de este lugar. Y el arribo a ambas no puede realizarse sin la previa preparación del cuerpo por medio de una ceremonia en la entrada al sitio.

Antiguos relatos, que sólo algunos conocen, cuentan que los primeros nahuas surgieron de la entraña de la tierra, a través de una cavidad en lo alto de la montaña. *Ueynana* y *Ueytata*, los padres fundadores o padres primordiales, dieron aliento a estos primeros hombres para que comenzaran a poblar el mundo ahora conocido; estos abuelos abrieron las puertas de Xomokonko para que salieran sus hijos con la promesa de que siempre regresarían a visitarlos y en reciprocidad, los padres ayudarían a sus hijos. Las cuevas de Xomokonko son el lugar donde habitan los padres, de donde nacieron los hombres y a donde vuelven cuando mueren; un significado muy parecido al que los huicholes le otorgan a dos cuevas sagradas en el altiplano potosino -*Peritek+a* y *Takutsi*-, “de donde todo sale y a donde todo regresa” (Gutiérrez, 2002: 200).

Además de los nombres de “la cueva de abajo” y “la cueva de arriba”, debido a su posicionamiento en la montaña, ambas cuevas reciben otros nombres. A la de abajo también la llaman reciben otros nombres, principalmente la de abajo, que cuenta con los siguientes: *Teyokali*, “casa de los gobernantes”, nombre que recibe por ser la morada de los *tepas*, entidades que gobiernan el agua; también recibe el nombre de *Yolojtle* que puede traducirse como “lugar del corazón”, debido a una gran estalagmita situada en la cámara principal, la cual es utilizada como altar primordial, en la cual observan una forma de corazón. Heyden señala que desde la época prehispánica, las estalactitas y estalagmitas se usaban como altares por su similitud a un altar construido (*Ibíd.*: 505). Esta misma autora menciona que Marion

Oettinger (1980), presencié ritos en una cueva del estado de Guerrero en los que se ofrendaba a las estalagmitas y estalactitas, pues se cree que en el piso de la cueva se encuentra el maíz primigenio por el agua que cotea (*Ibíd.*: 506).

La cueva de arriba es la cueva de *Ueynana* y *Ueytata*, a la que también le dan el nombre de “cueva de las siete mesas” o “cueva de los siete altares”. Algunos dicen que es debido a las formaciones rocosas –estalactitas-, los cuales representan a los abuelos y a sus hijos, estos últimos considerados los hermanos de los curanderos, pero no obtuve más información al respecto. En el interior de esta cueva hay una poza que en temporadas de lluvia se llena de agua, mientras que en tiempo seco, sólo recibe el vital líquido por pequeñas filtraciones; existe la creencia de que las mujeres que tienen problemas de infertilidad o que desean un embarazo, pueden consumirla para lograr la concepción.



Imagen 1. Entrada a la cueva de abajo



Imagen 2. Entrada a la cueva de arriba

Para comprender más ampliamente el uso que se les da a las cuevas, es necesario explicar qué es un curandero, cuáles son los atributos que se le otorgan y cuáles los discursos que se

construyen en torno a éste, así como las ambigüedades que se presentan en el curandero/brujo, pero primero debemos abordar el tema de la enfermedad.

El proceso salud-enfermedad

Cuando un individuo goza de buena salud, come, bebe y duerme bien, puede desempeñar sus actividades cotidianas con alegría y optimismo y basta con un descanso diario y dormir bien para recobrar fuerzas para la rutina del día siguiente. Todavía existe la creencia de que alguien con buena salud es la persona de apariencia robusta, pero esta idea ha ido cambiando debido a las pláticas que se dan en los centros de salud, en las que informan sobre la obesidad y las enfermedades ocasionadas por esta. Sin embargo, sobre todo para los hombres, aquella mujer considerada muy delgada, no es del gusto popular, pero si una mujer es más robusta que su pareja, dicen que ella le está robando a energía a él y que por eso la mujer está “muy repuestita”. Cuando un individuo no es poseedor de buena salud, dicen que “se le fue la fuerza”; no tiene ganas de ejecutar ninguna actividad y el trabajo que realiza, o lo hace mal o muy lentamente.

Para entender el proceso salud-enfermedad, debemos comprender la noción de cuerpo. Los nahuas se refieren al cuerpo como *notlakayo*, término que se compone del posesivo *no*: “mi” y de *tlakayotl*: “cuerpo”; se le antepone el posesivo pues siempre se usa en este sentido: “mi cuerpo”. Al señalar que es “mi cuerpo”, es decir, que me pertenece, significa que el pensamiento y el sentir están, si no de forma independiente al cuerpo, sí con una voluntad aparte. El *notlakayo* está compuesto, en términos de los curanderos, por tres espíritus: la carne (*nakayo*), lo que te hace pensar y actuar de día, y el que descansa por las noches. En este sentido, la enfermedad tiene tres formas de afectar a un individuo. La primera de ellas es a la carne, en la parte externa; la segunda es al interior del cuerpo –huesos y órganos-; y la tercera

es la afección del alma (*tonale*). En general, el término náhuatl para llamar a la enfermedad que afecta al cuerpo de forma superficial o interna, es *kokoxkayotl*, pero existe otro término con el que también se refieren a la enfermedad, principalmente cuando consideran que es el alma la que se ve afectada, este es el de *kokolistli*. Tanto *kokoxkayotl* como *kokolistli* provienen de *kokolialistli*: “envidia”. En este sentido, si bien se tiene el conocimiento de que la enfermedad es inherente al organismo, no lo es así lo que la causa, pues casi siempre esta tiene que ver con el mandato de alguien que “nos tiene envidia”. Las causas y la concepción de la enfermedad tienen que ver con la integridad del individuo, la cual es vulnerable a sufrir diversos padecimientos, ya sea por la afectación de una parte vital, la pérdida del espíritu o la intrusión de un objeto ajeno al cuerpo humano.

La persona que envidia se sirve de un brujo o *nechihua* -del cual hablaremos más ampliamente en el siguiente apartado- para enfermar al otro, pero también se puede contraer la enfermedad mediante el encuentro o por la voluntad de seres no humanos como las entidades que habitan en el agua y en el viento, en cuevas, montes, cerros y en general, en lugares despoblados. Además de las enfermedades que afectan al cuerpo, están aquellos males que afectan la vida cotidiana de un individuo como el infortunio en la cosecha, en el trabajo, en las relaciones de pareja o en la pérdida de pertenencias. Generalmente el móvil de estas acciones es la envidia. A este tipo de padecimientos junto con la enfermedad, se les llama *amo kuali*, entendido como todo aquello que es producto de la voluntad de una persona que obra con la intención de perjudicar o de una entidad que no fue ofrendada adecuadamente o con la que se encontró accidentalmente.

La noción de mal *amokuali*, lo que “no es bueno”, está presente en la vida cotidiana de los nahuas de la Huasteca Potosina; es a partir de esta noción que se puede entender parte del

entramado social no sólo de los nahuas sino también de sus vecinos los tének pues comparten, entre otras características, arraigadas creencias, prácticas y conocimientos en torno a los males (*amo kualmej*, pl. de *amokuali*) y a la forma de combatirlos. De Pury (1997), en una vasta obra acerca de la lengua náhuatl de varios estados de la República Mexicana, principalmente en la Sierra Norte de Puebla, considera que por el hecho de que la expresión *amo kuali*, para designar al Diablo, aparezca en la obra de los franciscanos, esta autora cuestiona si tomaron prestada esta expresión de la lengua náhuatl o si la crearon para introducir entre los nahuas un concepto que les era ajeno, el de “Diablo”; en este sentido, se inclina por la segunda respuesta, basándose principalmente en la forma que adoptan las expresiones negativas en el diccionario de Molina.

En el caso del náhuatl de la Huasteca Potosina, mi primer acercamiento al término *kuali*, fue el relacionado a los alimentos, *kuali* refiere a algo que se puede comer, algo que está “bueno” para comer. Aún si el *amokuali* es un término introducido por los franciscanos al náhuatl para hacer referencia al Diablo, es evidente que su uso en la actualidad continúa siendo de gran importancia; con esta expresión, los nahuas de la Huasteca refieren no sólo aquello que no es comestible sino también al hombre o a la mujer que no gusta, que “no está buena (o) para mí”. Pero la función principal es la que refiere a los males producidos por el brujo o *nechihua* y por las entidades no humanas. La relación dicotómica existente tanto en el *tepajtijketl/nechihua* como en las entidades del agua, del viento, de la tierra, producen los males en el individuo. Los nahuas se consideran parte de la misma naturaleza pues tienen en común el mismo origen, todo nació de *Ueytata* y *Ueynana*; la vida es cíclica y cada ser vive su ciclo y retorna al mismo lugar: Xomokonko. Tanto el curandero, en su dicotomía curandero/brujo, como las entidades no humanas, pueden ser benéficos o perjudiciales.

Cuando una persona tiene la sospecha de que ha sido víctima de un mal, acude al curandero. Llegar a este punto, en algunas ocasiones significa que el paciente ya recibió atención de un médico alópata, no siempre el curandero es la primera elección; sin embargo, pocas veces los centros de salud se presentan como la opción más efectiva, en parte debido a que en estos se atienden principalmente los síntomas y no las causas, para las que parcamente se receta el paracetamol. Es común que en los centros de salud, entre otras cosas, se haga hincapié en que no se debe acudir con los curanderos, hueseros, yerberos o con cualquier otra persona dedicada a la curación; quienes tienen un poco más de cabida en los centros de salud son las parteras. En algunas localidades, hay parteras que colaboran con las enfermeras de las clínicas; sin embargo, el trabajo que realizan es más de tipo asistencial y, en muchas ocasiones, mencionan que realizan las funciones que le corresponden al personal del centro salud como tomar la presión, hacer listas de pacientes, llevar el control de las embarazadas, entre otros, pero no propiamente la atención del embarazo, el parto y el puerperio. Sólo fuera de la clínica atienden el embarazo y en ocasiones el puerperio, ya que no se les permite asistir los partos, debido a las políticas públicas de salud que se implementaron en los últimos años para combatir la muerte materna y del recién nacido.

Debido a que los individuos forma parte integral con la naturaleza, se le debe ofrendar oportuna y adecuadamente a ésta, ya que de ello dependerá que la intervención del curandero se oportuna, aunque hay relatos de curanderos en los que no siempre salen victoriosos, debido a que la curación depende de varios factores, por ejemplo: atender a tiempo al paciente, es decir, antes de que el mal esté muy avanzado, mediante un proceso efectivo de curación, pero, sobre todo, debido a la relación que han mantenido con los ancestros, tanto el enfermo como el curandero. Parte fundamental de dicha relación es la retribución otorgada al antepasado por los

bienes recibidos y para la protección, precisamente, de cualquier tipo de mal. En general, es complejo determinar en qué consiste el poder de la producción del mal y de la curación ya que tenemos, por una parte, la dualidad en el mismo ser que es capaz de enfermar y curar y esa misma dualidad es entendida en aquellos seres a los que se les pide, ofrenda y agradece por la salud o enfermedad. Para entender más ampliamente esta ambigüedad, indagemos acerca del curandero.

¿Qué es ser curandero?

La idea latente de que constantemente se puede ser atacado por algún mal (*amokuali*) y la alta demanda de los servicios de una persona que logre combatirlos, ha provocado que cada vez sea mayor el número de curanderos, ya sea para restaurar la salud o para resarcir otros tipos de males. El temor a ser afectado es producido, generalmente, porque existe la idea de que fácilmente un individuo puede ser “mal visto” por otro; con ser mal visto se refiere a que una persona es envidiada, ya sea porque tiene una buena casa (de block y concreto), una milpa próspera, cosechas abundantes, entre otras. Un individuo que envidia a otro, puede contratar los servicios de un tercero para ocasionarle algún tipo de daño que afecte la parte deseada; por ejemplo, si se envidia una milpa próspera, se producirá alguna plaga, una inundación, robo de la cosecha o que ésta no se logre por otro motivo. Si es una casa, esta puede comenzar a deteriorarse sin motivo aparente; si se envidia un matrimonio, se solicitará un trabajo para que se acabe la relación, etcétera. El término que se utiliza para designar a aquella persona que por voluntad propia o por mandato de un tercero, produce este tipo de males, es el *nechihua*.

El *nechihua* es un término que literalmente puede traducirse como “me hace”, aludiendo a la persona que realiza el acto de maldecir y producir una enfermedad u otro tipo de mal; por lo tanto, es utilizado como “el que nos maldice”. La forma más común de referirse al *nechihua* es

la de brujo. Aun cuando se cree que en la Huasteca potosina es común que haya brujos, la realidad es que es difícil encontrarse con alguien que acepte dicho título, personalmente no he conocido a alguien que se asuma como tal; sin embargo, es la sociedad la que los identifica, ser brujo es lo que comúnmente se dice “un secreto a voces”, es decir, algo que se quiere guardar para sí, pero de lo que todos tienen conocimiento. Generalmente el brujo o *nechihua* es la misma persona que posee el don de restaurar la salud y combatir el mal, es decir, el *tepajtiketl*. Ante esta situación, es comprensible que quien se dedique a tanto a la producción del mal como del bien, niegue lo primero pues mal visto ante los ojos de los demás aunque digan en voz baja: “yo le hago todo tipo de trabajos”.

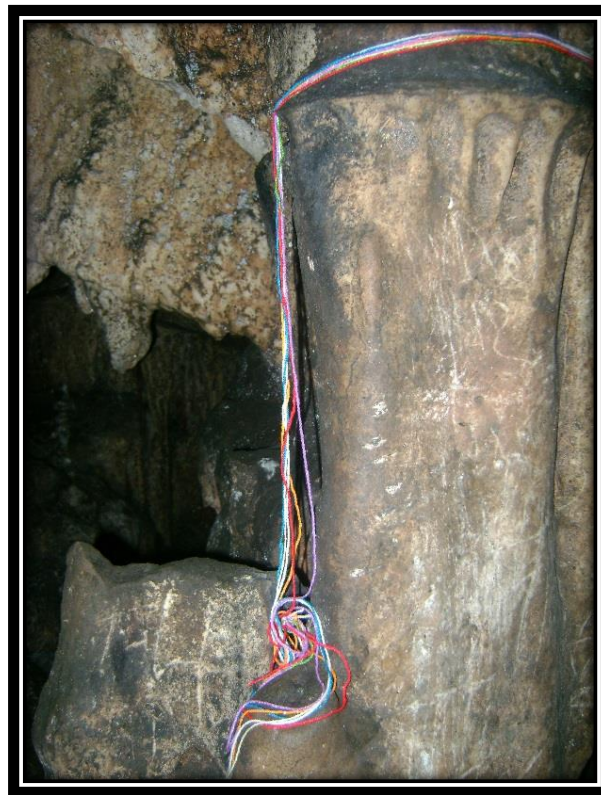


Imagen 3. Atar el destino. A través de actos rituales se busca atar el destino de otros para controlarlo a voluntad propia, una práctica común entre los considerados brujos.

El brujo o *nechihua* siempre es “el otro”, por ejemplo, entre los nahuas se dice que los verdaderos brujos son los *téenek*, “a esos sí hay que tenerles miedo” y entre los *téenek* se dice que los verdaderos brujos son los *mexicanos* [nahuas]; el otro puede ser el curandero vecino, el de la otra comunidad, el de la otra organización, el que “me tiene envidia”, pero nunca es el entrevistado. Ante esta ambigüedad de significados para el término curandero y de acuerdo a políticas públicas internacionales que también adoptó el gobierno mexicano, entre finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, se introdujo el término “médicos tradicionales” para designar a los curanderos indígenas, lo cual quedó sustentado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, en Países Independientes. En este sentido, el curandero que se dedica a restaurar la salud por medio de sus conocimientos ancestrales, es llamado médico tradicional, lo cual también fue utilizado políticamente para ser beneficiado con programas gubernamentales. Pero en las comunidades nahuas, el médico tradicional sigue siendo el mismo curandero que posee la dualidad de producir y resarcir los males y las enfermedades.

Tepajtjketl y *nechihua* son categorías producto de una construcción social y del mismo discurso del individuo al que se le designa como tal. Considero que hablar de *tepahtjketl* y *nechihua* es entender dos formas de ser y de hacer, contenidas en una misma persona, de las cuales, su uso dependerá de la función que realicen. El *tepahtjketl* es el encargado de restaurar la salud y combatir el *amokuali* a través de un don que le fue heredado por sus antepasados; este don también le permite comunicarse con ellos y con las divinidades, pues posee además el don de la palabra. El curandero, al igual que los *tepas*, los abuelos del viento y los padres primordiales, son ambiguos; poseen cualidades opuestas y pueden transitar entre lo bueno y lo

malo. Una de las herramientas principales de las que se sirve tanto el *tepajtijketl* como el *nechihua*, es el nahual.

Existen dos formas de concebir al nahual. La primera es que es una persona – *tepajtijketl/nechihua*–que tiene la capacidad de convertirse en un animal, ya sea físicamente o a través de la consciencia;este animal puede ser: un perro, un guajolote, un murciélago o pájaros como tecolotes, águilas o zopilotes. La segunda forma es que son entidades sobrenaturales, espíritus malignos o malos aires, hay quienes aseguran que son el diablo o la misma muerte, pero en lo que coinciden es que estas entidades encarnan en animales. Las representaciones del nahual, generalmente son imágenes distorsionadas de las reales o que presentan comportamientos distintos a los de un animal común; por ejemplo, son más grandes de lo normal –un perro del tamaño de un burro-, poseen más o menos extremidades –tres patas si el animal es de dos, tres patas si el animal es de cuatro-, más de una cabeza, ojos de fuego, entre otros.

¿Cómo sucede la conversión del curandero o brujo en nahual? Sucede por dos formas. Una de ellas es cuando el curandero toma físicamente la forma de un animal debido a sus poderes y a voluntad sucede el cambio, su apariencia de humano se transforma en la de un animal al cual se elige de acuerdo a los fines que se tengan. La otra, es controlando psíquicamente a un animal para lo cual no tiene que desaparecer su forma humana y a distancia ordena sus deseos. No existe una explicación clara de cómo sucede físicamente la posesión de un animal por un ente sobrenatural, sólo mencionan que si alguna entidad necesita alimentarse de un humano, se introducirá en el cuerpo de un animal para lograr el contacto físico con la persona y una vez logrado su fin, abandonará a dicho animal. Tampoco existe una exégesis de cómo sucede la

metamorfosis de hombre a animal porque nadie ha visto una transformación de esta magnitud, pero aseguran que sucede por arte de magia.

Se dice que la principal función del nahual al servicio del curandero, es la de ser espía. Constantemente el *nechihua/tepajtijketl* tiene la necesidad de recurrir al nahual para vigilar ya sea a sus colegas, a mujeres deseadas o simplemente a alguien de quien desea obtener algún tipo de información para sí mismos o por mandato de otros. El esposo de una curandera (fallecido a finales de 2013), me contó el siguiente relato:

Mi abuelo, que era curandero, tenía poca gente a la cual atendía y el abuelo de mi esposa quien también era curandero, él sí tenía más gente. A pesar de que mi abuelo era reconocido y certificado, el abuelo de la señora quería todo para él y hacía trabajos para tener más gente, por eso mi abuelo tenía poca gente. Un día rezó una oración que él sabía para atrapar a los nahuales y cuando terminó de rezar cayó una paloma negra, de esas que se pegan en las paredes cuando va a llover, y por eso creyó que era un nahual.

El curandero con poderes nahuálicos más importante de la Huasteca Potosina, es sin duda Beto Ramón, del que se cuenta el siguiente relato:

Dicen que Beto Ramón era nahual porque un día voló para salvar a sus hijos. Un día, iba a México en el carro con sus hijos, ya hace mucho tiempo y luego allá, donde hay un barranco muy feo por la carretera a Tamazunchale, que se voltea y que se va por el barranco. Pero ¿qué cree? Que a ninguno les pasó nada y eso que se cayeron hasta abajo. Y, ¿sabe por qué fue? Porque Beto Ramón era nahual y cuando se cayeron por el barranco, él se convirtió en águila y salvó a sus hijos, se los llevó volando. Ningún rasguño tuvieron y eso que se cayeron hasta abajo.

Pero el curandero es más que un ser rodeado de un halo místico, algunos son considerados importantes integrantes dentro de su comunidad. A estos individuos, al igual que a los ancianos, también se les mantiene en un estado de respeto, sin embargo, considero que en algunos casos, este respeto puede ser más un estado de temor debido a que existe el recelo de

que puedan ser víctimas de algún daño. Trataré de ejemplificarlo. Cuando ejecutamos el proyecto financiado por la Semarnat en la comunidad de Coatzontitla, se tomaron acuerdos por votación, pero una curandera, quien era la representante del grupo y quien siempre asumió el rol de líder, hacía propuestas que todos aceptaban; con el paso del tiempo, a espaldas de esta persona, la mayoría de los integrantes del grupo comenzó a quejarse, y cuando mi compañera y yo buscamos la manera de confrontar las discrepancias, el grupo callaba y volvía a aceptar las propuestas de ella.

