

ATLAS DE CULTURAS DEL AGUA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO Y AGUA: TEPEHUAS

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez
Instituto Nacional de Antropología e Historia

1 INFORMACIÓN PRINCIPAL

1.0 INTRODUCCIÓN

Como todo grupo humano, los tepehuas necesitan el agua cotidianamente para subsistir. Como otras sociedades agricultoras mesoamericanas, las sociedades tepehuas dirigen buena parte de su atención al agua, factor fundamental del crecimiento de la siembra. Como el resto de las culturas del Golfo de México y el Caribe, la(s) cultura(s) tepehua(s) tiene(n) en los fenómenos atmosféricos relacionados con el agua, particularmente en el Huracán, uno de los personajes-fenómenos que son centro de las preocupaciones que año con año redundan en una serie de precauciones rituales que tienen el objeto de asegurar la vida y, en particular, la tepehua.

Esas necesidades, atenciones, preocupaciones y precauciones, en alguna medida compartidas con otros grupos humanos del planeta, otras culturas mesoamericanas y otras sociedades circuncaribes y de la costa atlántica mexicana, aparecen entre los tepehuas, dada la condición humana de la variabilidad cultural, de una forma que les es propia. Parte del acervo cultural tepehua es compartido con sus vecinos inmediatos, otros grupos mesoamericanos con quienes comparten la región, y de entre ellos particularmente con los vecinos totonacos, hablantes de una lengua emparentada con la tepehua. Pero en contraste con algunos de estos vecinos regionales, los tepehuas parecen focalizar mayor parte de su atención hacia el agua y otros fenómenos y seres vinculados a ésta: por supuesto para las labores cotidianas y para el sustento de la vida humana, animal y vegetal, de una forma que va de lo estrictamente instrumental, hasta lo que parece exclusivamente simbólico, pero que en los hechos se presenta siempre, también como entre cualquier grupo humano, en un lugar intermedio entre lo práctico y lo cognoscitivo, entre lo hecho y lo pensado, entre la práctica y la representación. De ello buscaremos dar cuenta en esta descripción de la cultura del agua en el pueblo tepehua o, mejor dicho, del lugar del agua (y fenómenos relacionados) en la cultura del pueblo tepehua.

1.1 COSMOVISIÓN

1.1.1 Mitos y leyendas u otros relatos

Entre muchos grupos mesoamericanos aparece el personaje mítico del Sol como un marcador del paso de una era a otra, de un tiempo otro a un tiempo actual, como el triunfo de la luz sobre la obscuridad y el marcador, al fin, de la distinción entre lo humano y lo prehumano, lo celeste (en la figura del Sol Jesucristo) y lo ctnónico, inframundano. Algunos de los mitos mesoamericanos más célebres involucran la creación del Sol y de la Luna.

Roberto Williams García, el principal etnógrafo de los tepehuas, registró un mito según el cual la creación de los dos astros aparece en la forma de una competencia por secar con mayor eficacia las ropas lavadas por las mujeres. El agua juega en este mito cosmogónico el papel de la balanza en la lucha entre los astros:

Cuando en el mundo no había gente, más que unos cuantos, vivían en la obscuridad. Entonces uno de ellos dijo a las mujeres: “Mañana se van a lavar porque me voy a subir al cielo, yo seré el que alumbraré el mundo, cuando me vean salir tiendan sus ropas para que se sequen.” Al día [p. 65] siguiente, las mujeres se fueron a lavar y cuando vieron salir a aquella persona empezaron a tender sus ropas, pero aunque alumbraba no hacía calor; al contrario, hacía frío y las ropas tendidas se rociaban o mojaban más. Cuando tendían la ropa la exprimían bien y la levantaban llena de rocío. Esa persona pasó dos o tres veces dando la vuelta al mundo.