Esta curandera ha tenido varios cargos tanto en su comunidad como en la UCNAT, se le considera muy poderosa en los procesos curativos y una persona adinerada por el nivel de vida que mantiene: casa de material (paredes y techo de concreto, piso con recubrimiento de mosaico), sala, comedor, recámaras, cocina integral, servicio de televisión satelital, empleada doméstica, etcétera, y sobre todo, una gran clientela de pacientes que solicitan sus servicios, principalmente mujeres, aunque también ha atendido a políticos, empresarios, policías, entre otros, por lo que ella misma asegura que muchos le deben favores. Cura diversas enfermedades, pero su salida y reconocimiento en el exterior se dio principalmente por sus conocimientos como partera durante el embarazo, el parto y el puerperio, lo que le valió capacitaciones y apoyos gubernamentales en diversas partes del estado y del país. Sus principales pacientes son mujeres. Mujeres embarazadas o que buscan estarlo y ella ayuda en ambas cosas; también asiste a mujeres que buscan una pareja, mujeres con pareja con la cual se encuentran en conflicto, mujeres que pretenden que una persona amada regrese a su lado o mujeres que desean tener a su lado a un hombre que tiene una relación con alguien más y “esas son las que mejor pagan”.

En el caso de otro curandero, un hombre de casi 80 años de edad, la situación es diferente. Frecuentemente es solicitado para abrir las puertas a los nuevos iniciados, es invitado a celebrar ceremonias de boda para aquellos que desean retomar los rituales nupciales que se practicaban antaño, y que a excepción de algunas personas de mayor edad, pocos conocen; además dirige las ceremonias de inauguración de las nuevas construcciones de casas habitacionales. Es de las pocas personas de su comunidad que aún realiza ceremonias agrícolas del maíz, considera que siempre hay que ofrendar a los *tepas* para procurar las buenas cosechas pues “es de lo que se come todos los días”, y si se da abundantemente la cosecha, debe realizarse otra fiesta en agradecimiento. Siempre es acompañado por su esposa en los rituales de curación dentro y fuera de la comunidad, a los festejos y a las actividades que organiza la UCNAT, pues ambos están integrados a ésta. Ella es casi 20 años más joven que él, lo asiste no sólo en la casa sino también en los procesos curativos y es su acompañante incansable y vigilante sobre todo cuando él consume aguardiente. Posee amplios conocimientos en plantas medicinales así como en procedimientos de transformación de estas en pomadas, jarabes y jabones. Parte de su familia se dedica a la música (danza y huapango) y a la elaboración artesanal de muebles de madera. Participa en un grupo de danza de mujeres de la tercera edad, como parte de un programa institucional a través del cual reciben apoyos económicos y despensas, pero aclara que aunque les retiraran el apoyo, ellas seguirían danzando, “el gusto de todas formas lo tenemos”.

Podemos definir al curandero como un ser ambiguo. Posee el don y el poder para combatir el mal y las enfermedades, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de producirlos; transita entre el mundo de los vivos y de los muertos, y su principal herramienta es la palabra pues es el intermediario entre el hombre común y los ancestros. Estas características han llevado al

curandero a convertirse en una figura pública que es vista desde distintas perspectivas dentro de su grupo social, puede ser respetado o temido, valorado o rechazado, y apreciado o repudiado.

Existen diversos elementos que utilizan los brujos y curanderos en los rituales de curación y/o producción del mal. En general podemos hablar de elementos comunes a todos los practicantes como las hierbas el aguardiente, el copal y las velas, de los que podemos decir que utilizan en ambos tipos de rituales [de curación y maldición]. Entre otros elementos que son utilizados, están: cuarzos, piedra lumbre, ropa de hombre y mujer, piedras, cristales, agua bendita y carrizos. Las siguientes imágenes muestran algunos elementos rituales utilizados al interior de la cueva (velas, ramas, ropa, figurillas antropomorfas).



Imagen 4. Elementos rituales 1



Imagen 5. Elementos rituales 2

La figura del curandero en la región

A partir de la década de los setentas, en México se han realizado congresos indígenas sobre economía, tenencia de la tierra, educación y, por supuesto, salud, con el fin de lograr no sólo integrar las prácticas indígenas sino en la búsqueda de una aparente interculturalidad. Los practicantes de la medicina tradicional han exigido su derecho a ejercerla, sin embargo los conflictos entre los discursos que presenta la medicina tradicional o “modelo médico alternativo” (Vargas, 1992:102) y la “oficial” o “modelo médico hegemónico” (*Ibíd.*:102), permanecen reconciliados sólo en parte. Por lo general, los estudios médicos de la medicina indígena, se enfocan principalmente en el estudio de las plantas, Vargas sostiene que:

[...] el área en la que más fácilmente pueden ser borrados o al menos diluidos los elementos creenciales y realzado el uso, primero empírico, luego galeno-

hipocrático, después farmacológico de los vegetales en cuestión, permitió la adopción por parte de otros sistemas médicos de las plantas mexicanas utilizadas en las medicinas indígenas. Sin embargo, este hecho también ha facilitado que en el curso de la historia se hayan realizado transferencias sólo de carácter práctico, que tal vez sea correcto llamar tecnológico creyendo que se incorporaban contenidos culturales mucho más profundos (*Ibíd.*: 133).

En mi tesis de licenciatura (2011), señalo que en la Huasteca Potosina, la llamada medicina tradicional indígena se ha practicado a la par del ejercicio de la medicina alópata, esta última mayormente dedicada a los lugares geográficamente accesibles, pero en la medida en que las vías de comunicación se fueron desarrollando, se crearon diversos programas que prestaban servicio médico a las comunidades étnicas rurales, tanto de prevención como de asistencia; sin embargo estas actividades de prevención y asistencia, en la mayoría de los casos, no han tomado en cuenta los factores sociales que determinan la salud y la enfermedad (Mayorga, 2011:32). Si bien es cierto que el conocimiento y la práctica de la medicina en la Huasteca potosina sucede desde la antigüedad, podemos señalar un parteaguas regional de lo que se conoce hoy en día, a partir del reconocimiento fuera de la región de Domingo Ramón Guadalupe, mejor conocido como Beto Ramón, en un contexto político y social en el que surge como cacique, líder y curandero. Villagómez (2008) menciona que entre 1960 y 1970 aparece la figura del curandero-botánico, indígena y empresario, Beto Ramón (en un periodo de crisis económica en México), con su conocimiento de la medicina tradicional (primero curandería, después botánica), a partir de lo cual atrajo capital financiero atendiendo enfermos de distintos lugares, por lo que se convirtió casi en la única fuente de trabajo para el ejido donde vivía [Ahuacatitla, Axtla de Terrazas], logrando obtener con ello un fuerte poder político y una autoridad indiscutible (*Ibíd.*:38).

Con el reconocimiento y fama que adquiere Beto Ramón, el número de personas dedicadas a la curación ha ido en aumento, sobre todo en el municipio de Axtla. La tendencia de estos curanderos es asumirse como médicos tradicionales y dejar de lado el término curandero, aunque localmente es el vocablo con el que les designa, ya que además, bajo la denominación de médico tradicional se puede participar dentro de las políticas públicas de los gobiernos municipal, estatal y federal. De esta forma, los médicos tradicionales conforman distintas organizaciones que tratan de “reivindicar” al curandero, como lo hicieron con la imagen del mismo Beto Ramón, quien pasó de ser curandero o ser médico botánico en el nuevo discurso de la empresa en la que se convirtió su imagen después de fallecido.

En este sentido, el curandero pasa de ser el individuo que cura mediante procedimientos “creenciales” y rudimentarios para convertirse en el médico inserto en programas de salud pública para trabajar, aparentemente en conjunto con los médicos alópatas, siendo esto más una utopía que una realidad pues el curandero o médico tradicional continúa subordinado a las prácticas médicas occidentales. Según los estudios de Villagómez en el ejido de Ahuacatitla, el trabajo de Beto Ramón sufrió transformaciones a lo largo de su trayectoria de la práctica médica:

Comenzó como curandero, figura emblemática de la medicina tradicional, que se caracteriza por sus alianzas permanentes con entidades sobrenaturales, por lo que para algunos indígenas y mestizos, Beto Ramón no podía renunciar a los dones que le fueron asignados por los entes sobrenaturales. Posteriormente, Beto Ramón cambió sus prácticas en la atención de las enfermedades, estableciendo rituales más cercanos a los que sigue un médico de escuela, y promovía el uso de la medicina de escuela para diagnosticar enfermedades, mientras él se dedicaba a recetar su medicina alternativa para el tratamiento de enfermedades diagnosticadas con antelación por médicos de escuela. Por lo que Beto Ramón fungió como intermediario cultural desde sus prácticas médicas, y se hizo llamar así mismo: “médico botánico” (*Ibíd.*: 97).

Pero más allá de los discursos políticos e institucionales en torno al médico tradicional, el ser curandero implica una formación proveniente de los ancestros, por medio de la herencia de dones, aunque siempre hay alguien de quien se duda, de quien se pone en tela de juicio sus habilidades y poderes curativos; por lo regular, entre más años de experiencia en la práctica médica se tengan, mayor es el prestigio que obtiene. El “buen” curandero es respetado, apreciado, valorado, generosamente retribuido, y considerado un depositario de conocimientos de los ancestros que además, puede comunicarse con ellos. La práctica de la curandería y de lo que esta implica, tiene alcances mayores que sólo son observables en la vida cotidiana y, que como veremos más adelante, ha sido modificada a lo largo de la historia.



Imágen 6-9. Casa donde vivió Beto Ramón

Hoy en día, el curanderismo en la región es un remanente de antiguas prácticas médicas pues cada vez más, estos sanadores incorporan técnicas de otras medicinas, por lo que ya no podemos decir que es una “mezcla” de la medicina indígena, la medicina española y la medicina negra (Aguirre Beltrán, 1992) como se llegó a considerar en algún tiempo o, mejor dicho, que la práctica médica llámesele curanderismo, medicina tradicional o alternativa, al formar parte de los aspectos sociales y culturales de los pueblos, presenta el mismo dinamismo que la política, la educación, la economía, etcétera y va respondiendo a las necesidades de cada sociedad. La considerada “medicina tradicional” -desde las políticas públicas de salud-, aunque continúa siendo una alternativa al modelo médico hegemónico, cada vez se posiciona mejor en el mercado de la salud; sin embargo, en la Huasteca Potosina así como en otras regiones de México y del mundo, las prácticas médicas locales no son consideradas alternativas, sino la principal herramienta utilizada para librarse de los males que constantemente acechan a los hombres.

Estos conocimientos y prácticas médicas no “diseccionan” al cuerpo para su tratamiento, sino que proporcionan al individuo la sanación completa, incluyendo las causas de la enfermedad a diferencia de la medicina moderna o cosmopolita que cada vez está más preocupada en atender y combatir los síntomas. Nieto (1983) señala que en la medicina moderna, el enfermo es más ignorado que la propia enfermedad, y arguye que la preocupación de ésta radica más en la objetivación de la propia enfermedad, por medio de técnicas de deslinde dicotómicas-maniqueas, presentadas como pares de opuestos del tipo normal-anormal, sano-enfermo, que en la posibilitación y ayuda de una información atemperada que pueda proporcionar al sujeto necesitado de la atención médica, la comprensión y encaje de su enfermedad dentro de su mundo ambiental y de sus relaciones socioculturales (*Ibíd.*: 138-139).

Don e iniciación

Desde que una persona recibe el don para convertirse en curandero, ya sea a temprana edad, considerada entre los 7 y los 9 años o a mayor edad, entre los 50 y los 60 años, su cuerpo manifiesta diferentes síntomas como mareos, fiebre, debilitamiento, problemas de la vista, entre otros; estos indicios se suman a sueños recurrentes en los que al elegido se le presentan sus ancestros -quienes también tenían el don de curar-, para mostrarle el camino de vida que deberá seguir, es decir, el de la curación y ayuda del prójimo, y los rumbos donde encontrará las plantas medicinales y otros materiales como piedras, cristales y metales que lo ayudarán en los procesos de curación. La persona que recibe el don de curar pertenece a una familia donde, por lo general, aunque con algunas excepciones, se trasmite por línea directa: si es una mujer quien se inicia, pertenecerá a una familia donde su madre y/o abuela tenían el don; si es un hombre, pertenecerá a una familia donde su padre y/o abuelo tenían el don. Sin embargo, estos antepasados que se presentan en el sueño no son familiares cercanos a los que el iniciado haya conocido, sino de generaciones más remotas. En esas visiones oníricas también aparecen las cuevas de Xomokonko como parte del proceso de iniciación del cual formará parte en algún momento.

Cuando el iniciado sufre una o varias de las señales y sueños iniciáticos, un integrante de su familia lo lleva ante un *tepajtijketl* para que lo cure, ya que es el curandero quien intercede por él ante los ancestros pues generalmente, este tipo de don es rechazado a primera instancia porque conlleva una gran responsabilidad y desgasta físicamente al elegido; sin embargo, si a pesar de las peticiones y las ofrendas, las manifestaciones continúan, el don debe ser aceptado y entonces se procederá a “abrir las puertas”. “Abrir las puertas” es un rito de paso, con el que se inicia el curandero, en el que no sólo se abren las puertas para comenzar la relación con los

ancestros sino también con la sociedad, es decir, por una parte se hace público –pese a que muchos ya lo saben- y “oficial” que la persona posee un don y que tiene la capacidad de curar, y por otra, se le hace saber a los otros curanderos, que el iniciado está listo para comenzar a trabajar y cobrar por sus servicios. Para Van Gennep (2008), el objeto general de estos ritos es asegurar un cambio de estado; el objetivo es la transición del sujeto a un nuevo estado en el que ya no será un individuo común. De acuerdo a la clasificación realizada por Van Gennep que mencioné en el capítulo anterior -preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación)-, los ritos de iniciación forman parte de los ritos de margen.

Este ritual puede ser practicado en una sola sesión y darse por concluido, pero a veces toma años, pues aún con la intervención del curandero, hay quienes se niegan a aceptar el don. Ante la negativa, las manifestaciones físicas y oníricas aparecen y desaparecen por distintos periodos de tiempo y en la medida en la que pasa el tiempo y se sigue rechazando el don, los malestares se incrementan y puede suceder que el individuo muera, aunque no existe un testimonio de que esto haya sucedido. Los curanderos que a primera instancia rechazaron el don, coinciden en la gravedad de no aceptarlo, argumentando: “si yo no hubiera empezado a curar, me hubiera muerto, ya casi me moría”. En términos de Mircea Eliade (1976), la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán (*Ibíd.*: 9)

Una mujer perteneciente a la UCNAT relató uno de sus sueños más significativos durante su proceso de iniciación: “cada vez que yo decía que no a los abuelitos que se me aparecían en los sueños, me veía parada frente a un arroyo grande y tenía que pasar por un puente que estaba roto y muchas veces me caía y me dolía, hasta que un curandero me ayudó a pasarlo y entonces pude empezar a curar”. En este caso, el curandero a través del ritual para abrir las

puertas, intervino para que la mujer aceptara el don y simbólicamente la ayudó en su sueño. Una vez que el iniciado ha superado varias pruebas en su proceso de iniciación, continúa, por algún tiempo, con una estrecha relación con el curandero por el que fue ayudado; posteriormente la relación se convierte en un agradecimiento que no debe olvidarse. Algunos describen que fueron vigilados por dicho curandero, pero no con su apariencia de hombre sino convertidos en nahual.

He mencionado a lo largo de este capítulo que el curandero, el ancestro y la cueva, son tres partes fundamentales dentro del proceso salud-enfermedad, y en el habitual proceso de vida, en los que son observables poderes que se contraponen. Los tres elementos –curandero, ancestro cueva- poseen cualidades y capacidades para producir y resarcir el mal; en este sentido, todo dependerá de la relación que se mantenga con ellos que, como veremos en el siguiente capítulo, está determinada por los procesos rituales que comienzan en la casa. El altar del hogar, lugar principal de culto de cada familia, es un sitio en el que se llevan a cabo distintos rituales, desde una súplica personal hasta los rituales de curación, ya sea que el paciente acuda al curandero o que este lo visite.

Los padecimientos más ligeros son atendidos con remedios caseros que en muchas ocasiones, son llevados a cabo por el mismo enfermo o por un familiar; una característica importante de la Huasteca potosina, es que existe un conocimiento muy generalizado sobre plantas medicinales, principalmente por las madres de familia o las abuelas. Si estos malestares se agravan, la siguiente opción puede ser el médico alópata o el curandero, a veces se consulta a los dos. El curandero primero diagnostica a través de diferentes técnicas en las que destacan el huevo, la piedra lumbre, el cuarzo, la vela, entre otras; la característica común a todas, es que

el especialista puede “ver” el mal por medio de estos instrumentos. Esto diagnósticos, por lo general, van acompañados de una serie de preguntas (ver Mayorga, 2011).

Las barridas con hierbas frescas son el método de curación básico para todas las enfermedades, las cuales se acompañan de ceremonias de peticiones y agradecimientos. Si el especialista es un huesero, el diagnóstico se realiza mediante el tacto de la zona afectada y una serie de preguntas. Otros elementos de los que el curandero se sirve para sanar, son carrizos con los que “absorbe” las enfermedades del paciente; agua de piedras caídas del cielo durante las tormentas como las llamadas “hachas de trueno” o metales. De ambos se dice que las envían los *tepas* para que las encuentren aquellos que tienen el don de la curación.

Otros elementos rituales que encontramos en la mayoría de los altares domésticos en donde se practican curaciones, son los santos. Entre estos santos encontramos desde Jesucristo y la Virgen María, hasta la Santa Muerte y Malverde, el considerado santo de los sicarios y narcotraficantes. Algunos curanderos acostumbran poner a secar las hierbas con propiedades curativas cerca de los santos para que ellos les transmitan sus poderes. Entre los santos considerados más milagrosos se encuentran San Judas, San Francisco y San Antonio. El santo principal de los curanderos es el Señor de la Salud, quien es una imagen de cuerpo completo de Jesucristo, pero que en la mano porta una hierba como representación de su poder para recuperar la salud.



Imagen 10-13. Elementos que intervienen en el tratamiento de enfermedades

Si bien en la Huasteca Potosina por mucho tiempo se buscó erradicar diversos aspectos del conjunto de estas creencias, las nociones locales sobre el cosmos, la naturaleza, la salud, la enfermedad y la muerte, aunque con evidentes transformaciones, se han mantenido y han logrado constituir una compleja forma de entender el mundo. Uno de los aspectos fundamentales que se buscaba erradicar era la práctica médica, enfatizando en la negatividad del curandero; sin embargo, las nuevas políticas públicas en favor de los pueblos indígenas, devolvieron una nueva forma de concebir al curandero, aunque éste siempre se mantuvo, pero con el temor a ser rechazado o inculcado de todo aquello a lo que sus vecinos mestizos o las instituciones, consideraban aspectos de atraso para la sociedad. Sin embargo, este nuevo

discurso venido del exterior, no tiene un trasfondo significativo en las nociones locales que se tienen del curandero pues la concepción dicotómica entre curandero/brujo, continúa.

Actualmente el ser curandero es motivo de orgullo, de estatus social, y hasta de beneficio económico y político, pero también es motivo de temor por parte de sus vecinos, ya que continúa siendo el ser que tiene el poder de producir el mal, concepción que de igual forma se aplica a los ancestros y a las divinidades. Coatzontitla, nuestra comunidad de estudio en esta investigación, es un ejemplo de cómo la concepción del curandero ha sido modificada y de cómo influye en las relaciones de parentesco, se convierte en una fuente de ingresos, pero sobre todo, mantiene activas las prácticas rituales con los ancestros.

Capítulo 3:

El entorno local

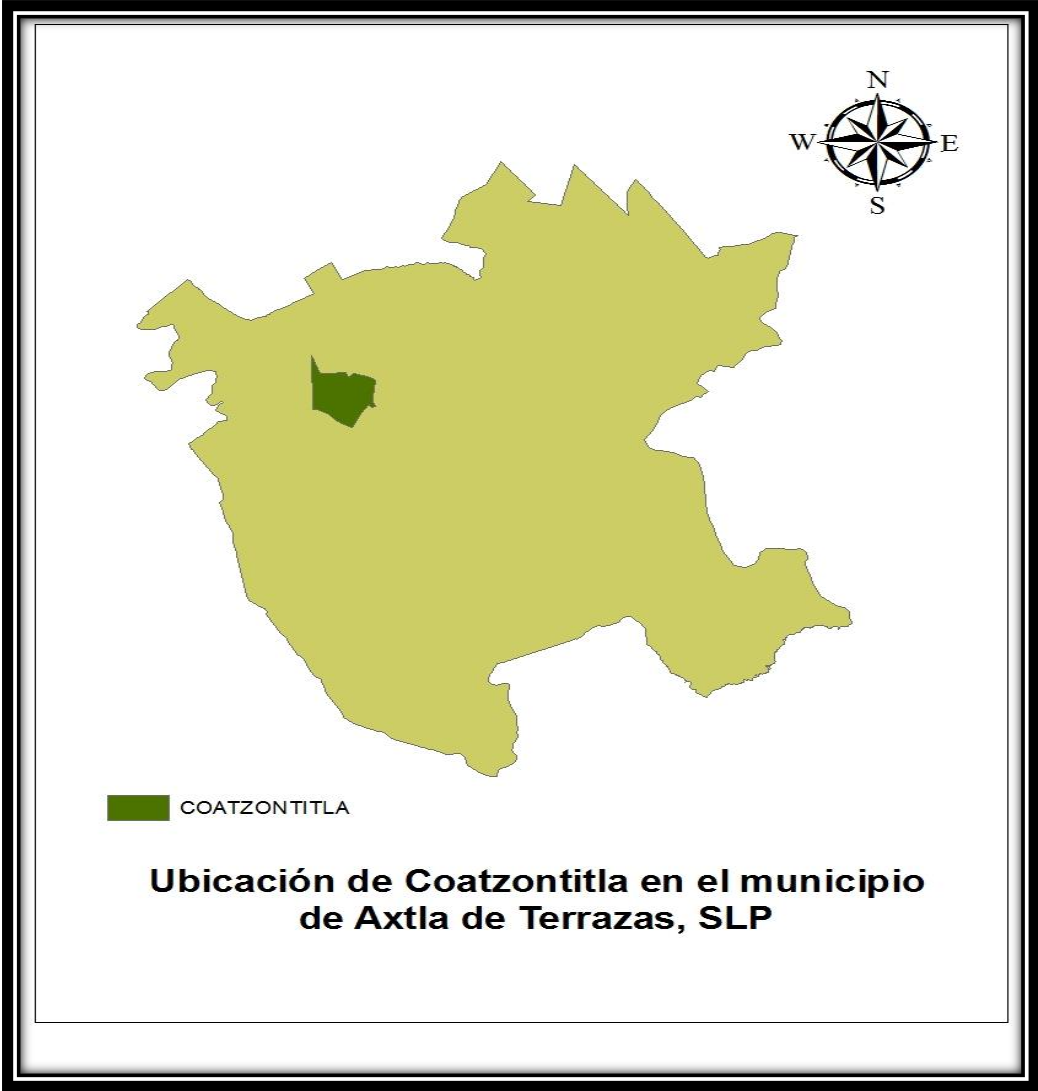


La comunidad

Coatzontitla es una comunidad rural nahua del municipio de Axtla de Terrazas, con un total de 943 habitantes, de los cuales, 826 son indígenas, según la estadística del INEGI del 2010, y es una localidad considerada con un alto índice de marginación, según la estadística de la Secretaría de Desarrollo Social del 2010. Tiene una longitud de 985 401 kilómetros, una latitud de 21° 26' 30" y una altitud de 140 metros sobre el nivel del mar; se localiza a unos 5 km de la cabecera municipal y se mantiene en constante comunicación con esta debido al transporte frecuente de pasajeros a través de peseras. Acerca del topónimo de la comunidad, "lugar de cabezas de serpientes", algunos pobladores refieren que el nombre se debió a que hace mucho tiempo, "cuando no había tanta gente" crecían grandes árboles y raíces por todas partes, las cuales daban la apariencia de serpientes salidas por doquier, pero que al aumentar la población, empezaron a cortar los árboles y quedaron los troncos al ras del suelo como si fueran las cabezas de las víboras. Otros dicen que en verdad sí había muchas víboras debido a lo espeso de la vegetación y los grandes árboles.

Esta comunidad cuenta con servicios escolares básicos desde educación inicial hasta telesecundaria, pero a pesar de su alto porcentaje de hablantes náhuatl, no cuenta con escuelas bilingües, la lengua materna se aprende en casa y es la de uso común, a excepción de la escuela. Tiene servicios de agua entubada, luz eléctrica y servicio médico de 9 de la mañana a 3 de la tarde. Aparentemente el servicio médico complementa su atención con la asistencia de una partera de la comunidad, aunque la participación de ésta consiste en llevar los registros de las embarazadas, de las mujeres en edad reproductiva, repartir el ácido fólico, entre otras, pero no realiza revisiones del embarazo como partera y menos aún, atención o asistencia en los partos. La economía se compone de empleos informales fuera de la

localidad, principalmente en la cabecera municipal y de un moderado flujo migratorio de empleo temporal a los estados de Tamaulipas y Sinaloa, principalmente, en el corte de naranja, limón, chile, tomate, entre otros. También existe un flujo migratorio mínimo a Canadá, como parte de los programas de empleo temporal que el gobierno promueve para poblaciones indígenas en el que deben viajar a aquel país, y regresar en aproximadamente seis meses.



Mapa 2. Ubicación de Coatzontitla
Elaboró: Paulina Chávez

Estructura de cargos

La función principal de las autoridades en la comunidad de Coatzontitla, así como en muchas otras de la Huasteca Potosina es, por una parte vigilar el orden local y por otra, la resolución de conflictos. La principal herramienta de trabajo de las autoridades comunales es el diálogo, a través del cual, persuaden a las partes en conflicto y las dirigen hacia la reconciliación. La estructura de cargos consta de un juez auxiliar, un comisariado de bienes comunales y un delegado municipal. El juez auxiliar es apoyado por un suplente, un secretario y tres vocales, llamados *tequihuas*, los cuales son los encargados de citar a la población para las reuniones comunales; el juez tiene injerencia en toda la comunidad y a éste acuden los habitantes cuando tienen alguna queja, demanda o petición, desde problemas familiares hasta conflictos con los vecinos.

Por su parte, el comisariado de bienes comunales, es apoyado por el consejo de vigilancia, un secretario y un tesorero; la función principal de esta figura es mediatizar en los conflictos generados por la tenencia de la tierra, entre los que destaca como principal conflicto el señalamiento de linderos tanto en los solares como en las tierras de cultivo. Los comuneros de Coatzontitla consideran que antes de la intervención del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) había más problemas en la comunidad pues cualquiera podía establecer sus propios límites de los terrenos, ahora que ya cuentan con documentos que los acreditan como poseionarios, las disputas por este tema disminuyeron. Por último, el delegado municipal es apoyado por dos vocales. Esta autoridad actúa como vínculo entre la comunidad y las autoridades municipales de Axtla de Terrazas; es el encargado de llevar información del municipio a la comunidad, como en tema de obras, proyectos productivos, etcétera.

Para realizar las juntas comunales, primero se reúnen las autoridades para discutir los puntos importantes que se tratarán en la asamblea; una vez que se han establecido los acuerdos, convienen la fecha de reunión con los comuneros y avecindados, esto último, dependiendo el tema de reunión pues en algunos casos sólo se cita a los comuneros. Las asambleas se realizan en la casa o salón comunal en el que las autoridades se sientan al frente; comienzan agradeciendo la asistencia de los presentes y a continuación exponen los puntos a tratar. Después de que se establecen los acuerdos, si alguno de los habitantes tiene otro asunto que tratar, se expone; si no es el caso, se agradece y se despiden. Por lo general, una vez que se termina la reunión, se forman pequeños grupos fuera del salón y conversan respecto a los temas tratados o de asuntos relacionados con la milpa o los trabajos comunales.

Una de las actividades fundamentales de las autoridades comunales es organizar a la población para realizar las faenas, el objetivo principal de una faena es realizar labores en beneficio de la comunidad; dichas labores se dividen por género. Las mujeres llevan a cabo las labores de limpieza de los solares, de los manantiales, la iglesia y las escuelas; mientras que los hombres limpian los caminos de la comunidad, el salón comunal, el camposanto y trabajan las tierras colectivas. Las faenas dentro de la comunidad son realizadas tanto por comuneros como por avecindados, mientras que las tierras comunales sólo son trabajadas por los comuneros. Si algún habitante no puede acudir a realizar la faena, puede enviar a alguien en su representación, ya sea un hijo, nieto o puede pagar a un avecino lo equivalente a un jornal. En el caso de las mujeres viudas, pueden enviar a un familiar o a un vecino, este último mediante un pago económico.

En la actualidad, la elección de cargos se hace a través de una asamblea, generalmente a finales de año, cada tres años, a la que acuden comuneros y avecindados. Después de la

elección de las nuevas autoridades, ofrecen presentes a los asistentes, a los que llaman ofrenda o agradecimiento; estas ofrendas consisten en un alimento llamado patlache elaborado a base de masa de maíz, carne y chile rojo, refrescos y aguardiente, el cual tiene su similar entre los téenek, al que llaman *bolim*; las autoridades nuevas reiteran su compromiso y son aconsejadas por las anteriores. Anteriormente se realizaban mayores actividades rituales para la elección de cargos, como una ceremonia dirigida por un curandero en el que se pedía a las deidades la protección de las nuevas autoridades y que al igual que las autoridades salientes, tuvieran el don de la palabra y la sabiduría para la resolución de los posibles conflictos. Se hacía una ceremonia de agradecimiento en la que se ofrendaban alimentos y bebidas a la tierra, se sahumaba con copal y había música.

Organización social

El grupo doméstico Coatzontitla es encabezado por un matrimonio viejo el cual procreó en promedio cinco hijos. Cuando esta descendencia crece, por lo regular los hijos varones llevan a las esposas –nueras- a residir, si no a la misma casa, sí a una casa contigua o muy cercana a la de los padres de éste; en el caso de las hijas, generalmente los esposos de éstas repiten el patrón de residencia de los hijos varones. Cada vez más común que los jóvenes que contraen matrimonio en la actualidad, busquen tener su propia casa en un solar independiente; el incremento de este tipo de familia se debe a que las mujeres, las nuevas nueras, cada vez están en mayor desacuerdo en atender al resto de la familia como se hacía en el pasado cuando las nueras, junto con las hijas, debían servir al resto de la familia. Sin embargo es muy común ver todavía a las nueras en casa de las suegras y a otras, que si bien no residen ahí, pasan la mayor parte del tiempo en casa de la suegra.

Sobre este tema, Lourdes Arizpe (1973), en un estudio de los nahuas de Zacatipan del municipio de Cuetzalan en el estado de Puebla, señala que al trasladarse el hijo casado y su familia a su nueva vivienda se constituye una unidad independiente en cuanto a residencia y a consumo, aunque no siempre en cuanto a producción (*Ibíd.*: 156). Por lo general, en Coatzontitla los hijos continúan ligados a los padres en la cuestión laboral, sobre todo respecto a la tierra, pues actualmente si pueden conseguir un nuevo solar, no es así con las tierras de cultivo pues estas ya están repartidas en su totalidad. Este hecho provoca que los padres presten a los hijos sus tierras para cultivar. En el caso de otras actividades económicas y en su distribución de beneficios, como tiendas de abarrotes, albañilería, carpintería o en el manejo de peseras, los hijos continúan trabajando con los padres.

Estos grupos de parentesco, cuando el padre de una familia nuclear debe ausentarse de la vivienda por cuestiones laborales, son los abuelos paternos quienes apoyan a la madre en el cuidado y manutención de los hijos, aun cuando la nuera no viva en casa en éstos. Cuando la esposa que se queda vive en solar independiente, tiene mayor libertad de elección para acudir con sus padres o con sus suegros, aunque lo más común es que concurra a los suegros, ya que además, son los suegros quienes deben “vigilar” el correcto comportamiento de la nuera mientras el marido está ausente. En caso de fallecimiento del padre, la madre puede decidir en dónde quiere vivir, aunque los suegros siempre deben prestar su ayuda en la manutención y cuidado de los nietos. En caso de fallecimiento de la madre, los hijos se quedarán al cuidado de los abuelos paternos para que éste pueda volver a contraer matrimonio. Si una mujer de una familia nuclear es abandonada o queda viuda, con hijos pequeños, podrán volver todos a la residencia matrilocal y si la madre decide volver a casarse, es usual que no se lleve consigo

a los hijos del primer matrimonio, argumentando que éstos están muy encariñados o acostumbrados al cuidado de los abuelos.

El orden jerárquico de una familia es encabezado por el abuelo o el hombre de mayor edad, los llamados “abuelitos” ocupan un lugar privilegiado dentro de la familia y en general, de la sociedad. Dentro de la organización social de la comunidad, los ancianos también ocupan un papel importante, aunque por lo general no ocupan cargos debido a que el ser autoridad, implica funciones que en muchas ocasiones ya no pueden desempeñar. El respeto por los ancianos comienza a fomentarse desde la casa con los infantes y se agudiza en las prácticas rituales ya que en estas, las autoridades y los ancianos, siempre son atendidos con preferencia, por ejemplo, el lugar que se les reserva para sentarse, la comida y bebida en mayores cantidades, entre otras.

Otro de los aspectos importantes por los cuáles los hijos y los nietos deben atender y obedecer a los ancianos, es por la esperanza de obtener una herencia, es decir, entre mejor se cuide a los abuelos, mayores posibilidades de heredar se tendrán. La decisión para heredar varía según cada caso; en algunos, se cree que se debe heredar al más trabajador, ya que eso garantiza que los bienes –la milpa, un terreno, la casa, algunos animalitos-, queden bien cuidados y trabajados, otra es dejando todo en manos del hijo que menos fortuna pudo hacer ya que “como quiera, los demás ya hicieron algo, pero este pobre es el que más batalla”. A veces son los hijos más pequeños los que se quedan con la herencia, pues los más grandes, como salieron a trabajar desde chicos, ya han logrado forjarse un patrimonio. Pero para que un hijo herede, parte fundamental es la relación que la esposa mantiene con la suegra, pues si esta es “buena”, significa que si los suegros llegan a caer en cama por alguna enfermedad o

accidente, quedarán bien atendidos por ella, si ella es “mala”, ni un taquito les llevará y no merece entonces que se le herede ni un traste.

Los matrimonios se contraen, por lo regular, dentro de la comunidad. Anteriormente bastaba con que a un hombre le gustara una mujer, para que fuera a pedir el consentimiento de los padres –de ella- para que el casamiento pudiera efectuarse, actualmente, primero deben conocerse y entablar una relación, antes de que el novio decida pedir a la novia. Lo más común, también por cuestiones económicas, es que un muchacho entre unos 15 y 17 años se robe –con el consentimiento de ella- a la novia quien por lo general tiene la misma edad o menos. Cuando los jóvenes quieren contraer matrimonio, son los padres del novio quienes deben organizar el pedimento mediante una serie de formalismos. Sucede más o menos así. Un joven platica a sus padres que desea casarse y antes de que ellos accedan a pedir su mano, comienza una serie de preguntas con respecto al comportamiento y cualidades de la joven –si no anda por ahí de “loca” con otros, si va a la escuela o si ayuda con los quehaceres a sus padres, etcétera-, si el hijo logra convencer a los padres, éstos acudirán a pedir a la chica.

La pedida de mano, sucede más o menos en estos términos. Cuando los padres del novio llegan a la casa de la novia, saludan, son recibidos e invitados a pasar. Los padres del novio suelen llevar algún presente a los padres de la novia como alguna bebida -aguardiente por lo general- o algún alimento –frutas, maíz, frijol, etcétera-. Los padres de la novia sirven café a los visitantes y después de algunas palabras, los padres del novio entregan el presente a sus anfitriones; los hombres conversan de cosas cotidianas como de la milpa, de la reunión comunitaria, del clima, entre otras, mientras que las mujeres permanecen en silencio. La novia puede o no estar presente y deberá permanecer en silencio junto con el novio.

Después de mucho platicar y tomar café y/o aguardiente, el padre del novio explica, con excesivas redundancias, el motivo de la visita. Cuentan que en otros tiempos, ese tipo de visitas podría prolongarse hasta unas cinco veces antes de que los padres de la novia aceptaran la petición y que con cada visita, los regalos se hacían más grandes, principalmente en bienes comestibles como comida preparada –patlache, tamales, pan- y bebida y animales como pollos y puercos, para convencer al padre de la novia de dar su consentimiento para el matrimonio. Actualmente los padres de la novia ya están sobre aviso de cuál es el motivo de la visita y ya realizaron un interrogatorio previo a la muchacha con respecto del novio que, por lo regular, va encaminado hacia las cualidades laborales que posee el novio, pues de ello dependerá el futuro de la chica.

Si no hay mayor inconveniente, todo quedará arreglado en esta primera visita y los padres del novio se despedirán cortésmente habiendo concretado otra cita para realizar el pedimento formal que consistirá en regresar con otros miembros de la familia, como los abuelos, principalmente, y con un patlache y aguardiente. Para recibir este alimento se puede colocar en una mesa frente al altar doméstico o en la mesa del comedor que generalmente está en la cocina y se sahúma con copal. Si entre la familia del novio hay un curandero o curandera, se le puede invitar para que realice el agradecimiento y así sellar el acuerdo; si alguno de los abuelos o de los padres es curandero, ellos mismos harán una pequeña ceremonia. Si el novio fue alguno de los jóvenes que peregrinaron a las cuevas de Xomokonko para pedir que le concedieran el deseo de tener una novia para poder casarse –una petición cada vez más común en la actualidad, como también lo es el pedir para entrar a una escuela o para conseguir un buen empleo-, en ese momento, sabrá que su esfuerzo de ir hasta la morada de los ancestros, valió la pena.

Como en la mayoría de la Huasteca Potosina, las mujeres, aún en su condición marginal, desempeñan la actividad fundamental dentro de una sociedad: el cuidado y la educación de los hijos. Es a través de ella que se aprenden la mayoría de las tradiciones, la lengua y la formación para la vida adulta. A excepción de algunas mujeres que por viudez o necesidad deben complementar la economía familiar con la venta de productos en el mercado de la cabecera municipal o emplearse como ayudantes domésticas, la mayoría de las mujeres tiene su lugar en el solar familiar y principalmente en la cocina, junto al fuego. Ahí pasa la mayor parte del tiempo y cuando son periodos de siembra o cosecha, puede ayudar al esposo en la milpa, sobre todo las mujeres que tuvieron pocos hijos varones. Los hombres por su parte, sólo laboran en las milpas propias o se emplean como peones en otras propiedades, pero poco se encargan de la unidad doméstica.

Por lo regular, las actividades se dividen por edad y género siendo casi siempre la mayoría para las mujeres desde temprana edad. En el caso de cuando en una familia el jefe de familia es curandero, dispondrá de casi todo su día a esta labor y en la milpa será ayudado ya sea por los hijos, algunos parientes como primos, sobrinos o tíos o si cuenta con los recursos, podrá contratar dos o tres peones. La situación de las mujeres es diferente, con algunas excepciones, las mujeres que se dedican a la curandería, deben permanecer en sus hogares y combinar las actividades de la casa con la práctica médica. Las curanderas no salen a trabajar lejos de su comunidad, casi todos sus clientes las visitan hasta su vivienda, a diferencia de los hombres que pueden ausentarse por periodos largos de tiempo. En términos generales, las costumbres en las que una mujer u hombre debían comportarse de cierta manera, si bien aún continúan teniendo aceptación, el incremento poblacional produce que la diversidad de circunstancias se

incremente. Así, cada vez va en aumento el número de “muchachas robadas”, matrimonios a corta edad, madres solteras, mujeres que estudian el nivel medio superior y superior, etcétera.