A la gente no le gustó cómo alumbraba y aquella persona se bajó y pasó otra. Era un niño que se vistió de colorado, se subió al cielo y al salir, las mujeres empezaron a lavar y a tender sus ropas. Algunas mujeres descuidaban las ropas tendidas y se quemaban de tanto calor. Dio la vuelta al mundo dos o tres veces y se bajó. A la gente le gustó mucho y le dijeron que su pusiera otro vestido más descolorido para que no hiciera tanto calor. Se cambió, se puso otro y entonces dijeron que la persona que había pasado primero pasara de noche, y el otro de día. Entonces el primero se convirtió en Luna y el otro se convirtió en Sol.

(Williams, 1972: 65-66)

El mismo autor registró otro mito en que el agua juega un papel fundamental, nuevamente, en el paso de una era a otra. Como entre otros grupos mesoamericanos, el diluvio juega un papel fundamental en el drama cosmogónico. A diferencia de los mitos de otros pueblos mesoamericanos en que los seres antediluvianos no eran humanos, en el mito tepehua del diluvio el hombre aparece antes del diluvio. En concordancia con el papel del agua en el paso de lo que con Lévi-Strauss —fundador de la antropología estructuralista— podríamos llamar la concepción culturalmente construida del paso de la naturaleza a la cultura, el arribo definitivo del hombre a la Tierra supone la desaparición del agua omnipresente:

Hace mucho tiempo, en cada año se inundaba el mundo. Una vez un hombre construyó una caja para meterse ahí, y al llegar el día en que se iba a acabar el mundo se metió en su caja y encima puso el loro que tenía. Empezó a llover y el agua crecía más y más hasta que llegó al cielo. Como el agua hacía olas la caja pegaba en el cielo y el loro gritaba y se agachaba, por eso ahora anda así, caminando agachado porque se pegaba en el cielo.

Más tarde empezó a disminuir el agua, y por fin la caja quedó sobre la superficie de la tierra. Aquel hombre la abrió y no pudo salir luego porque la tierra estaba bien húmeda, blandita. Esperó que se secara y más tarde la tentó para ver si ya estaba dura porque tenía ganas de salir, hacer fuego y cocer todos aquellos pescadotes que habían quedado sobre la superficie de la tierra.

Aquel hombre salió, hizo fuego y empezó a cocer los pescados. En ese tiempo la tierra era plana, no había cerros y el cielo era azul claro, sin ninguna nube que apareciera a lo lejos.

(Williams, 1972: 79)

Como en otros mitos mesoamericanos, el mito tepehua continúa con el paso de lo crudo a lo cocido permitido por el fuego que el hombre aplicó sobre el pescado, provocando con ello un humo que pintó el cielo. Dos emisarios fueron enviados del cielo para hacer comparecer a aquel primer hombre sobre la tierra frente a las entidades divinas: el

primero se quedó a comer con el hombre y fue castigado convirtiéndoselo en zopilote; el segundo emisario, éste sí responsable de la tarea que se le encomendó, fue convertido en águila; el hombre que pintó el cielo con el humo fue convertido en mono (Williams, 1972: 79-80).

En fin que en los dos mitos cosmogónicos referidos, encontramos que el tiempo anterior —húmedo, frío, oscuro, acuático— aparece como antítesis del tiempo nuevo —seco, caliente, iluminado, solar. Pero a pesar de ser éste un tema mítico común a muchos pueblos de Mesoamérica, a diferencia de los *corpus* mitológicos de los grupos vecinos, en la mitología tepehua el Sol aparece aún más vinculado al agua:

Quando nuestro señor Jesucristo dijo que se secan todos los manantiales que había en la naturaleza, se secan todos.

Todas las personas andaban muriendo de tanta sed que por más que buscaban en las montañas, en los ríos, arroyos, no encontraban agua. Muchas personas se secan, se murieron. Pero una vez encontraron un hombre y dijo: “Yo sé dónde hay agua, pero quién sabe si todavía hay, porque ahora en todo el mundo no hay agua”.

Entonces aquel hombre se fue con ellos. Al llegar en aquel lugar en donde decían había agua se había secado toda; las personas lloraban, le pedían perdón a Dios para que les diera una gota de agua. En ese momento apareció la lagartija sobre una piedra grande moviendo la cabeza. Entonces aquel hombre que iba por delante dijo: “Aquella lagartija muestra que en esa piedra grande, adentro, hay agua, necesita romperla.” Toda la gente se puso contenta, quitaron la lagartija y empezaron a romper la piedra.

Pero ninguno la podía romper. Llamaron al *chénchere* y dijo: “Yo no puedo, llamen al señor carpintero, él puede todo, él tiene su marro muy fuerte.” Entonces lo llamaron; al llegar aquel señor carpintero dijo: “Sí, es cierto que en esa piedra hay agua, ¡todos listos!, yo con mi marro pegaré tres veces, si no se rompe a las cuatro veces perderán la vida, porque a las tres veces se puede perdonar, a las cuatro veces no hay perdón.” Entonces aquel señor carpintero empezó a pegar en la piedra; a las tres veces salió el chorro de agua, y apareció nuestro señor Jesucristo con la quijada pegada al pecho. Toda la gente empezó a beber agua, y a la lagartija la quemó la fuerza del sol, por eso trae el pecho color rojizo.

(Williams, 1972: 85)

Si siguiendo aproximadamente a Alfredo López Austin (2006 [1990]) restringimos nuestro concepto de mito a una narración-creencia-representación que da cuenta del tiempo primigenio, en la mitología tepehua aparece el agua como uno de los elementos fundamentales de la humanidad entendida desde la cultura tepehua. En los mitos de que se ha dado cuenta, el agua aparece como el signo claro de la civilización, ya como el paso de un universo acuático y oscuro a uno seco e iluminado, ya en el sentido inverso, de un mundo seco a uno irrigado. Esta metáfora expresa cabalmente la distinción entre vida y muerte, como expresa el mito: “Muchas personas se secan, se murieron” (Williams, 1972: 85), iluminando la noción según la cual la vida está indisociablemente ligada al agua. Un mito más, también recopilado por Roberto Williams, da cuenta de un personaje vinculado fundamentalmente con el agua celeste:

Una vez un hombre se fue adonde viven los *viejos*, y al llegar a ese lugar fue bien recibido. Nada más le dieron un consejo, le dijeron: “Te dejaremos aquí, nada más que mucho cuidado, no vas a agarrar estos trajes que están colgados y la vas a hacer de cocinero, vas a poner cuatro frijoles en la olla porque éstos rinden mucho.” Los *viejos* se fueron a trabajar, y aquel hombre quedó pensativo y dijo: “Bueno, si pongo cuatro frijoles para mí no va a haber nada.” Entonces, empezó a espulgar los frijoles y que echa en la olla un montón, y que empiezan a hervir y rindió demasiado. Al llegar aquellos

viejos encontraron la casa llena de frijoles. Entonces, aquellos *viejos* ya no quisieron dejarlo solo, pero al otro día a fuerza tuvieron que hacerlo así porque tenían mucho trabajo. Volvieron a aconsejarle: “Cuidado con que agarres el traje y el bastón porque es muy peligroso para ti.” Él dijo que no los agarraría; pero como él siempre veía cómo hacían aquellos *viejos*, entonces hizo lo mismo cuando estuvo solo. Cogió la manga * y que se la pone, agarró el bastón y se lo puso en la punta de los pies y en seguida que sube. Entonces aquellos *viejos* andaban lejos, pero en el momento que lo oyeron se fueron corriendo a la casa y vieron que no estaba el hombre. Y que se van corriendo, volando entre las nubes y con trabajo lo alcanzaron, lo agarraron bien muerto porque había volado mucho ese hombre. Ya en el mundo faltaban unos cuantos minutos para que se acabara. Entonces a aquel hombre lo enterraron y ya nunca volvió.

* Impermeable de tela de hule.