Transmisión de saberes: “lo hago como me lo enseñaron”

El conocimiento es algo que se hereda, que se trasmite de generación en generación. Se aprende a través de los sueños, de los sentidos y la práctica: se observa y se cura, se escucha y se toca, se observa y se danza, se huele y se reconoce. Coatzontitla se caracteriza por tener un gran número de curanderos, músicos, danzantes y artesanos, todas estas personas, además de tener en común diversas prácticas rituales, poseen la característica de que sus conocimientos son transmitidos de generación en generación y que este tipo de saberes, por lo general, aparece como un don. Así mismo, estas actividades forman parte de la economía local, sobre todo el curanderismo el cual se ha convertido en un oficio que, en mayor o menor medida, contribuye al ingreso familiar. Es importante hacer notar que quienes sobresalen en la práctica médica, mantienen entre sí relaciones de parentesco, lo cual es recurrente en casi toda la Huasteca Potosina. Por ejemplo, existen familias en las que por lo menos la mitad de los hijos se dedican a la curación, en cualquiera de sus especialidades. La siguiente tabla muestra las relaciones de parentesco entre los curanderos de la Coatzontitla:

Especialista	Relaciones de parentesco	Participa en la UCNAT
A) Curandero	Tío	Sí
B) Yerbera	Esposa de A	Sí
C) Partera-curandera	Sobrina de A	Sí
D) Huesero-sobandero	Primo de C	No
E) Curandero	Primo de C y D	No

F) Asistente de curandero	Esposa de D	No
G) Curandera	Comadre de C	Sí
H) Curandera	Prima de C, D y E	Sí
I) Partera-curandera	Prima de C, D, E y H	Sí
J) Otros	Sin relaciones de parentesco entre sí	No

Tabla 1. Relaciones de parentesco entre especialistas de la curación

El don de curar, sea cual sea la especialidad, proviene de las divinidades y se hereda a través de los ancestros más remotos; por otra parte, el conocimiento sobre el cuerpo humano y las técnicas curativas, al igual que la ritualidad en torno a éstas, es algo que se construye día con día y que es muy común que se transmita dentro de las familias. Por ejemplo, el huesero-sobandero de Coatzontitla proviene de una familia en la que su abuelo y su bisabuelo se dedicaban al tratamiento de los músculos y de los huesos. Comenzó su labor a los 11 años de edad, pero su abuelo no le explicaba directamente lo que debía hacer, él sólo observaba pues desde muy pequeño lo acompañó a visitar a los pacientes. Describe su experiencia de aprendizaje como si proviniera de un lugar lejano: “me parecía como que me hablaban en el viento”; esas voces lejanas y susurrantes, le decían cómo hacer las cosas. Primero ayudó a personas cercanas a él y posteriormente se corrió la voz de sus habilidades terapéuticas. Ahora enseña esta especialidad a dos de sus nietos.

Una curandera de la comunidad, explica que a lo largo de su vida convivió con personas dedicadas a la curación: su abuela, su madre y su esposo. Además de curar de espanto y levantar la mollera, tiene conocimientos de plantas medicinales y sabe dónde encontrarlas en el monte; al morir el esposo, le solicitó a ella que se quedara a trabajar en su lugar. Otra mujer

que es partera y curandera, dice que aprendió este oficio de otros integrantes de su familia que también conocían el oficio, pero no fue muy explícita al hablar, ya que considera que es peligroso conversar de esas cosas con gente extraña porque le pueden hacer algo, como demandarla ante la policía. Cuenta que anteriormente iba gente a Coatzontitla en busca de tratamientos curativos y sólo engañaban a los curanderos para llevarlos a la cárcel.

Así como los conocimientos y las prácticas médicas se transmiten de generación en generación, a través de los sentidos, la práctica y los sueños, las habilidades artesanales se transmiten de forma muy similar. Anteriormente, familias completas se dedicaban a la producción de una misma artesanía, en la actualidad es una práctica que cada vez más se encuentra en desuso.



Imagen 14. Altar de curación 1



Imagen 15. Altar de curación 2

En Coatzontitla hay varios grupos organizados de músicos, como el trío de huapangos “Los Primos”, la danza “*Chinchin*” –sonaja chiquita–, la danza “Moctezuma” –sonaja grande–, entre otras, pero el número de personas que tienen conocimientos sobre la música y las danzas, es más amplio. Los hombres, sobre todo los de mayor edad, tocan algún instrumento como el arpa, la flauta, la sonaja, el violín y el rabel, algunos tocan más de un instrumento y saben bailar, mientras que las mujeres por lo general bailan y tocan la sonaja. Hombres y mujeres bailan en los festejos el día de la Santa Cruz junto al arroyo, en los días dedicados a los muertos, en los funerales y en los aniversarios luctuosos. La música y la danza están presentes en la vida ritual de los habitantes de Coatzontitla, lo hacen porque no hay otra mejor forma de saludar, agradecer y decir lo que uno siente que no sea con la danza y la música, es

la mejor ofrenda, por eso nunca debe faltar. Aprendieron de sus padres y sus padres de sus abuelos y así sucesivamente.

En la actualidad no hay clases formales para los niños que desean aprender, aunque lo que se busca es gestionar ante la CDI una casa de cultura en la que todos puedan asistir a aprender la música y la danza, sin embargo, en cada evento donde se realizan estas actividades, los niños se unen a los grupos de danzantes y participan de las coreografías, algunos siguiendo a la perfección los pasos de los adultos, lo que hace suponer, que constantemente los practican. La música, al igual que la danza, se aprende escuchándola y tocándola desde la infancia. Como en el caso de los curanderos, la mayoría de los músicos tienen relaciones de parentesco; hay alrededor de diez músicos y danzantes adscritos a la UCNAT, los cuales participan en diversas actividades dentro y fuera de la comunidad. Por ejemplo, cuando en las procesiones de la cabecera municipal para los festejos patronales de Santa Catarina de Alejandría en el mes de noviembre y en las procesiones a la virgen de Guadalupe en el mes de diciembre. También se les convoca en eventos escolares para los festejos de la Independencia de México y de la Revolución, el 10 de mayo; en eventos políticos como en los mítines de los candidatos políticos, en las visitas del gobernador del estado o en otro tipo de eventos políticos de relevancia.

A diferencia de la música y la danza, la artesanía es una actividad poco practicada en la actualidad sobre todo porque en cada elaboración de algún producto, el tiempo invertido es largo y poco redituable económicamente, pero al igual que la música y la danza, se transmite de generación en generación, aunque contrariamente a la danza, por ejemplo, las nuevas generaciones parecen estar poco interesadas en su aprendizaje. Entre algunas técnicas artesanales que aún se practican dentro de la comunidad, están los bordados en ropa de manta,

blusas principalmente, las cuales sólo se comercializan dentro de la misma comunidad, entre un número mínimo de mujeres que utilizan blusas con motivos florales; los muebles de madera –sillas, mesas, bancos –, elaborados con rústicas técnicas, que por lo regular se construyen para uso de sus productores, al igual que los utensilios hechos de barro y palma. También se elaboran instrumentos musicales, algunas de estas creaciones son de los mismos músicos, aunque no todos poseen conocimientos artesanales. A esta actividad, aunque no se realiza con fines de lucro, se le dedican varias horas al día una vez iniciada la creación de algún instrumento, debido a la importancia que tiene la música y la danza en las actividades rituales; es una práctica ejecutada en su mayoría por los hombres.



Imagen 16 y 17. Sonaja y arpa (respectivamente)
Instrumentos musicales de elaboración artesanal



Imagen18. Ensayo “Las Inditas”



Imagen 19. Danza en la Santa Cruz

Existe un material llamado chililite con el que se elaboran comales, ollas, incensarios y otras vasijas, a partir de una técnica de producción muy antigua. Esta técnica es conocida por las mujeres de mayor edad en la comunidad, pero mínimamente practicada pues dicen “es mucho el trabajo y poco lo que pagan”. Una mujer de la comunidad de más de 60 años de edad, aún realiza esta actividad y obtiene un ingreso económico mínimo por su trabajo, explica que sobre todo en los días de “Todos los Santos”, es cuando más le hacen pedidos de incensarios y repositorios de velas, pero que en general, vende poco. Esta señora es la única en toda la comunidad que practica esta técnica; en general, en la Huasteca, ya son pocas las personas que utilizan este material, en la comunidad de Temalacaco, a unos 15 kilómetros de Coatzontitla, vive otra señora que también trabaja el chililite.

Tanto los hijos de la mujer de Coatzontitla como los de la de Temalacaco, quisieron aprender el oficio y por el contrario las cuestionaban acerca de lo poco redituable de la actividad, pero la primera hace hincapié en que es mejor tener unos centavos de vez en cuando a no tener esperanza de ingresos, mientras que la segunda dice que ella prefiere hacer sus propias ollas y comales.



Imagen 20-23.Trabajo con chililite

Los curanderos, tanto en la Huasteca Potosina como en la comunidad de Coatzontitla, están asociados a la historia, a la tradición y a las creencias; cada uno busca abrirse paso en un “mercado” cada vez más saturado, en el que dependerá de diversos factores para lograr posicionarse, pero todos, en mayor o menor medida, logran atraer clientes. En general, entre los nahuas de la Huasteca Potosina, las prácticas curativas, la música y la danza, están unidas a través de la petición, la ofrenda y el agradecimiento. Como mencioné anteriormente, la curandería no es considerada una alternativa a la medicina moderna, actualmente, lo más común, es que se complementen en el sentido de que un paciente puede acudir al médico alópata para atenderse alguna enfermedad e ir con el curandero por el mismo motivo, ya que

considera que aunque logre curar su enfermedad con la medicina de farmacia, será importante conocer el origen del mal. Ante los sentimientos tan extendidos de desconfianza y envidia que se viven entre los nahuas, lo más común es que se acuda al curandero para prevenir o atender cualquier mal generado a causa de la envidia o la mala voluntad de otros.

El ciclo ritual

Coatzontitla es una de tantas localidades en la Huasteca Potosina en la que la mayoría de las prácticas rituales están saturadas de símbolos tanto de la iglesia católica como de elementos de origen prehispánico, pero, como lo señala Good (2001), “los nahuas [del alto Balsas] no distinguen entre elementos europeos cristianos y elementos indígenas; los manejan en un solo sistema coherente para ellos” (*Ibíd.*: 240). Esta autora señala que los estos nahuas, al igual que muchos otros pueblos que se enfrentaron a la Conquista y que permanecen en la actualidad, utilizaron los nuevos símbolos para transmitir la lógica fundamental de la tradición cultural mesoamericana. La mayoría de las personas de Coatzontitla, sino es que todas, se asumen católicos, “muy creyentes” y devotos, sobre todo de Jesucristo y la Virgen María; sin embargo las ceremonias no son ortodoxamente cristianas como lo veremos más adelante.

Prevalece la idea de que pese a no contar con las condiciones óptimas para realizar las festividades consideradas obligatorias, debe hacerse un esfuerzo mayor por cumplir con dichas obligaciones, pues son consideradas un deber moral y social. Ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos, pues a través de la apropiación simbólica los seres humanos hacen suyos los universos sociales y naturales a los cuales pertenecen (Urquijo, 2010:3). Los símbolos no sólo permiten pensar la *realidad*, sino que además la definen al otorgarle un sentido (Cassirer, 1971). En la mayoría de las celebraciones se observa una estrecha relación entre los vivos y los muertos, ya sea los muertos inmediatos como padres,

abuelos, hermanos, entre otros, y los antepasados más remotos, aquellos a los que no se conocieron, pero que prevalecen en la memoria colectiva como antepasados comunes. La vida ceremonial incorpora los muertos continuamente, como miembros activos del grupo familiar y del pueblo (Good, 2001:261). Esta incorporación hace presentes a los muertos debido a los lazos que durante su vida mantuvo con la familia y con la comunidad, de ahí que un acto familiar como el aniversario luctuoso del jefe de familia, deba hacerse una celebración pública en la que asistan no sólo amigos cercanos sino gran parte de la comunidad.

En el Cuadro 2 presento las principales celebraciones religiosas ocurridas en Coatzontitla a lo largo de un año, comenzando con el día 21 de marzo ya que de acuerdo con las personas más ancianas de la comunidad y con los curanderos, esta es la fecha que marca el inicio del Año Nuevo nahua. Esta consideración es en base a un proceso natural en el que comienza una estación climatológica que trae consigo la regeneración de la naturaleza, a través de la cual se reactiva también el ciclo agrícola. Los habitantes de comunidad dicen que hace algunos diez años aproximadamente, aún se podía hablar de una marcada temporada de sequía y una de lluvias, actualmente, es difícil hacer una distinción exacta entre estos dos periodos pues han sido modificadas debido al cambio climático, aunque las fechas han quedado fijas para las celebraciones, pero en general, la gente es muy consciente de cómo el clima se ha modificado.

Podemos observar que la mayoría de las festividades suceden durante la temporada de lluvia, que es la que prevalece en un año, pero para que esto pueda mantenerse así, la ritualidad durante los meses de marzo y mayo es fundamental; de estas prácticas dependerá la óptima llegada de las lluvias. Cuando en 2013 sucedieron grandes incendios en la Huasteca, dijeron que habían hecho falta ofrendas para los *tepas* el 21 de marzo y que había gente que estaba obrando mal y hacían enojar a estos seres con sus “malas” acciones. Durante la temporada de

lluvias, es menester también ofrendar oportuna y adecuadamente a los *tepas*, porque como ya he mencionado, son de carácter voluble y así como en ocasiones pueden enojarse e incrementar la sequía, pueden llegar a estar eufóricos y excederse con las lluvias.

Los rituales en la temporada de lluvias son principalmente para calmarlos, para mantenerlos entretenidos y quietos y que no “jueguen demasiado”. El ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales (Urquijo, *op. cit.*: 4).

Fecha	Celebración	Carácter de la celebración	Temporada de sequía/lluvia
21 de marzo	Peregrinación a Xomokonko (Año Nuevo nahua)	Especializada	Sequía
3 de mayo	Santa Cruz	Comunitaria	Sequía
15 de mayo	San Isidro (día de los <i>tepas</i>)	Comunitaria	Sequía
15 de agosto	Fiesta patronal a Nuestra Señora de la Asunción	Comunitaria	Lluvia
29 de octubre al 30 de noviembre	Todos los Santos	Familiar	Lluvia
11 y 12 de diciembre	Festejo a la Virgen María	Comunitaria	Sequía
24 de diciembre	Acostada del Niño Dios	Comunitaria / familiar	Sequía
2 de febrero	Día de la Candelaria (Levantada del Niño Dios)	Comunitaria / familiar	Sequía

Tabla 2. Calendario ritual

Los muertos entre los vivos

Sucedan tres celebraciones que evidencian la ritualidad de Coatzontitla y que muestran la estrecha relación que mantienen los hombres con los ancestros y las divinidades. Estas son: Día de la Santa Cruz, Todos los Santos (Día de muertos o Xantolo) y los aniversarios luctuosos de los jefes de familia. La primera de ellas, el día de la Santa Cruz, sucede el 3 de mayo; su organización está a cargo del encargado de la iglesia, los catequistas y otras personas cercanas a la iglesia, puede participar cualquier habitante de la comunidad. Actualmente la celebración se realiza en un solar de la comunidad, junto al cual pasa un arroyo, debajo de un árbol se construyó una estructura de forma rectangular de piedra sobre la cual se colocan las tres cruces; anteriormente había siete cruces, cuando la comunidad estaba dividida en barrios, una cruz para cada barrio.

El dueño del solar prestó el espacio para que ahí se colocaran pues durante mucho tiempo estuvieron en linderos alejados de la población, hasta que decidieron que entre todos debían hacer la celebración. Años antes, la celebración se llevaba a cabo en el panteón de la comunidad, era una fiesta que se hacía a los muertos, a ellos se les danzaba y se les ofrendaba, hasta que un sacerdote comenzó a estar en contra de que se les danzara a los muertos “porque ya estaban muertos”, me dijo en tono molesto la hija del encargado de la iglesia, “es igual rezarle a una cruz y está peor porque se le festeja a la cruz donde se murió nuestro señor Jesucristo”.

El terreno donde se lleva a cabo el festejo es plano, los organizadores se encargan de limpiarlo y colocar las sillas y bancas alrededor de este y algunas mesas. Las cruces son cubiertas de flores multicolores elaboradas con papel crepé, con centros dorados y amarillos; se coloca un

arco que sobresale por encima de las cruces, decorado con follaje verde de limonaria¹ (*Murraya paniculata*) y flores naturales de diversas especies. Sobre la mesa de piedra se ponen floreros y en un nivel inferior, entre un tallo de plátano, se sostienen las velas amarillas; debajo de estas, sobre una tabla de madera, también se depositan otras velas y en el suelo, se dejan los incensarios. Los músicos del grupo *Chinchin* se ubican al lado derecho de las cruces mientras que los danzantes, divididos en dos grupos de hombres y mujeres, se paran frente a estas, del lado izquierdo los hombres y al lado derecho las mujeres. La gente que asiste se sienta alrededor, cada quien con su familia. Desde la tarde se prenden las velas y se sahúman las cruces; conforme llega la gente, pasan de forma individual a esparcir copal y/o a encender una vela, este acto es considerado una forma de “saludar” a las cruces.

Cuando ya está reunida la mayoría de la gente rezan el rosario, después comienza la danza la cual se hace durante el tiempo que continúe el festejo y sólo es interrumpida para comer. La comida consiste en tamales para todos y patlache para las autoridades; para la comida, cada quién coopera con lo que puede; por lo general, algunos curanderos llevan patlache. En general, el aguardiente se reparte entre los hombres, pero principalmente entre los danzantes, los músicos y las autoridades; si alguien lleva tequila o brandy, primero se les ofrece a las autoridades. En la danza de hombres puede participar cualquiera que sepa danzar de cualquier edad, a diferencia de la danza de las mujeres en la que sólo participan las integrantes del grupo “Las Inditas” que está integrado por las mujeres de sesenta años en adelante, el cual fue

¹ En la Huasteca Sur obtuve poca información acerca de esta planta, a excepción de cuando observaba la elaboración de los altares, cuando me decían que es la que más se utiliza porque es la que permanece verde por más tiempo, pero en Ciudad Valles la gente dice que no es bueno tener esta planta dentro del solar porque entonces las hijas de la familia nunca se casarán. Anteriormente las semillas de esta planta eran regadas en los linderos del solar y los caminos.

organizado para “mantenerlas activas”, como parte del programa Prospera, y algunas niñas que se integran ese día. Las mujeres danzantes están ataviadas con vestido blanco adornado con listones de colores en el holán de abajo de la falda y en la cabeza; complementan este atuendo largos collares multicolores y aretes; por su parte los hombres no utilizan ninguna vestimenta especial. Tanto hombres como mujeres danzan con una sonaja, las sonajas de las mujeres están adornadas con listones y sólo algunas de los hombres, con plumas.

Broda (1991) apunta que el simbolismo de la Santa Cruz, sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias (*Ibíd.*: 476). De acuerdo con la autora, a la Santa Cruz se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos”, en algunas regiones de México y Guatemala, y se le adorna con guirnaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua –son “cruces de agua” que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros y tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz, pero también hay cerros con 2, 3 o más cruces (*Ibíd.*: 476).

Al preceder esta celebración a la del 15 de mayo, es considerada como la petición de lluvias, mientras que el día 15 es el festejo que dará inicio al temporal de lluvias y huracanes por lo que es indispensable ofrendar apropiadamente. La Santa Cruz también es considerada una protección para la comunidad, a través de ellas se impide el paso de los malos espíritus, de los malos aires y de aquellas entidades que pueden dañar a la población. En la época prehispánica se daba culto a los *tlaloque* en Tenochtitlan como dioses de la tierra, a mediados de octubre hasta la segunda mitad de diciembre, en estos meses también se daba culto a los muertos (*Ibíd.*: 477-478). Actualmente se sigue practicando el culto a los muertos a través de la

celebración de “Todos los Santos” y se sigue agradeciendo a los *tepas* durante la primera cosecha del maíz.



Imagen 24. Altar de la Santa Cruz



Imagen 25. Adoración de la Santa Cruz

En Coatzontitla, el festejo a los muertos en Todos los Santos comienza a finales de octubre y culmina el 30 de noviembre. Si bien son una serie de rituales de tipo familiar, casi siempre se ven involucradas más de una familia, ya sea en la organización o en la convivencia. En las familias extensas cooperan entre todos para adquirir todo lo necesario para ofrendar a sus muertos; si no viven todos en el mismo solar, en esos días se juntan para realizar las actividades del festejo, generalmente en casa de los abuelos o los padres, aunque cada quien elabora su altar en su vivienda, aún si viven en el mismo solar. Las actividades inician con la búsqueda de “la guía” que servirá para formar el arco que se coloca en el altar tradicional donde están los santos en el hogar, esta guía puede ser de una planta flexible y resistente, como el otate, el vejuco u otras; en algunos hogares no se quita esta base, se deja todo el año amarrada a la mesa del altar y una vez que concluye la celebración de Todos los Santos, los adornos naturales se sustituyen por flores de papel. Hay quienes optan por hacerlo de alambre. Lo siguiente es la recolección de palmilla verde en la sierra y del cempasúchil, la “flor de veinte pétalos”, por su raíz náhuatl *sempouali-xochitl*: “veinte-flor”, la cual se recoge en el solar y si no lo hay, se busca en los alrededores de la comunidad o se compra en el mercado municipal.

Estas actividades corresponden principalmente a los hombres y a los niños pues mientras, las mujeres se encuentran haciendo los preparativos para los alimentos que se ofrendarán, estos consisten en matar, pelar y destazar pollos para los tamales, hornear pan, cocer nixtamal, elaborar dulces de calabaza, etcétera. Si en el hogar hay cerdos engordados, corresponde a los hombres matarlos, limpiarlos y destazarlos; mientras realizan esta actividad, beben aguardiente o cerveza. Los festejos, con sus respectivas ofrendas, suceden en el siguiente orden:

Día	Celebración	Ofrendas
29 de octubre	A las almas de aquellos que se suicidaron	Tamales de frijol, agua y café
30 de octubre	A las almas de las madres pericidas durante el parto	Tamales de pollo, atole y agua
31 de octubre	A las almas de los niños fallecidos a quienes llaman “angelitos”	Pan y atole
1 de noviembre	A las almas de los difuntos adultos	Patlache, café, pan y agua
2 de noviembre	Festejo a las almas de todos los difuntos.	Ofrendan todos los alimentos que en vista gustaron a los muertos

Tabla 3. Celebraciones de Todos los Santos

Durante estos días se invita a los vecinos a recogerlas ofrendas en la noche pues se tiene la creencia de que los difuntos sólo se alimentan de los olores y una vez que estos sacian su deseo por la comida de los vivos, éstos pueden recoger la materia. Además de la comida, se encienden velas de cera amarilla, una por cada difunto del hogar, se sahúman con copal y se truenan cohetes; la celebración es acompañada de música y de danzas. Salen los músicos por las calles de la comunidad tocando vinuetes para los difuntos, mientras se bebe aguardiente. Los días 3, 4 y 5 de noviembre, se visita a los difuntos en el panteón. Ahí también se colocan pequeños arcos sobre las tumbas y sobre estas se extienden hojas de papatla [*Canna indica*] sobre las que se coloca tamales, pan y café; se encienden velas, se esparce copal y se truenan cohetes.



Imagen 26. Preparación del altar para Todos los Santos

Mientras consumen los alimentos, los músicos tocan. Se dice que las almas de los muertos permanecen todo el mes de noviembre en la comunidad conviviendo con sus familiares, andando con por los caminos que en vida recorrieron. Es fundamental que se practiquen estos rituales pues de no hacerse, los difuntos se enojan y envían enfermedades a los vivos o les causan infortunios. Algunos curanderos y sus familiares acostumbran a ir a Xomokonko entre el 2 y el 5 de noviembre; allá llevan también ofrendas para los ancestros que moran en las cuevas, aunque esta práctica es más común entre los tének. Se considera además que durante el mes de noviembre se realizan con mayor efectividad los rituales de curación ya que la presencia de los muertos está más cercana y por lo tanto, ayudan más rápido.

Por último, otra celebración en relación directa con los muertos, es la de los aniversarios luctuosos de los jefes de familia. Este ritual se realiza cada año, en la fecha que falleció el jefe

de familia sin importar cuantos años hayan transcurrido, no puede pasarse por alto y debe hacerse en grande. El ritual consiste en colocar un altar afuera de la vivienda donde vivió el difunto, por lo general, la imagen principal de dicho altar es la Virgen de Guadalupe acompañada de un Cristo. Se adorna con flores naturales y de papel, aunque predominan las primeras, y ramas de limonaria. En el suelo se colocan cuatro coronas de limonaria con flores, en forma vertical y en media de estas, sobre el suelo, se acomoda la ropa que usaba el difunto, esta puede ser la que utilizó el día de su boda o alguna otra, la vestimenta logra la materialización del cuerpo del jefe de familia, se le trata como si estuviera el cuerpo presente. Se prenden velas alrededor y se sahúma con copal, cada invitado debe sahumarlo. Alrededor del altar se colocan sillas para los invitados y se reza el rosario, después de este comienza la música y la danza. A diferencia de las danzas de otros rituales, en estas sólo participan hombres y el capitán de la danza, llamado *kuajkuchio*², constantemente deja escuchar un grito del cual se cree que lo puede escuchar el difunto. Esta ceremonia dura casi toda la noche entre rezos, música, danza y comida; la comida consiste en patlache, café y aguardiente y/o cerveza.

Good (2001) señala que la vida ceremonial incorpora los muertos continuamente, como miembros activos del grupo familiar y del pueblo (261); la relación de los nahuas con sus ancestros cercanos y remotos reafirman la relación que trasciende más allá de la muerte, los lazos familiares son imperecederos y a través de estos rituales se afianzan. Para los

2 Aunque no he encontrado traducción a este término, es probable que provenga de la palabra *kuajtli*, que significa “águila” o “gavilán”, debido a que el dirigente de la danza porta un tocado de grandes plumas y una sonaja con plumas más grandes que las del resto de los danzantes; posiblemente en el pasado estas plumas fueron de águila o de gavilán, en la actualidad son de gallos.

nahuas, los muertos y los vivos tienen una relación utilitaria, pues es a través de la colaboración de ambos que la tierra sigue siendo productiva ya que por medio de las acciones rituales se pide la lluvia. En los ritos funerarios sucede también que por medio de estos se busca que no sólo se conduzca al muerto al encuentro con sus antepasados sino que además, ellos lo acojan con respeto y él pueda agradecerles los favores recibidos en vida, en este sentido, las ofrendas que se presentan en los ritos funerarios, son también para los ancestros. La ofrenda alimenticia consiste en plátanos, bocoles³, pan, agua y café, en los utensilios en los que el muerto acostumbraba comer.

En el altar mortuario se colocan además flores –de papel y naturales-, velas de cera amarilla, veladoras en vaso y copal; los familiares truenan cohetes y si la economía de la familia lo permite, contratan músicos y danzantes. Si el difunto fue músico, danzante o curandero, se le toca y se le danza. Algunas familias acostumbran a esparcir granos de maíz por el camino donde pasa el cortejo fúnebre de la casa del muerto al camposanto; si se trata de un niño, se esparcen pétalos de flores. También en el velorio de los niños, considerados “angelitos”, se cantan huapangos. En el caso de los difuntos más ancianos, se acostumbra colocar dentro del ataúd las pertenencias con las que trabajaron en vida como el morral, la coa, el machete y monedas, o utensilios de cocina y de costura para el caso de las mujeres, porque se cree que las necesitarán en el otro mundo para continuar su trabajo. Good menciona que cada objeto refleja diversos aspectos de los lazos sociales formados durante la vida de la persona o hace referencia a las experiencias del difunto después de su muerte (*Ibíd.*: 262). La experiencia de

³ Tortilla pequeña de masa de maíz mezclada con manteca de cerdo o vegetal, en ocasiones se le agregan a la masa frijoles tiernos o chile.

vivir es sólo un tránsito de un mundo a otro y lo mismo sucede con la muerte, se concibe a la vida cíclica y la única forma de perpetuidad es la muerte.



Imagen 27. El Rosario en aniversario luctuoso



Imagen 28. Danza en aniversario luctuoso

Otros rituales que eran de suma importancia y que cada vez son menos practicados, son el 15 de mayo, día de San Isidro y los *tepas* y los rituales de milpa. El día de San Isidro se festeja en la iglesia católica con un rosario, anteriormente era común que se realizara en los cuerpos de agua, pues los *tepas* habitan ahí; en la actualidad sólo llevan al santo a estos sitios en los años más secos, entonces se invoca la lluvia a través de la súplica y la ofrenda. Como en la mayoría de los rituales nahuas, para esta celebración se lleva patlache, aguardiente, copal, flores, velas, música y danza. Si los *tepas* son complacidos, bendecirán a la comunidad con la lluvia. También se acostumbra a pasear a San Isidro por las fuentes de agua de la localidad.

Por último, el ritual de la siembra del maíz, si bien cada vez es menos practicado como un festejo en grande, aún se sigue realizando una pequeña ceremonia para iniciar la siembra y para recoger la cosecha; los más ancianos sobre todo, son quienes continúan con esta práctica ritual ya que consideran que no debe descuidarse y que siempre hay que hacer el sacrificio para obtener mejores cosechas. El ritual comienza desde que se va a preparar la tierra con la técnica de tumba, roza y quema, esto se hace con la finalidad de pedir permiso a los dueños de la tierra para que en el desmonte no vaya a salir una víbora y muerda a alguno de los trabajadores. Un día antes se prende una vela e incienso en el altar doméstico y sahúman los instrumentos de trabajo, al igual que las semillas que se sembrarán. Una vez llegado el día de comenzar la siembra, se llevan velas, copal, aguardiente y un patlache para pedir permiso nuevamente; se derrama aguardiente hacia los cuatro puntos cardinales y algunos entierran un corazón de pollo por cada rumbo. Para el día de la cosecha, cuando se hace en grande el festejo para recogerla, se lleva a cabo la ceremonia en la milpa con los mismos elementos que en al iniciar la siembra y se hace la figura de un niño con hojas de maíz, el *tzinconetl*; al

terminar de recogerla, continúa la celebración en casa del dueño de la cosecha, con mucho aguardiente, música y danza. Se dice que durante todo este proceso los ancestros acompañan a la gente para procurarles una buena cosecha. Si no se tienen los recursos para estos festejos, dentro de una familia, sólo acude la esposa y los a acompañar al jefe de familia y llevan unos tamales y un poco de aguardiente.

En la nutrida vida ritual de la comunidad de Coatzontitla observamos que se busca la comunicación con el otro mundo en el que habitan los ancestros y las divinidades, pero no sólo mediante el lenguaje sino a través de la apertura de límenes por los que pueden transitar temporalmente a nuestro mundo. Los hombres, a diferencia de las entidades de ese otro mundo, sólo pueden lograr el acceso a ellos a través de la muerte, por lo que se recurre al curandero como emisario ya que los dones heredados por los ancestros, se lo permiten. La ritualidad libera fronteras y permite el tránsito de un lugar a otro. La representación material de ese otro mundo es Xomokonko, pues se tiene la creencia que a través de sus cuevas se puede llegar hasta él, pero siendo en extremo peligroso, sólo pocos lo han intentado y de éstos, un número mínimo lo ha logrado. En este sentido, el santuario es interpretado como un contenedor material y simbólico de diversos elementos de la cosmovisión náhuatl. Para comprender mejor el significado que los nahuas le otorgan a Xomokonko, es necesario conocer qué sucede durante las peregrinaciones a este sitio. En el siguiente capítulo analizaremos la peregrinación del 21 de marzo ya que en esta fecha se aglutinan varias de las razones por las cuales realizar el viaje.

Capítulo 4:

Visitar a los ancestros



Los curanderos de la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas viajan a Xomokonko durante todo el año, en diferentes momentos, ya sea de forma individual o colectiva; el objetivo general de estos desplazamientos es buscar algún beneficio para los pacientes, familiares, amigos o para sí mismos, a través de la petición y el agradecimiento a las entidades que habitan en el sitio. El 21 de marzo es la fecha más importante para dirigirse a Xomokonko con la intención de practicar rituales, ya que para los nahuas marca la llegada del año nuevo, regidos por las estaciones climáticas y el ciclo agrícola. Al comenzar un nuevo año y con él, la llegada de la primavera (*xopanistempa* –“el temporal verde”-)¹, se espera la regeneración de la naturaleza y por lo tanto, la regeneración de las plantas que curan (*xihuijajtli*), las cuales son la base del trabajo del curandero.

Tanto los nahuas como los tének visitan frecuentemente las cuevas de Xomokonko para practicar rituales de curación, iniciación, fertilidad y peticiones asociadas a la vida cotidiana, como por ejemplo, tener un buen empleo, abundancia en las cosechas, en la pesca, un buen matrimonio, etcétera; también se realizan rituales de brujería como lo muestran las evidencias encontradas en el interior de las cuevas, aseveración basada en la opinión de los curanderos, pues explican que no son los mismos elementos que se utilizan para restaurar la salud. Para cada uno de estos, hay un día específico como lo muestra el siguiente cuadro:

¹ Este “temporal verde” refiere tanto a los meses de primavera como de verano. Este tiempo se contrapone al “temporal del calor del sol” (*tonalpa*). El término *tonalpa* es utilizado para traducir el otoño, aunque en la lengua náhuatl cotidiana no es común que hagan referencia a cuatro estaciones climáticas.

Ritual	Participación	Día de ejecución
Iniciación	Individual	Miércoles
Curación	Individual	Martes, jueves y viernes
Agradecimiento	Colectivo	Sábado
Maldición	Colectivo	Lunes (día de los muertos)

Tabla 4: Actividad ritual en Xomokonko

El 21 de marzo, el grupo mayoritario de curanderos que peregrina al santuario es el de la Unidad Cultural Náhuatl, quienes se desplazan desde sus comunidades de origen hasta Xomokonko en compañía de familiares, amigos, músicos y danzantes; asimismo viajan algunos integrantes de otras organizaciones como la del municipio de Coxcatlán denominada Xochicoxcatl, de origen nahua, y el Consejo de Ancianos Indígenas de la Cultura Huasteca (CAICH), organización tének de gran peso político en la Huasteca potosina, aunque esta última tiene una celebración mayor a finales de diciembre o el día primero de enero. También llegan algunas personas que no pertenecen a ningún grupo u organización. Los curanderos señalan que esta peregrinación siempre se ha hecho, la hicieron sus antecesores curanderos y los antecesores de éstos y así sucesivamente; no existe un registro escrito, pero a través de los relatos, se puede inferir un origen prehispánico. La concepción de este espacio como morada de los ancestros permite interpretar que generaciones pasadas realizaban estos viajes por motivos similares a los actuales. Los rituales nahuas en Xomokonko presentan un despliegue simbólico que se manifiesta además en otros momentos de la vida ritual de las comunidades de origen de los peregrinos, como lo vimos en el capítulo anterior.

Cuando uno observa la sierra de Huichihuayán, que forma parte de la Sierra Madre Oriental, desde la carretera federal 85, pareciera que es sólo un complejo montañoso inaccesible para los pies humanos, pero los polígonos que delimitan las áreas de cultivo en las partes más altas

de la sierra, son evidencia del uso que se les da y del deterioro de la flora y la fauna a causa de la expansión de la agricultura de subsistencia en casi toda la Huasteca, pues a diferencia de los grandes productores del campo que utilizan las mejores tierras en las partes bajas, los campesinos de estas tierras no cuentan con áreas de cultivo. Al igual que los poblados se pierden entre la serranía, lo mismo sucede con el santuario Xomokonko el cual es más conocido a través de relatos que físicamente. Para acceder a éste, se debe tomar un camino de aproximadamente siete kilómetros que comunica desde la carretera 85, atravesando la delegación de Huichihuayán. El camino es óptimo para recorrerlo en vehículo o a pie, a excepción de la última parte en la que el acceso de los carros se dificulta, sobre todo en temporada de lluvia

Según Torres y Sierra(2003), las cuevas se encuentran en un terreno conformado por un relictos del bosque tropical mediano superennifolio, vegetación que en el pasado llegó a cubrir gran parte de la Huasteca aún hasta en la década de los años setenta (*Ibíd.*: 94). Estos mismos autores consideran que este relictos era la fuente de abastecimiento de hierbas medicinales para los médicos indígenas tradicionales, aunque lo más probable es que sólo haya sido una de las principales ya que en mi experiencia en campo, he ubicado otras de importancia. Según el estudio técnico justificativo que se realizó para la protección del área, en este polígono se encuentran representadas algunas aves en alguna categoría de protección: los periquillos quilas (*Aratinga holocloro*), el hocofaisán (*Crax rubra*), tucancillo verde (*Aulacorhynchus prasinus*) y gallina del monte (*Dendrotix barbatus*); y algunos mamíferos que aunque no están enlistados, tienen importancia como indicadores de conservación de este relictos de selva y son el tigrillo (*Leopardus yagouarondi*), el temazate o chacalillo (*Masonia americana*) y el murciélago cola libre (*Tadarida brasiliensis mexicana*). Dentro de los reptiles y anfibios

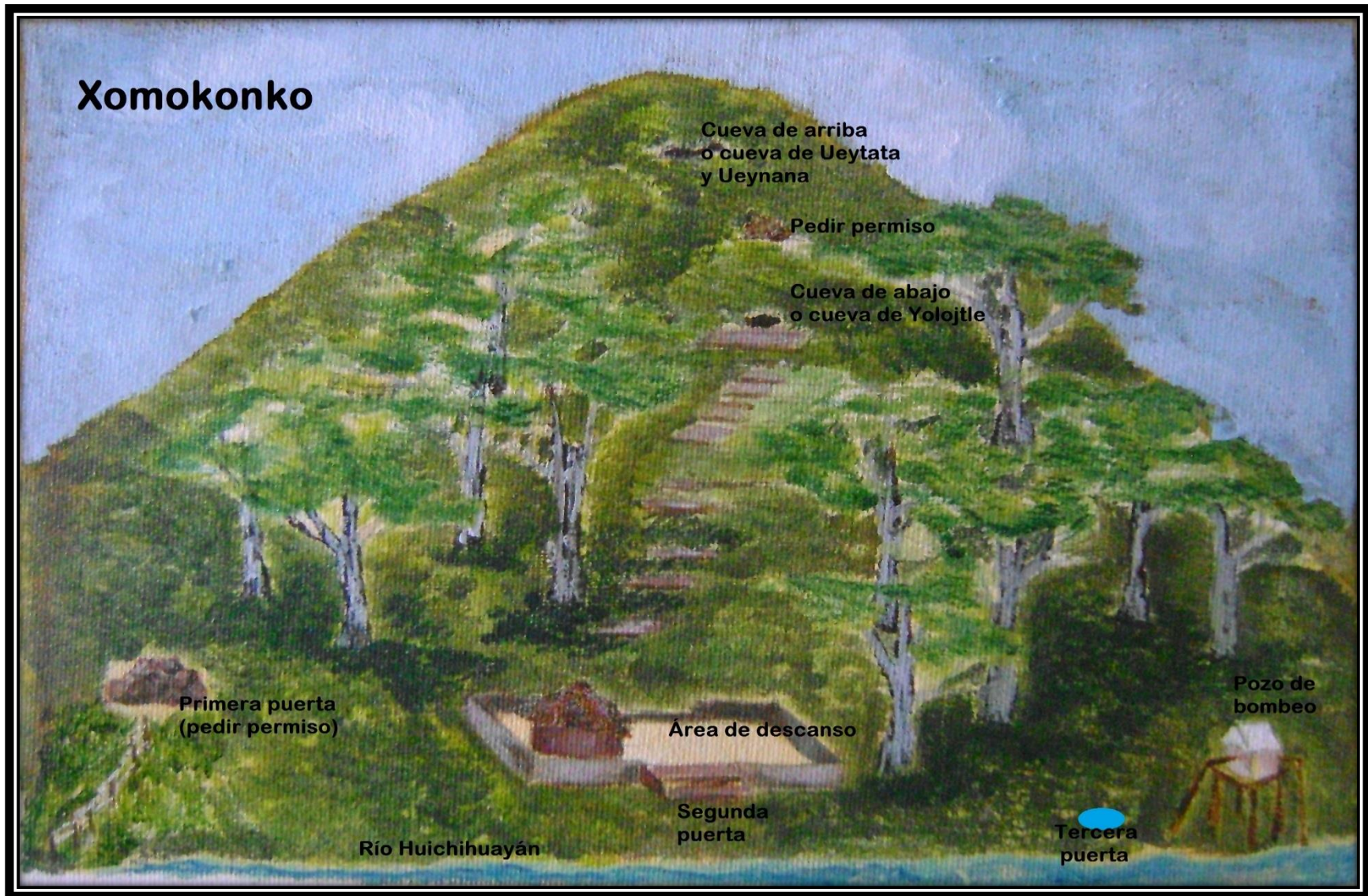
destacan la boa (*Boa constricto*), la víbora coralillo, (*Microrus fulvius*) y la tortuga caja del este (*Terrapena carolina*). También cuenta con una evidente presencia de peces y crustáceos en ríos subterráneos del área como los reportados en las cuevas de la sierra del Abra Tanchipa (*Ibíd.*: 94).

Aun cuando Xomokonko cuenta con el decreto de área natural protegida, continúa enfrentando diversos problemas, como el avance de la frontera agrícola de las poblaciones ubicadas en la parte alta de la sierra, la contaminación de sus aguas por las descargas de las poblaciones serranas en cuevas y dolinas, llegando a los nacimientos por el drenaje subterráneo, y la tala de árboles para la obtención de leña como combustible por parte de las poblaciones vecinas en el valle de Huichihuayán (*Ibíd.*: 94). Torres y Sierra señalan que la realización de la obra hidráulica en el área de influencia del monumento, fue creada sin la manifestación de los impactos ambientales generados, sobre todo, considerando que se realizó sobre una de las estaciones más importantes del espacio sagrado.

Lo más destacado del santuario son sus dos cuevas porque en ellas sucede la mayor actividad ritual, pero este territorio sagrado consta de varios puntos de importante significación; el primero de ellos es la entrada al sitio, que se encuentra delimitado por una cerca de alambre de púas, el comienzo de la escalinata por la que se llega a las cuevas y un nacimiento de agua. Para llegar al santuario se viaja en contra de la corriente del río Huichihuayán, de Sur a Norte, a *Miktlampa*, la “región de los muertos”; ambas cuevas tienen la entrada-salida hacia el Este, *Tlauistlampa*, la “región de la luz”. Los siguientes mapas evidencian la ruta que siguen los peregrinos para arribar a Xomokonko, tomando como referencia Axtla de Terrazas y la distribución de los espacios donde se concentra la actividad ritual en el santuario, como si se pudiese ver todo el panorama a distancia.



Mapa 3. Ruta de acceso al santuario Xomokonko, partiendo de Axtla de Terrazas (Elaboró: Vianey Mayorga y Oswaldo Rivera)



Mapa 4. Distribución del santuario Xomokonko (Elaboró: Vianey Mayorga y Oswaldo Rivera)

La travesía

La peregrinación a Xomokonko consta de dos partes, la primera el 20 de marzo y la segunda el 21 del mismo mes, el objetivo de la primera es limpiar y adornar el santuario para la ceremonia del día siguiente. Las peregrinaciones en la Huasteca presentan, en su mayor parte un carácter subregional y no multitudinario. Además, en su mayoría no están rigurosamente pautadas por el calendario, sino que operan sobre la base de necesidades colectivas, augurios y cultos emergentes. En el caso de los nahuas, refrendan uno de los rasgos sobresalientes de su “carácter social”, ya advertido por Provost (1975): la informalidad (Valle, 2003:203).

Generalmente la hora de reunión para viajar a Xomokonko es programada en la última reunión de la Unidad Cultural antes del 20 de marzo, la cual puede variar entre las 8 y las 10 de la mañana dependiendo principalmente del clima. El lugar de reuniones es la plaza principal de la cabecera municipal de Axtla, algunas personas llegan desde las siete y media de la mañana para lo cual tuvieron que salir de sus comunidades aproximadamente a las seis. Al arribar a la cabecera, acuden al mercado para comprar algunos instrumentos que necesitarán su viaje al santuario como velas y aguardiente; también aprovechan para desayunar y por diez pesos pueden adquirir un paquete con cinco enchiladas o tres tamales, café de cinco pesos y pan de un peso. Los comerciantes -mujeres principalmente- se instalan desde muy temprano en el mercado con sus canastos o cubetas repletas de productos. García Valencia (2003) señala que la peregrinación, en general, congrega a personas provenientes de diferentes localidades, relacionadas o no, las cuales eligen ciertos puntos de reunión previos al pueblo en que está el santuario y que funcionan como nodos aunque no correspondan necesariamente a la cabecera municipal. La presencia de un jefe de peregrinos indica una organización establecida, pero la estructura jerárquica no determina quiénes van a peregrinar (*Ibid.*:147).

El recorrido se realiza primero en vehículo el cual puede ser desde una combi, una camioneta pasajera o una camioneta para el transporte de naranja y posteriormente a pie, debido a que la última parte del camino no está en condiciones para que circulen los vehículos. Los peregrinos deben esperar hasta que estén todos reunidos para poder partir; generalmente la presidencia municipal de Axtla apoya al grupo de curanderos con vales de gasolina para ambos días. Las mujeres se colocan en un extremo del vehículo y los hombres al opuesto; los hombres cargan rollos de limonaria, machetes y morrales mientras que las mujeres llevan bolsas de sedal con hazas en las que portan botellas de refresco rellenas con agua y aguardiente, también llevan velas, lonches, entre otros.

En el cruce de Cómoca, a la altura del kilómetro 85 de la carretera Valles-Tamazunchale (número 85) se hace una parada para esperar a los peregrinos que llegan desde Jalpilla, localidad que se sitúa a bordo de carretera, unos cinco kilómetros más hacia el sur, ahí mismo el vehículo carga combustible. La siguiente parada en vehículo es en El Laurel, localidad por la que salen a la carretera los habitantes de Coatzontitla, si los peregrinos de esta comunidad no están en esta parada, se sumarán al grupo en Huichihuayán, al igual que los de Jalpilla. La tercera parada se hace en Huichihuayán, frente al edificio de la delegación. Ahí llegan algunas personas de otras localidades, pero es un número menor. Los que suben en esta parada también cargan machetes, bolsas, morrales, flores y limonaria; en una ocasión, un curandero de edad avanzada llamado Panchito de la comunidad de Coatzontitla llegó con una carga de flores de buganvilia (*Bougainvillea spectabilis*) en la espalda, amarrada de su frente, acompañado de su esposa, cuando más adelante descendimos del vehículo para recorrer el camino a pie, hombres más jóvenes lo ayudaron con su carga, esta acción de ayudar con sus cargas a los ancianos es muy común en la Huasteca. Durante esta parada casi todos

descienden del vehículo a excepción de unas cuantas mujeres quienes prefirieron quedarse a comer su lonche ahí mismo y que es probable que no tuvieran dinero para realizar alguna compra, pues también llevaban botellas de plástico rellenas de agua.

Mientras unos compran velas y aguardiente en las tiendas de abarrotes cercanas a la delegación, otros comparten la comida que cargan en sus morrales. En una ocasión, nos sentamos en una banca situada a un costado de la puerta principal de la delegación, colocaron dos kilos de tortillas, chicharrones de menudencias de res y zacahuil². Consumimos los alimentos y yo compartí los refrescos que había comprado en Axtla, no había platos ni cucharas así que todo debía tomarse directamente con las manos y el único plato de zacahuil se servía en tacos. Comenté que era la primera ocasión en la que comía tacos de zacahuil y dijeron “coma, aquí así lo comemos y quita el hambre”. Y así fue. Mientras unos comían, otros platicaban o hacían ambas cosas, llegó Germán Zamora quien es el encargado de la organización y supervisión de los sitios naturales protegidos que son de carácter estatal. Se acercó a don Agustín y junto con otros empleados de la delegación hablaron sobre la labor de limpieza en las cuevas; enfatizaba la importancia de recoger la basura con guantes y cubre bocas y no quemarla, los curanderos sólo asentían. Repartió rastrillos, costales, cubre bocas y guantes. Iba de un lado a otro hablando, dando las mismas indicaciones con diferentes palabras, parecía un profesor de primaria desesperado porque los alumnos entendieran la lección del día. Unos fueron por un zacahuil que la delegación mandó hacer para los viajeros,

² Alimento elaborado con masa de maíz, chiles rojos y carne de pollo, cerdo o guajolote, considerado tradicional de la Huasteca Potosina

el cual fue colocado en nuestra camioneta al igual que los instrumentos de trabajo y en unos minutos todos estaban arriba del vehículo, listos para partir.

El camino hacia las cuevas cruza por la zona urbana de Huichihuayán ascendiendo por una calle pavimentada, para luego tomar un camino de terracería rumbo a la sierra hasta llegar a un cruce de caminos que forman una “y”, uno pavimentado que conduce hacia el Nacimiento – paraje turístico-, y otro hacia una planicie donde se observan pocos árboles y una gran extensión de pasto verde; este sitio es un campo experimental de cultivo y árboles que pertenece a la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) llamado “Inifap Sitios de Negocios de Huichihuayán, México”. Hay dos formas de dirigirse al santuario: una es traspasando la propiedad federal en vehículo y la otra, caminar por la vereda junto al río, en un trayecto más largo. A veces los curanderos dudan en cruzar con el vehículo la propiedad federal porque se corre el riesgo de que al regreso la puerta se encuentre cerrada con candado, por lo que generalmente prefieren dejar el vehículo y continuar por la vereda. Cuando deciden continuar con el vehículo por el Inifap y si no está en la entrada el velador, optan por buscarlo y ofrecerle una propina para que no cierre la puerta. Esto no sucede el 21 de marzo porque ese día la puerta se mantiene abierta para que se desplacen los peregrinos.

La vereda junto al río que conduce al santuario es estrecha y se debe caminar en una sola fila, nadie se adelanta ni camina a la par de otro, si alguien se detiene a cortar hierbas, todos los que van detrás se detienen también. Las plantas que cortan son “fresca rama” y “piste grande” ambas utilizadas para las limpiezas del cuerpo y con el piste grande además elaboran escobas para limpiar los espacios que utilizarán ritualmente el día siguiente.



Imagen 29. Transporte de materiales para preparar el santuario

Después de andar a pie casi un kilómetro, se realiza una parada en donde comienza la delimitación del área natural protegida. Este terreno, dicen los curanderos, les pertenece a ellos porque siempre ha sido así, lo utilizan desde tiempos remotos al igual que lo hacían sus antepasados, pero tal derecho se “formalizó” con la donación que el ex gobernador del estado de San Luis Potosí, Marcelo de los Santos, realizó para todos aquellos que hacían uso de estas cuevas. A partir de este punto comienza lo que los peregrinos llaman las “puertas”, es decir, lugares en los que se debe “pedir permiso” para pasar al siguiente hasta arribar al santuario.

El santuario y las puertas

No existe un término en náhuatl que se traduzca como “puertas” o que sea similar; sin embargo, “puertas” es el término utilizado en español cuando los hablantes del náhuatl

explican estos espacios. La primera puerta o entrada al santuario consta de un saliente rocoso al pie de la sierra, donde comienza la delimitación del área protegida, demarcado con postes de madera y alambre de púas; este paso anteriormente sólo era identificado por el saber que los curanderos tenían del sitio, a partir del reconocimiento de las rocas. A este lugar lo llaman *ueyi tetl* (“gran piedra”). Como en algunos casos sucede, “la frontera, línea ideal trazada entre mojones y postes, no es visible más que en los mapas, exageradamente” (Van Gennep, 2008, 30), aunque recientemente esta condición ha cambiado sobre todo entre países. En este límite natural, se practican lo que Van Gennep llama “ritos de consagración”, es decir, protegerse ante la prohibición de la transgresión y librarse de las posibles sanciones de las fuerzas sobrenaturales que ahí habitan como veremos a continuación. Cuando se llega a este punto, un hombre debe anunciar la llegada: “Venimos todos aquí, padre santo, madre santa, para pedir tu permiso...” Despejan un poco el suelo de la maleza y comienzan varias limpiezas al mismo tiempo; las piedras ennegrecidas por el hollín de muchos años y manchadas por la cera amarilla, vuelve a ser receptáculo de ramas, aguardiente y nuevas velas. En la parte inferior del saliente rocoso que hace de altar, depositan las ramas utilizadas en las limpiezas.

En esta entrada se acostumbra a ofrendar un patlache el cual se coloca en el suelo sobre un costal mientras el dirigente de la Unidad Cultural solicita a los moradores su permiso y su protección para entrar a la cueva y agradece la presencia de los asistentes: “Vamos a pedir permiso para entrar en la cueva del aire y allá arriba en la casa del padre superior, de la madre superiora... Señor diosito santo mío, en este día santo... en esta hora santa, nos estás mirando aquí donde nos encontramos, aquí en esta puerta... pedimos un licencia...” Mientras el dirigente habla, otros curanderos derraman aguardiente sobre la ofrenda y las mujeres se encargan de abrir el patlache y separarlo en pequeñas partes con un tronco delgado que cortan

en el monte. Las limpias continúan. Se escuchan distintas voces, palabras ininteligibles, casi murmullos. Parte del discurso del dirigente redundante en solicitar la protección para que “no se nos pegue nada del mal que hay allá en la cueva”. Respecto a la ofrenda, dice: “Aquí te presentamos esta ofrenda, respetamos la tierra que nosotros pisamos, pedimos un licencia para que nosotros vamos a caminar a llegar a la cueva... bendice este alimento que nos da la fuerza...”

Todos deben ser limpiados en esta primera puerta. Si un curandero o curandera va en compañía de su pareja, él o ella deberá realizarle la limpia y si ambos son curanderos, la pareja devolverá el acto una vez terminada su limpia; quienes no van en pareja, son libres de elegir al curandero que los limpiará. Algunos curanderos optan por barrerse a sí mismos. A este acto de barrer o limpiar a un individuo, se le llama *ce tlaxpanalic ika kamanalic*, “una limpia con ceremonia [palabras]”. Para esta práctica también utilizan el término en español “presentar”, pues cada vez que se inicia un ritual de este tipo, dicen: *nijualika nimokone* (“te traigo a éste, tu hijo”). Esta acción de presentar puede entenderse mejor cuando se observa el acto, ya que además de las palabras pronunciadas por el curandero: “en este día, viene tu hijo (tu hija) [se menciona el nombre de la persona] ante ti...” Con diversos movimientos del cuerpo, el curandero “presenta” a la persona frente al altar: levanta las manos señalando el cuerpo de la persona y luego, como si condujera al cuerpo del paciente entre las manos, las traslada frente al altar.

Las limpias o barridas presentan algunas variaciones en cuanto a la técnica de los movimientos, pero en general contienen los mismos elementos. Quien va a limpiarse debe llevar dos velas, aguardiente, un vaso o copa pequeños y un ramillete de “piste grande” y “fresca rama”. Debido a que la mayoría son curanderos que se barren unos a otros, para lograr

explicar el procedimiento de limpias los llamaré “presentado” y “presentador”. El presentado entrega el aguardiente y una vela al presentador y se sitúa frente al altar, el presentador coloca la vela entre el ramillete y comienza a realizar movimientos sobre el cuerpo del presentado; algunos presentadores realizan estos movimientos sin tocar el cuerpo, sólo simulando, hay quienes comienzan los movimientos por la cabeza, otros por la espalda o por el pecho, en forma de cruz de derecha a izquierda o viceversa, o de arriba a abajo; otros comienzan escupiendo aguardiente sobre el ramillete en la nuca del presentado, otros colocando el ramillete en la cabeza del presentado o sobre uno de sus hombros. Al concluir la limpia, el presentador sopla sobre el ramillete hacia los cuatro puntos cardinales o escupe aguardiente sobre el ramillete en las cuatro direcciones.

Posteriormente, el presentado toma el vaso (o copa) lleno de aguardiente para derramar un poco sobre la tierra en cuatro movimientos formando una cruz; la mayoría bebe un trago después de derramarlo, sean hombres o mujeres. Para finalizar, el presentado toma la otra vela y la enciende para colocarla sobre el altar. El aguardiente es una ofrenda para la tierra y para los *tepas*, a este acto lo llaman “brindar”. Cuando no se tiene dinero para ofrendar música y mucha comida y bebida, como es el caso de las ceremonias de la milpa, se dice que por lo menos se debe hacer un brindis y un patlache chiquito o unos tamales de frijol. Todos consumen el patlache en la primera puerta, lo toman con las manos y al terminar de comer, frotan sus manos en las ramas del monte para limpiarlas.

Para llegar a la siguiente ya no se camina junto al río sino a unos metros de distancia, entre árboles de follaje espeso y posteriormente cambia el paisaje, por un costado el camino sigue al pie de la sierra y por el otro hay un área de reforestación con pastizales. Si se sigue adelante el camino, conduce al nacimiento de agua³. Antes de llegar a este nacimiento, se encuentra

una explanada de piedra a la que se accede por unos escalones también elaborados de piedra y en la parte posterior de dicha explanada, comienza la escalinata que conduce a la primera cueva. En esta misma plazoleta hay un bohío casi derrumbado pues no se le ha dado mantenimiento desde su creación a principios de la década del 2000. La intención de su construcción era utilizarlo para preparar alimentos, realizar curaciones o para pernoctar si algún visitante así lo requería. Las actividades para la limpieza del sitio se dividen por género, mientras las mujeres barren, los hombres cortan la maleza con sus machetes; los hombres colocan los arcos y las mujeres los adornan con limonaria y flores de buganvilia. Una parte del grupo limpia en la plazoleta de abajo y otros se dirigen a la cueva. La convocatoria para acudir a limpiar el sitio se realiza a través de la estación radiofónica “La voz de las Huastecas”⁴, como este es un medio al que la mayoría tiene acceso, se convirtió en la opción más viable para dar avisos. La señal llega a las localidades de más difícil acceso en la serranía huasteca.

Por medio de la radio se busca personal para trabajar en otros estados, se notifica a quienes recibirán llamadas telefónicas, el lugar y la fecha; la Unidad Cultural Náhuatl y otras organizaciones convocan a sus integrantes a través de ésta. A la limpieza acuden personas de Xochicoxcatl y el Caich, así como algunos curanderos que si bien no están inscritos en alguna organización, se involucran puesto que también hacen uso de las cuevas, pero el número de participantes en la limpieza es mínimo en comparación con el de los usuarios del santuario.

3 Lugar donde construyó el pozo de bombeo.

4 La audiencia de esta estación escucha la radio desde las 6 de la mañana hasta las 8 de la noche, hora en que permanecen las transmisiones.

En la segunda puerta no es necesario realizar limpiezas, únicamente hacen una señal de la cruz sobre el cuerpo (frente, pecho, hombros) y derraman aguardiente haciendo movimientos en forma de cruz; sin embargo, los curanderos varones aprovechan cada puerta para beber aguardiente después de brindar con la tierra.

La tercera puerta está unos metros más adelante de la segunda, antes de llegar al nacimiento de agua. Esta puerta consiste en unos escalones hechos a base de raíces y piedras, ahí se coloca otro arco con limonaria y flores de buganvilia. El agua que brota de entre las piedras es considerada con poder para limpiar el cuerpo y revitalizar el ánimo. Algunos curanderos utilizan este sitio para practicar ritos curativos. Existe la noción de que los días empiezan a la media noche y se terminan al medio día siguiente; a las doce del día comienza otro y termina a las doce de la noche y así sucesivamente, por esa razón no se debe acudir al nacimiento de agua ni a las doce del día ni a las doce de la noche, ya que son las horas de vigilia de los guardianes del agua. Es costumbre que antes de llegar a la cueva o regresando, vayan a beber agua a este lugar.

Siguiendo la escalinata de piedra que también construyeron a principios de la década del 2000, se accede a una explanada en lo alto de la montaña, reconstruida con la laja erosionada que se encontró en el sitio y que formaba parte de la explanada anterior; se dice que también encontraron algunas figurillas prehispánicas y monedas antiguas. En la reconstrucción, toda la piedra fue pegada con cemento. Relatan que siempre había existido dicha explanada pues por generaciones ha sido el lugar ceremonial por excelencia donde se ofrenda, se toca, se baila, se canta... Al llegar a este punto, se asoma al pie de la sierra una abertura oscura y cuanto se está más cerca, se perciben las corrientes de aire que salen de entre la tierra; allí está la cuarta puerta, la entrada a la cueva de *Yolojtle*; a esta entrada la llaman *ostotlkamachalko*, término

que traducen como “la boca de la cueva”. En esta puerta, al igual que en las anteriores, se coloca un arco con limonaria fresca y flores de buganvilia, elaboración que está a cargo de dos o tres mujeres, las mujeres restantes barren y sólo algunas entran a la cueva con la mayoría de hombres para extraer los restos de los artefactos utilizados en rituales pasados.

La primera ocasión que pude observar al empleado de la SEGAM advertir a la gente que no debían entrar a la cueva sin cubre bocas y sin guantes para realizar la limpieza, me percaté de que pocos atendieron tal advertencia y la mayoría dijo “siempre hemos entrado así”. El argumento institucional era que el guano del murciélago y los mohos del interior, podrían ocasionar enfermedades así como los envases de plástico y vidrio que se encontraban regados por varias de las cámaras y nichos; reiteraba que nadie tocara las cosas directamente con las manos y enfatizaba que todos los desechos o por lo menos la mayoría, debían ser recogidos pues podrían llegar hasta el río Huichihuayán por las corrientes subterráneas y contaminar. Empero, los curanderos entendían que había un problema de contaminación o contagio más grande e importante del cual los guantes y cubre bocas no podrían servir de mucho, es decir, la mayoría temía que alguna cosa, producto de la brujería practicada dentro de la cueva, se les pegara y ante eso, el temor era generalizado, y la mejor protección para evitar el contagio, eran las limpias, las cuales, ya habían sido llevadas a cabo. Nuestra idea de la suciedad, señala Mary Douglas (1991), presenta dos aspectos: el cuidado por la higiene y el respeto de las convenciones y evidentemente, los curanderos no compartían la idea de higiene ni las convenciones del hombre del discurso institucional.

Hay quienes antes de entrar a la cueva vuelven a darse una barrida, pero la mayoría no, sólo se persignan o depositan monedas de baja denominación como de cinco, diez o cincuenta centavos y de un peso. En la primera puerta, algunos también acostumbran dejar monedas

como pago de la entrada a de los ancestros; esta práctica está más extendida entre los téenek y se utiliza por lo regular en los ritos de curación o en las peticiones donde el motivo de estas es el mejoramiento o la abundancia de la economía. En todos las prácticas rituales de los que tienen el poder de combatir el mal o producirlo, utilizan principalmente hierbas que son las que mayormente entran en contacto con el cuerpo, seguido de otros instrumentos como prendas de vestir, hilos, sal, animales, plumas, figuras de cera antropomorfas, etcétera, que si bien no todos entran en contacto directo con el cuerpo, tienen como finalidad producir males por medio de analogías.

Cuando los rituales son concluidos, estos instrumentos se quedan dentro de las cuevas para que los efectos se prolonguen hasta lograr el fin último. Se dice de éstos objetos que al no recibir el calor ni la luz del sol, poco a poco se van consumiendo en la oscuridad, en la humedad y en la frialdad de las cuevas, lo cual tiene el mismo efecto en las personas que eran sus propietarios. Si una persona es vulnerable o no está preparada para entrar a la cueva o si por descuido tocó algún objeto cargado de un gran poder, podrá contagiarse del mal para el que el objeto fue creado. Frazer (1974) establece que la magia se funda sobre dos principios de pensamiento fundamentales los cuales son:

Que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero [...] el mago deduce que puede producir el efecto sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte del propio cuerpo (*Ibíd.*:34).

Entonces cabe preguntarse, ¿cómo puede un lugar que es considerado “muy sagrado” estar al mismo tiempo tan contaminado y provocar efectos tan ambivalentes?



Imagen 30. Primera puerta



Imagen 31. Segunda puerta



Imagen 32. Tercera puerta



Imagen 33. Cuarta puerta

La cueva de arriba llamada cueva de *Ueynana* (Gran Abuela) y *Ueytata* (Gran Abuelo), pocas veces ha recibido aseo pues su complicado acceso dificulta no sólo la llegada sino también el extraer los costales de envases que hay en su interior; a pesar de eso, cada 4 o 5 años, elaboran escaleras rústicas de madera de aquiche (*Guazuma ulmifolia*) el cual es muy resistente y durable. En esta cueva sólo se practican ritos de curación, de producción de males o brujería, pero no ceremonias de agradecimiento con presencia colectiva como la del 21 de marzo; sin embargo, algunas personas la visitan en esa fecha. Los visitantes de Xomokonko arguyen que no visitan con frecuencia esta cueva debido a lo complicado de su acceso pues lo accidentado del terreno dificulta tanto ascender como descender, sobre todo en los periodos de lluvia, pero debido al uso que se le da a esta cueva, es probable que haya mucho más temor a los males que en ella puedan contagiarse, y la falta de limpieza agudiza este temor.

El 21 de marzo

La presencia de un jefe de peregrinos indica una organización establecida, pero la estructura jerárquica no determina quiénes van a peregrinar (García *et al*, 2003:147), lo cual es observable en las peregrinaciones de la Unidad Cultural Náhuatl que, aunque tiene un determinado número de integrantes y cuenta con una estructura jerárquica basada en cargos, condición económica, prestigio, etcétera, pocas veces se sabe quiénes irán a la cueva o sólo algunos están enterados de quiénes posiblemente asistirán. Igual que el día anterior (20 de marzo), la cita es entre 8 y 9 de la mañana en la plaza principal. La dinámica es semejante al día anterior: llegar temprano, desayunar, hacer compras, un vehículo que espera. El 21 de marzo, además de los curanderos, sus familiares y amigos, van grupos de música cargados de sus instrumentos por lo que el vehículo se satura y se apretujan unos contra otros en el interior. Las paradas, al igual que el día 20, son en Cómoca, El Laurel y Huichihuayán.

En una sola fila transcurre el trayecto, se detienen para cortar “piste grande” y “fresca rama”. En la primera puerta todos se detienen, todos deben ser limpiados y deben pedir permiso para ir y regresar con bien: nuestras grandes abuelas (*toueynanauaj*), Nuestros Grandes Abuelos (*toueytatauaj*), estamos ante ustedes este 21 de marzo para presentar a tu hija (tu hijo), para pedir permiso de llegar a la sagrada cueva...” Las limpias se van realizando de tres o cuatro a la vez, parados frente al altar de rocas, mientras los demás esperan en silencio o hablando en voz baja. Los curanderos dicen que ese día todos están disponibles para barrer a quienes lo soliciten, no es cuestión de favores sino de deberes. Los procedimientos de limpia suceden como los del día anterior –que ya han sido descritos– con mínimas variaciones según la técnica de cada curandero. En este día, desde que esperan el transporte, los hombres pueden empezar a beber aguardiente, algunos comienzan desde la primera puerta o desde el camino una vez que han dejado el vehículo; si hay tequila o algún otro tipo de licor, todos comparten. El que recibe una limpia, debe compartir de su aguardiente con los demás, en este día el consumo de aguardiente es mucho mayor que el día anterior y son más los hombres que se detienen para beber en cada puerta. Cuando ya se han limpiado la mayoría de los peregrinos en la primera puerta, continúan el camino sin esperar a los demás.

En la segunda puerta algunos se detienen a descansar, otros se persignan y se dirigen al nacimiento de agua y unos arriban directamente a *Yolojtle*. Al llegar a la explanada de la cueva, prenden el fuego donde las rocas hacen un hueco al pie de la montaña, dejan prender los leños por un rato y luego toman las brasas para los incensarios; unos se sientan y otros entran a la cueva, dependiendo el número de visitantes, se debe hacer fila para entrar. Si bien el carácter de esta peregrinación no es multitudinario, por lo reducido del espacio, se dificulta

el desplazamiento fuera y dentro de la cueva. El 21 de marzo hay quienes gustan de barrerse en la entrada de la cueva, sobre todo, los que van por primera vez o quienes van a realizar peticiones específicas como curarse de alguna enfermedad o los que van a pedir por la salud de un enfermo ausente. “Al entrar a esta cueva tu deseo será concedido”, se escucha decir a los curanderos.

Los músicos generalmente se sitúan a un costado de la entrada de la cueva, en el otro extremo de la llegada por la escalinata, frente a éstos, los danzantes ocupan casi la mitad de la explanada, mientras tocan y bailan, beben aguardiente. La música en estas ceremonias es para saludar y agradecer, en una ocasión los músicos de la Danza del Maíz dijeron: “es como cuando uno visita a alguien, lo saluda primero y le agradece que lo deje venir, después decimos lo que queremos y hasta el último agradecemos otra vez y nos despedimos”. Algunos de los vinuetes que se tocan son: *tonati* (“el sol”), *uikatototl* –o *kuikatototl*- (“canto de pájaro”), *chiltanta* (“la calandria”), *acatzana* (“el tordo”) y “el mapache”. Generalmente los músicos, ya sean huapangueros o danzas tradicionales, entran a tocar algunos vinuetes a la cueva; hay ocasiones en que primero se posicionan frente a la entrada, tocan una melodía para saludar y después entran. A veces participan dos danzas y un trío de huapangueros o una danza y un trío.

Además de la abundancia del aguardiente, se queman generosas cantidades de copal. Se esparce copal alrededor de la explanada, entre los músicos y en la entrada de la cueva; lo hacen los curanderos, el *kuajkuchio* de la danza y los danzantes. Los incensarios son de varias formas, unos elaborados con una lata metálica con dos orificios en cada extremo; otros de barro con diferentes formas, por ejemplo, una vasija trípode, con un gallo en la parte superior y sujeta con un alambre, una vasija de barro circular con una abertura al frente y una cruz

en la parte superior y alrededor de la vasija perforaciones que forman una línea semicircular, y encima de éstas tres figuras de cruces formadas con pequeñas perforaciones. La dueña de este incensario explica que la línea semicircular es la tierra, las cruces son los cuatro vientos y la abertura donde se coloca el copal es la entrada a la cueva, el centro de la tierra.

La mayoría de los peregrinos que asisten el 21 de marzo son de origen nahua, algunos grupos pequeños de origen tének y la minoría monolingües del castellano. Adentro, en la cueva, la mayoría de los peregrinos se reúne en torno al altar mayor, el de forma de corazón. Los tének no realizan sus ritos con los nahuas, ya sea que se coloquen junto a uno de los altares menores o que desciendan a una de las cámaras inferiores, es hasta el momento de colocar las ofrendas en que conviven todos juntos, y una vez que el altar de corazón se queda solo, se acercan a éste.



Imagen 34. Ofrenda musical: saludo



Imagen 35. Ofrenda musical: petición

Las limpias

El olor predominante durante las limpias es el del copal, seguido quizá del aguardiente, la cera y una mezcla de humores, también se puede percibir en menor grado el olor de las ramas frescas y de la humedad de las paredes. Todos quieren ser limpiados, algunos curanderos son más solicitados que otros como es el caso de los más ancianos, los más experimentados y el dirigente de la Unidad; todos buscan un sitio óptimo para dejar sus velas encendidas después de las limpias en el altar de corazón. Hay quienes optan por hacer las limpias frente al altar mayor y colocar su vela en los altares menores ya que debido a la cera acumulada por años sobre la roca, es difícil que se detengan.

Las limpias en el interior de la cueva repiten los movimientos anteriormente descritos, sólo que ahora se realizan muchas más a la vez, en un espacio más reducido por lo que los movimientos tienden a ser más oprimidos. Los que barren se colocan a un costado de la persona a la que le van a practicar la limpia o atrás, según lo permita el espacio; algunos sólo colocan el ramillete con la vela sobre el hombro o sobre la cabeza de la persona que limpian y los más atrevidos, limpian con movimientos fuertes escupiendo aguardiente sobre las personas que están limpiando e inevitablemente sobre los demás.

Las palabras pronunciadas mientras se barre, difieren de lo que se dice en la primera puerta; por ejemplo a un visitante que no es curandero, se le dijo: “Hoy, este 21 de marzo 2013, que pida su deseo será concedido por ti mismo Dios todo poderoso... que todo el trabajo que sea su iniciativa será bendecido por ti mismo. Dios todo poderoso, solecito que estás aluzando en este momento sobre este mundo, dale fuerza, valor, energía, para que avance en su trabajo, en todo... Este día llegó hasta aquí con esta idea buena y así llegará a su casa...” Otro tipo de palabras, son: “En este momento estamos aquí pidiendo a los cuatro puntos cardinales, autoridades del agua, para que llueva, para que nazcan más plantas curativas que sean de beneficio para todos tus hijos...” Si hay peticiones para la salud de alguien que está ausente, se lleva la ropa del enfermo y el curandero barre a la persona que carga las prendas y a las prendas como si se tratara de un cuerpo; cuando se requiere de limpias especiales, esperan hasta que todos salgan y entran sólo el curandero y los que han de ser limpiados.

Es principalmente a través de las limpias que podemos observar con mayor claridad los ritos de paso o de pasaje (Van Gennep 2008, Turner y Turner, 1979). A partir de la limpia se autoriza y protege al individuo para acceder al territorio donde moran los ancestros, a través de la limpia se prepara al cuerpo para solicitar y recibir los dones de los padres primordiales y

de las entidades gobernadoras del agua y del viento, sin este proceso, el cuerpo humano no está listo para entrar en contacto con ellos ni para recibir su ayuda y protección.



Imagen 36. Petición para un enfermo ausente



Imagen 37. Altar de corazón (altar principal)

El agradecimiento

Cuando han acabado la mayoría de las limpias, poco a poco los peregrinos van saliendo para colocar las ofrendas; las mujeres, principalmente, son las que tienen mayor participación en esta actividad. En el suelo, en forma vertical, se colocan hojas de plátano y sobre éstas se distribuyen las ofrendas: patlache, pan, enchiladas, refrescos, queso, tamales, jugos, tortillas, aguardiente y algunas cervezas; a los costados de éstas, se colocan velas encendidas. Los curanderos y el *kuajkuchio* de cada danza esparcen copal alrededor de las ofrendas y algunos danzantes bailan alrededor de éstas mientras también sahúman copal. A veces se cubren los alimentos con pequeños manteles blancos, bordados a mano con motivos florales mientras se dicen las palabras de agradecimiento.



Imagen 38 y 39. Ofrendar

Antes de comenzar el agradecimiento, vuelven a entrar a la cueva algunos curanderos de la UCNAT, entre ellos, el dirigente. A estos curanderos se les considera más experimentados y poderosos que el resto y se les considera conocedores de tradiciones muy antiguas. Se colocan frente a un nicho de una de las paredes que está dividido en dos partes, en un lado colocan pequeños tamales cocidos con corazón de pollo y del otro lado corazones crudos de pollo. Su explicación para este acto es que los corazones de pollo crudos representan al gallo vivo y se ofrendan a los *tepas* para solicitarles la fuerza y el poder para seguir curando, y para que el don de la palabra nunca muera; los tamales cocidos son para que estos seres puedan alimentarse. Uno de los curanderos más ancianos me dijo: “esta es nuestra celebración de año nuevo y con esta ofrenda esperamos que todo el año podamos continuar con nuestro trabajo”.



Imagen 40. Palabras de agradecimiento

Los palabras de agradecimiento se pronuncian por orden jerárquico, primero el dirigente de la UCNAT, luego uno de los curanderos más ancianos de la organización y posteriormente los

que son considerados más experimentados y con mayor poder. Al observar este orden jerárquico nos podemos percatar de la importancia que tienen, tanto las autoridades como las personas de mayor de edad; las autoridades no sólo en el sentido de ocupar un cargo público sino entendidas también como aquellas personas que por su prestigio como curanderos son consideradas de respeto y obediencia dentro de una localidad o grupo. El respeto por los ancianos, como se verá más adelante, es común tanto en la vida ritual como en lo cotidiano. Agradecen la presencia de los integrantes de la UCNAT y de los representantes del gobierno, si las hay, enfatizan su agradecimiento a quienes fueron a limpiar el día anterior y a quienes constantemente participan en las actividades que realizan como grupo y a los músicos, pero sobre todo, se agradece a *Ueynana* y *Ueytata* y a *Ajakatlnana* y *Ajakatlтата* por todos los bienes que dan a los hombres. Para ellos es la ofrenda, a ellos está dedicada la música, las velas, el aguardiente, las oraciones, el mayor de los agradecimientos. Los discursos son redundantes y hacen hincapié en las ofrendas que han llevado y en lo mucho que desean que el año que comienza sea benevolente con ellos:

Nos reunimos, hablamos para venir a traer una ofrenda, un agradecimiento, para pedir por el trabajo que se hace en la tierra, los que siempre cada año venimos, ponemos un agradecimiento donde están aquí los que nunca olvidamos: *Ueynana*, *Ueytata*, *Ajakatlnana*, *Ajakatlтата*, entonces nos apoyamos de ellos, nosotros no los vemos, pero en el aire allí están. Entonces venimos a agradecer para que vean que no los olvidamos, cada año venimos, hacemos una ofrenda al año que está pasando. El Gran Dios, la Gran Madre, ¡bendícenos! Nos da toda la bendición, aquí mismo, ellos mismos, para ir viviendo con nuestra sangre, con nuestra carne; nosotros pedimos para nuestra alimentación, por eso nosotros venimos y pedimos ayuda, pedimos la bendición. Aquí también nos agarramos (aprovechamos) de las deidades que están en el aire, que nos quieren y que nos apoyan para nosotros podamos trabajar y tengamos las hierbas medicinales. Nosotros también recibimos, si no nos ayudaran, no podríamos nosotros recibir las hierbas medicinales porque todo se seca, entonces agradecemos mucho porque ellos nos alumbran... ellos nos reconfortan.

Al concluir los discursos se toman las ofrendas, pero antes de ingerirlas, se echa al suelo una pizca y un chorrito de todo lo que se va a consumir como una manera de compartir con la tierra. Este acto es meramente ritual, también se lleva a cabo en el altar doméstico cuando se toman las ofrendas de la celebración a los muertos, el día de la Santa cruz. No hay cucharas ni platos por lo que todo se toma directamente con las manos, sólo vasos para tomar lo refrescos, el aguardiente se sirve en las copitas o vasitos que se utilizaron en las limpias o se bebe directamente de la botellas.

Cuando se levantan los restos de las ofrendas, la música continúa, todos los grupos tocan al mismo tiempo, el contratista de los músicos los provee de aguardiente; los músicos, a diferencia de los curanderos, no dejan de beber, además del contratista, otros peregrinos les ofrecen aguardiente y les solicitan danzas o canciones. También los danzantes, separados en dos grupos (hombres y mujeres), prolongan el baile bebiendo constantemente aguardiente aunque en menores cantidades que los músicos. En una ocasión en que hubo gran afluencia de peregrinos y en la que el baile se prolongó por casi dos horas después de consumir la ofrenda, tocaron huapangos entre los que el “*querreque*” fue el más aplaudido y bailado, esto debido a que el “*querreque*” consta de versos que pueden ser desde amorosos, de enojo, de burla, entre otros, que son dedicados a los presentes y que por lo tanto, varían según el contexto; por ejemplo, si se cantan en una boda, harán alusión a las obligaciones que los novios contraen el uno con el otro, pero en tono de burla o sarcasmo. Algunos de los versos del “*querreque*” se cantan en español, pero la mayoría en náhuatl y tienen como objetivo, en este contexto de la cueva, burlarse de los curanderos, de su estado de ebriedad, del ímpetu de las mujeres para bailar, etcétera.

La solemnidad de la ceremonia termina con el consumo de la ofrenda, después de ésta todo se vuelve caótico, ruidoso y divertido. El consumo del aguardiente contribuye a una socialización más cercana, aunque, las más preocupadas son las mujeres pues deben procurar la seguridad de sus esposos ya que la embriaguez dificulta el descenso de la montaña. Los ancianos y músicos que van acompañados de sus nietos o hijos pequeños, son ayudados por éstos para descender de la montaña y cargan sus pertenencias e instrumentos. Para el regreso ya no hay filas ni vuelven todos juntos, algunos se adelantan y regresan caminando hasta Huichihuayán, otros descienden primero para esperar el transporte en el estacionamiento.



Imagen 41-44. La danza

El regreso

El regreso de los peregrinos a sus lugares de origen sucede sin mayor relevancia aparente. Como ya mencioné, a diferencia de la llegada, no regresan todos juntos, ni al bajar de la cueva ni para llegar a Huichihuayán, pareciera como si todos tuviesen prisa por volver lo cual es entendible si se considera que algunos tardarán hasta tres horas para arribar a sus comunidades de origen; algunos tienen prisa por regresar pues todavía harán algunas compras ya sea en Huichihuayán o en Axtla. Al llegar a la comunidad, los curanderos y sus acompañantes se despiden de forma cotidiana y cada uno se va a su casa, sin mayor relevancia. No es hasta en la intimidad de la casa cuando se comenta a cerca del viaje, de lo que más les gustó y de lo que les disgustó; hablan acerca de quién llevó las mejores ofrendas de comida y de los que bailaron.

Sucede que en la visita a la cueva todos son bienvenidos y son tratados con fraternidad, pero una vez estando en el hogar, conversan respecto a aquellos peregrinos que viajaron con ellos y que no son curanderos, refiriéndose con esto a las personas que no pertenecen a alguna institución y que tampoco forman parte de la UCNAT. Pese a que durante el viaje dicen que cualquiera puede ir, posteriormente restan importancia a estos peregrinos, pues es el curandero quien es considerado “necesario” para visitar el santuario.

La peregrinación a Xomokonko no es un tema del que se hable en la comunidad por parte de los peregrinos, es hasta que los curanderos que realizaron el viaje se encuentran con quienes no lo hicieron –los otros integrantes de la UCNAT-, que se mencionan ampliamente los acontecimientos. Estas conversaciones van en el sentido de lo mucho que se esforzaron para hacer el viaje, en los sacrificios físicos y sobre todo económicos que tuvieron que pasar para llevar la ofrenda y en lo complacidos que están de haberlo logrado. Redundan en que, como

cada año, ya cumplieron con ir a visitar a los abuelos. Estos discursos acerca del sacrificio y el cumplimiento se intensifican en las reuniones de la Unidad, sobre todo en las dos o tres posteriores al 21 de marzo y en las previas a la nueva peregrinación.

La renovación

Durante esta peregrinación se hacen diversas transiciones, que no sólo refieren al tránsito de un lugar a otro o de una práctica ritual a otra, sino conversiones trascendentales en el ser humano. El curandero, el enfermo y en general el que va con la intención de realizar una petición o un agradecimiento a los moradores de Xomokonko, sufre un cambio en su interior. Algunos lo describen como “llenarse de energía”, “llenarse de paz”, sentirse “liberado”, “curado”, “alegre”, entre otras. Tanto las transiciones de espacios como las del interior del individuo, son secuencias de ritos de paso de los cuales es difícil delimitar cada uno, pues la práctica de uno conlleva al mismo tiempo la práctica de otro.

La representación material de estas puertas son los arcos de flores que delimitan el adentro y el afuera, “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado cuando se trata de un templo” (Van Gennep, *op. cit.*: 37). En palabras de Van Gennep, «pasar el umbral» (las puertas) significa “agregarse a un mundo nuevo”; a estos ritos en el umbral, también les llama ritos de margen y a su vez son ritos de separación porque se deja el espacio cotidiano, profano, pero también de agregación porque se introducen al espacio sagrado y a un nuevo estado corporal a través de los ritos de purificación mediante las limpias y el contacto con el agua de la tercera puerta. Pero el espacio más trascendental al que se accede es el interior de la cueva. Ahí el peregrino vuelve a la “matriz de la tierra” (Heyden, 1991), de donde surgió y al que un día volverá; al lugar donde moran los dioses, los ancestros y donde se encuentra la

fuelle de los conocimientos para hacer el bien y el mal. En este gran contenedor, el peregrino alcanza el punto máximo de renovación. Pero la renovación sucede además y, principalmente, en la relación curandero-ancestro, es por medio de la peregrinación que cierran y abren el ciclo de la ritualidad a los antepasados.

Como ya vimos en el capítulo anterior, en la comunidad también se realizan ritos de petición de lluvia y de agradecimiento, los cuales forman una secuencia que inicia y termina con la peregrinación a Xomokonko; en este viaje, los curanderos abren la vía de comunicación con los antepasados para que posteriormente el resto de la población pueda ofrendarlos en la comunidad y en una continuidad cíclica, una vez recibidos los dones de la lluvia, la cosecha, las plantas medicinales, la salud, entre otros, vuelven para hacer el agradecimiento y pedir por el nuevo ciclo.

Conclusiones

“Todo lo que está en las cuevas, cuando llegaron los españoles pues eso no lo pudieron quitar; todo lo que se los quisieron quitar allá se guardó todo y allá está todo y nadie se lo va a llevar, nadie, por más que entre alguien que sepa. Ahí hay de todo. Ahí está para el que quiera curar, para ganadería, para agricultor, para no sé qué tanto...”

Ignacio Hernández, 2012

Cuando era niña en mi casa había radios en los que mi madre escuchaba casi todo el día distintos programas, siempre veía las pequeñas cajas de colores y me preguntaba de dónde provenían todas aquellas voces. Me imaginaba pequeños hombrecitos contenidos adentro de la caja, hasta que un día vi cuando habrían uno de ellos para repararlo y no podía creer que todas aquellas extrañas piezas fuesen las responsables de generar esos sonidos que a diario escuchaba. Un día logré abrir uno de los radios que ya no servían y observé cada una de las pequeñas piezas, tratando de descubrir cómo funcionaban, pero nunca lo comprendí. Este ejemplo me ayuda a mostrar mi proceso en esta investigación. Cuando llegué a las cuevas de Xomokonko, sucedió por un evento fortuito y pude observar una pieza ya concluida; me pregunté qué había detrás de aquellos actos, por lo que decidí investigar cómo funcionaba aquel entramado social que tenía como fin el arribo a un lugar aparentemente ajeno de su cotidianeidad. Pero una vez que lograba exponer los elementos que iba encontrando, en lugar de resolver mis dudas, aparecían otras más, hasta que comprendí que no se trataba de un rompecabezas común y que las piezas que me ayudarían a armarlo nunca las vería completas sino en pequeños conjuntos que se interrelacionan.

El tema de la enfermedad y la intervención del curandero para combatirla es apasionante, sobre todo en un contexto como el de la Huasteca Potosina, en el que gran parte de la articulación social, se ve permeada por el temor que se tiene de ser víctima de algún maleficio producto de la envidia de sus vecinos, por el encuentro con entidades que habitan en la naturaleza y por los ancestros, por lo que se les debe ofrendar y agradecer para ser beneficiados con sus dones y no resentir su ira. El temor a estos daños, se extiende más allá del organismo, pues una persona también puede ser afectada en sus pertenencias,

principalmente en sus animales y en su milpa, por lo que la presencia del curandero/brujo, *tepajtijketl/nechihua*, es exaltada ante la necesidad de protección.

Con este trabajo busco en primer lugar mostrar la riqueza cultural de los nahuas de la Hausteca Potosina, a través de sus prácticas rituales, quienes viven en constante transformación, adoptando diversos elementos que adecuan a sus creencias, a sus prácticas y a sus conocimientos. Por otra parte, de forma más específica, muestro la importancia que tiene el santuario Xomokonko en la construcción de la identidad de los curanderos, lo cual tiene repercusiones en su vida cotidiana, por sus arraigadas concepciones en torno a la naturaleza, la salud, la enfermedad y la muerte. En la cosmovisión nahua, observamos la importancia que tiene la figura del anciano (hombre y mujer) desde el ordenamiento del cosmos y el origen de los hombres, hasta la vida cotidiana. Esta misma importancia se manifiesta en el curandero quien es considerado un descendiente directo de los ancestros, quien hereda sus dones y poderes, y quien conforme avanza en edad, concentra un cúmulo de conocimientos que lo acercan más a sus antepasados y a las divinidades y por lo tanto, aumenta su jerarquía social.

Esta jerarquización es observable en casi todas las prácticas rituales que describimos a lo largo de este trabajo, comenzando por las sucedidas en Coatzontitla, nuestra comunidad de estudio, hasta llegar a Xomokonko. También en la organización de la comunidad, es visible dicha jerarquización. Podemos observar en estos rituales elementos comunes, en los que predomina el culto a los antepasados, la importancia del agua en una sociedad que sigue siendo predominantemente agrícola, el temor a la enfermedad y a otros males, por los que constantemente pueden verse afectados y la necesidad del curandero como mediador para sopesar los daños. El trasfondo político y social de los curanderos al interior de sus comunidades, tiene su camuflaje en la necesidad de protección que solicitan los temerosos de

la mala voluntad de sus vecinos y de las fuerzas de entidades que sólo el curandero puede controlar.

La peregrinación del 21 de marzo a Xomokonko refuerza la relación entre los curanderos con sus ancestros y las divinidades, observando los eventos sucedidos en ésta como importantes ritos de paso, que como ya mencionamos, renuevan al individuo que los realiza –curanderos, enfermos, familiares, amigos-. Pero al mismo tiempo, justifica y fortalece la existencia del curandero ante los otros miembros de su localidad y ante sí mismos: “los curanderos tienen que ir a la cueva porque es parte de su trabajo”; “los curanderos vamos a la cueva porque así nos lo piden los abuelitos en nuestros sueños”. Con cada visita al santuario se cumplen dos objetivos de importancia individual y colectiva.

Metodológicamente este estudio logra demostrar que hablar del tema de las peregrinaciones y los santuarios, es abrir la perspectiva a todos aquellos casos que no se ajustan a lo ya establecido, pero que a través de la observación en campo y la confrontación con las teorías, podemos realizar nuevos aportes. A nivel de investigación personal, con este trabajo me encontré ante la complejidad de buscar nuevas herramientas para acercarme a la gente, no sólo en la búsqueda de información que ayudaría en la construcción de esta tesis, sino con la intención de mostrar, sobre todo al interior del grupo de curanderos, el respeto que su oficio merece, el cual ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia.

Pero también se quedan se quedan brechas que por cuestiones de delimitación y tiempo, esta investigación no logró cubrir, entre ellas, considero que las principales son:

- Una descripción fructífera de los otros rituales practicados en Xomokonko: iniciación, curación y maldición.

- Elaborar una cartografía que muestre la geografía sagrada de la región y su interrelación con Xomokonko.
- Construir una perspectiva amplia de los tének respecto al sitio.

A partir de estas líneas, sobre todo de las dos últimas, entenderíamos al santuario no sólo en un contexto social más amplio sino también, en un contexto regional para hacer hincapié en su importancia interétnica. Esta investigación también puede ser un parteaguas para estudiar otros desplazamientos que se realizan a diversos lugares sagrados en la Huasteca, tanto entre localidades nahuas como tének y que están cargados de simbolismos particulares, a los cuales es difícil acceder por ese temor en el que hemos hecho hincapié de considerar que siempre el foráneo busca criticar, juzgar, burlarse o destruir sus prácticas.

Quedan además otros puntos pendientes, algunos incompletos, otros confusos, como por ejemplo, en relación a las entidades que gobiernan los fenómenos climáticos, los cuales son difíciles de caracterizar; las prácticas de brujería a las cuales es difícil tener acceso si no es que en la mayoría de los casos, imposible. Y entre otros más, ahondar en el tema de las propiedades de las plantas medicinales de las cuales los curanderos hablan poco pues continúan creyendo que se les robará su conocimiento para lucrar con él.

Aparentemente Xomokonko es el lugar del que como algunos dicen “los curanderos hacen gala”, del que se habla en las reuniones de las instituciones gubernamentales, el que buscan los turistas y del que se cuentan atemorizantes relatos para prevenir al visitante, pero en el contexto íntimo de la ritualidad nahua, el santuario Xomokonko es el gran contenedor de conocimiento, poder y dones. También contiene historia y un sinfín de peticiones que por años, los peregrinos depositaron en él, y guarda además deseos y actos siniestros que se

conjuraron par dañar al otro. Por estas razones, el santuario debe ser entendido como un lugar dicotómico que representa las características de los padres primordiales dadores de la vida, el carácter y el poder dual de los antepasados y la ambigüedad de los curanderos actuales. Xomokonko, el centro del agua, *tlajco atl*, es el lugar que dio origen a los hombres y al que se debe retornar cada año para cumplir la promesa primordial, hasta que un día, suceda el último viaje.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Obra Antropológica VIII, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Alsina Clota, José (1963). Prólogo a *Ilíada y Odisea*, Barcelona: Editorial Vergara, pp. 9-47.

Alvarado Solís, Neyra Patricia (2004). *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Exconvento de Tiripetío.

Alvarado Solís, Neyra Patricia (2008). *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, México: El Colegio de San Luis, Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología.

Arizpe, Lourdes (1973). *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Barabas, Alicia (2004). “Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio: Procesiones, santuarios y peregrinaciones IV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-37.

Barabas, Alicia (2006). “Cosmovisión y entidades territoriales”. En *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 25-48.

Barba de Piña Chán, Beatriz (1998). *Caminos terrestres al cielo: contribución al estudio del fenómeno romero*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bonte, Pierre e Izard, Michael (1996). *Diccionario de etnología y antropología*, tr. Mar Linares García, Madrid: Ediciones Akal.

Bottineaux, Yves (1965). *El camino a Santiago*, Barcelona: Ediciones Orbis.

Bravo, Carlos (1994). "Territorio y espacio sagrado" en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Roberto (coords). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 39-49.

Broda, Johanna (2001). Introducción en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-45.

Cámara Barbachano, Fernando y Teófilo Reyes Couturier, "Los santuarios y las peregrinaciones, una expresión de las relaciones sociales en una sociedad compleja: el caso de México" en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 35, No. 2 (1972), pp. 29-45. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/40975435>

Cassirer, Ernst(1971). *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Douglas, Mary (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España: Siglo XXI.

Durkheim, Emile (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Ediciones Coyoacán.

Eliade, Mircea (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.

Fierro González, Olivia Graciela (2009), *Con las manos juntas: construcción social de las imágenes santas en Lequeitio-Guadalupe, San Felipe, Guanajuato* (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Frazer, James George (1974). *La rama dorada. Magia y religión*, México: Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques (2009). *La mitad del mundo: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

García Lam, León (2009). *Entre cruces y apareados. Análisis del sistema ritual de una comunidad peregrina en la Zona Media de San Luis Potosí* (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

García Valencia, Hugo *et al*, (2003). “Espacio sagrado y ritual en Veracruz” en Barabas, Alicia M. (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 101-159

Garma Navarro, Carlos (1994). Prefacio en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Roberto (coords). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 7-13.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura Popular y Religión en Anahuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos, A. C.

GoodEsthelman, Catharine (2001). “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Co Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 239-297.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2002), *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Guadalajara: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hamme, Martyn y Paul Atkinson (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Editorial Paidós.

Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos y Pilar Baptista Lucio (1997). *Metodología de la investigación*, México: Mc Graw-Hill.

Heyden, Doris, “La matriz de la tierra”, en Broda, Johanna, Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnohistoria en Mesoamérica*, México: UNAM, 1991, pp. 501-515.

INEGI (2012). “Estadística a propósito del día internacional de los pueblos indígenas datos nacionales”, Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Ley General de Salud de San Luis Potosí (2004). Instituto de Investigaciones Legislativas: Unidad de Informática Legislativa.

López Austin, Alfredo (1989). *Cuerpo humano e ideología*, México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena, México: Universidad Nacional Autónoma de México, http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf?PHPSESSID=ffc42510e755335c76404a255913b8ab

Malinowski, Bronislaw (1994). *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Planeta Agostini.

Martínez, Jaso e Ivy Jacaranda (2012). “Organizaciones y pueblos indígenas. Una metodología diversa” en Rosas Vargas, Rocío (coord.), *Metodología de las ciencias sociales. Aproximaciones desde diversas disciplinas*, México: Universidad de Guanajuato, pp.104-122.

Masferrer Kan, Elio *et al* (2003). “Espacios territoriales y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla” en Barabás, Alicia M. (coord). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 37-100.

Mayorga Muñoz, Vianey Azucena (2011). “*Si el cuerpo está apretado lo puede aflojar el curandero*”. *Análisis sobre las creencias y prácticas en torno a la enfermedad y la intervención del curandero en el sureste de Axtla de Terrazas, S.L.P.*” (Tesis de licenciatura) San Luis Potosí.

Mondragón G. Carlos, Fournier, Patricia y Wiesheu, Walburga (2012). Introducción en Mondragón G. Carlos *et al.* *Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, pp. 11-26.

Montoya Briones, José de Jesús *et al* (2004). “Dimensiones y espacios sagrados en un ámbito mestizo-ranchero de alta migración”, en Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio: Procesiones, santuarios y peregrinaciones IV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 38-103.

Moral, Paulina del (2006). *Peregrinación y culto al señor de Mapimí. Ritualidad y religión en el cañón de Jimulco*, Chihuahua: Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social - Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Murena, Héctor A. (1995). *La metáfora y lo sagrado*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Nieto, José Antonio (1983). Algunos aspectos culturales de las enfermedades y de la medicina, Centro de Investigaciones Sociológicas, *Reis*, No. 22 (Apr. - Jun., 1983), pp. 137-145. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/40182986>

Odile Marión, Marie (1995). Prólogo en Odile Marión, Marie (coord.), *Antropología simbólica*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, pp. 9-13.

Othón de Mendizábal, Miguel (1946). “El santuario de Chalma” en *Obras Completas, Tomo II*, Talleres Gráficos de la Nación, pp. 509-520.

Othón de Mendizábal, Miguel (1946), “El santuario del señor de Sacramonte, en Amecameca” en *Obras Completas, Tomo II*, Talleres Gráficos de la Nación, pp. 523-527.

Poury-Toumi, Sibylle de (1997). *De palabras y maravillas: ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rappaport, Roy A. (1987). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, Madrid: Siglo XXI.

Real Academia Española (2015). <http://lema.rae.es/drae/?val=met%C3%A1fora>

Rubio María, Rutilio (2008). *Diccionario Náhuatl-Español de las Huastecas*, Cd. Valles, S.L.P: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado, Sindicato Nacional de Trabajadores del Estado, Universidad Pedagógica Nacional.

Rubio María, Rutilio (2011). *MAM: El anciano de la cueva de Xomokonko*, Cd. Valles, S.L.P: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado, Sindicato Nacional de Trabajadores del Estado, Universidad Pedagógica Nacional.

Sahagún, Bernardino (1999). Libro Décimo. De los vicios y virtudes de esta gente indiana; y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores; y de las enfermedades y medicinas contrarias; y de las naciones que han venido a esta tierra en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México: Editorial Porrúa, pp. 543-614.

Secretaría de Salud. Marco Legal de la Medicina Tradicional y las medicinas complementarias, Subsecretaría de Innovación y Calidad, Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud. Disponible en http://www.dgplades.salud.gob.mx/descargas/dmtdi/taller_inter/Marco_Legal.pdf

Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María (1994). “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Roberto (coords). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 15-38

Stresser-Peán, Guy (2008). *Viaje a la Huasteca con GuyStresser-Peán*, coordinador Guilhem Olivier, México: Fondo de Cultura Económica.

Torres Jiménez, José Gilberto y Sierra Rivera Ma. Del Rosario (2003). *Las áreas naturales protegidas del estado de San Luis Potosí. Evolución y situación actual*, Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del gobierno del estado de San Luis Potosí.

Turner, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor and Turner, Edhit L. B. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press.

Turner, Victor (2002). “Dramas sociales y metáforas rituales” en *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 33-70.

Turner, Victor (2007). *La selva de los símbolos*, tr. Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, México: Siglo XXI.

Urquijo Torres, Pedro Sergio (2010), *El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca Potosina, México*, Geotrópico, NS2.

Vargas, Luis Alberto y Leticia E. Casillas (1992) “La antropología médica en México” en Campos Navarro, Roberto (compilador), *La antropología médica en México Tomo I*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 78-93.

Valle Esquivel, Julieta *et al* (2003). “Hijos de la lluvia exorcistas, del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca” en Barabas, Alicia M., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional Antropología e Historia, pp. 161-219.

Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza editorial.

Van tHooftAnushka, <http://avanthooft.net/audiovisuales.html>

Velasco Toro, José (1997). “Vamos al Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional”, en José Velasco Toro (coord.) Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán, Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

Velasco Toro, José (1999), “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios”, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C., Núm. 2, Nueva Época, Primavera-Verano, pp. 1-8. Disponible en <http://www.ceas.org.mx/images/publicaciones/1999-2.pdf>

Villagómez Carvajal, Alicia (2008). Representaciones sociales de un médico indígena: Beto Ramón en un contexto intercultural (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Índice de imágenes

Imagen 1. Entrada a la cueva de abajo.....	59
Imagen 2. Entrada a la cueva de arriba.....	59
Imagen 3. Atar el destino.....	65
Imagen 4. Elementos rituales 1.....	71
Imagen 5. Elementos rituales 2.....	72
Imagen 6-9. Casa donde vivió Beto Ramón.....	75
Imagen 10-13. Elementos que intervienen en el tratamiento de enfermedades.....	81
Imagen 14. Altar de curación 1.....	96
Imagen 15. Altar de curación 2.....	97
Imagen 16-17. Sonaja y arpa.....	99
Imagen 18. Ensayo “Las Inditas”.....	100
Imagen 19. Danza de la Santa Cruz.....	100
Imagen 20-23. Trabajo con chililite.....	101
Imagen 24. Altar de la Santa Cruz.....	108
Imagen 25. Adoración de la Santa Cruz.....	108
Imagen 25. Preparación del altar para Todos los Santos.....	111
Imagen 27. El Rosario en aniversario luctuoso.....	114
Imagen 28. Danza en aniversario luctuoso.....	114
Imagen 29. Transporte de materiales para preparar el santuario.....	128
Imagen 30. Primera puerta.....	136
Imagen 31. Segunda puerta.....	136
Imagen 32. Tercera puerta.....	137
Imagen 33. Cuarta puerta.....	137
Imagen 34. Ofrenda musical: saludo.....	141
Imagen 35. Ofrenda musical: petición.....	142
Imagen 36. Petición para un enfermo ausente.....	144
Imagen 37. Altar de corazón (altar de corazón).....	144
Imagen 38-39. Ofrendar.....	145
Imagen 40. Palabras de agradecimiento.....	146
Imagen 41-44. La danza.....	149

Índice de mapas

Mapa 1. Ubicación de la región Huasteca en el estado de San Luis Potosí.....	23
Mapa 2. Ubicación de Coatzontitla.....	85
Mapa 3. Ruta de acceso al santuario.....	122
Mapa 4. Distribución del santuario.....	123

Índice de tablas

Tabla 1. Relaciones de parentesco entre especialistas de la curación.....	95
Tabla 2. Calendario ritual.....	104
Tabla 3. Celebraciones de Todos los Santos.....	110
Tabla 4. Actividad ritual en Xomokonko.....	119