(Williams, 1972: 81)¹

Si bien el mito, tal cual lo presenta Williams, no es explícito respecto a los actos originarios del personaje mítico, la mitología totonaca (el tepehua constituye, con el totonaco, una familia lingüística) muestra claramente que se trata del equivalente al personaje de San Juan *Aktsiní*, el Huracán, peligro potencial que, sin embargo, también trae consigo las lluvias de la temporada húmeda en la región tepehua. Otro mito tepehua da cuenta de ello, evocando la presencia de *Tijasdakanidakú*, una mujer que bajaba por el cerro Postectitla y devoraba a los niños (Williams, 1972: 112). Williams lo registra de la siguiente manera:

Antes vivía un hombre llamado *Siní* o San Juan que cada año inundaba el mundo, lo acababa. Este *viejo* era supremo, el que mandaba más. Pero un día pensaron quebrar el *Tadehem* o cerro Postectitla, porque por ese lugar bajaba *Tijasdakanidakú*. Muchos de los *viejos* hicieron la lucha para quebrarlo y no pudieron, y un día solicitaron ese favor a *Siní* y él dijo que haría la lucha. Entonces salió corriendo y lo quebró. No se lo creyeron y pusieron una tela en vez de cerro porque querían que se muriera. Lo mandaron otra vez y salió corriendo volando con todas sus fuerzas y al pegar en la tela la atravesó yéndose derechito adonde termina la tierra, donde cayó con la cabeza hacia abajo a la orilla del mar. Ahora cuando llega el día de su santo pregunta cuándo es porque quedó atontado del golpe y se le ha olvidado. Cuando pregunta le dicen que falta mucho y cuando llega el día de su santo no le dicen hasta que han pasado varios días. No le dicen la fecha precisa porque podrá acabar con el mundo como antes lo hacía. Antes cuando se acercaba el día, cuando iba a terminar el mundo, entonces los niños empezaban a hablar y a andar, las milpas crecían pronto y de inmediato producían bastante grandes elotes, y todas las cosas crecían pronto. Desde que se fue para abajo, al oriente [al mar del Golfo de México], [p. 77] el señor *Siní* o San Juan nunca volvió a inundar el mundo hasta la fecha.

(Williams, 1972: 77-78)

Responsable de las aguas celestes de la temporada de lluvia que trae consigo el huracán, San Juan *Siní* es la entidad responsable de unas aguas que no son las del mar, aún cuando el mar constituya su prisión perpetua. El personaje contra el que interviene San Juan *Siní* es, como se ha visto, *Tijasdakanidakú*, alrededor del cual se entreteje otro mito, relacionado con las aguas marítimas. Según este mito, tal como Williams da cuenta de él, la mujer que llevaba por nombre *Tijasdakanidakú* fue apresada en un temazcal, baño de vapor de raigambre amerindia...

¹ Ver ilustraciones 1.1.9.1 y 1.1.9.2.

y se la llevaron a un *temascali*, la encerraron, taparon bien la puerta con piedras, hicieron bastante fuego para que se muriera. Ella no aguantaba el calor que hacía adentro, por más que gritaba no le hacían caso y echaban más agua en el fuego para que entrara el vapor en el *temascali*. Entonces aquella mujer ya no sabía qué hacer de tanto calor y se metió en el chachapal que había con agua; el agua se evaporizó y la señora se murió, empezó a quemarse y las personas siguieron haciendo más fuego y echaban más agua sin saber si la señora había muerto.

Al otro día destaparon y sacaron el chachapal lleno de ceniza, entonces la echaron en el *putixa* (jarro de boca chiquita), y le dijeron a la lagartija que fuera a echarlo al mar, y ella preguntó qué tenía adentro. Le dijeron que estaba prohibido saber lo que tenía: “Pero mucho cuidado con destaparlo en el camino.” Ella dijo que no y se marchó hacia el mar.

(Williams, 1972: 113)²

En el camino, la lagartija se encontró con el sapo, al que encomendó la tarea de llevar el jarro con las cenizas de *Tijasdakanidakú* hasta el mar. Contraviniendo las condiciones en que se le había estipulado cumplir su tarea, el sapo, al llegar a la orilla del mar, destapó la jarra y de ésta salieron...

todas las clases de animalitos que pican, como avispas, abejas y abejorros. Le picaron en todo el cuerpo, y en ese momento aventó el jarro y él también se aventó al mar. Entonces nacieron todas las clases de animales que pican y si no hubiera destapado aquel jarro no los habría, y el sapo de tantos piquetes que recibió, por eso trae ahora el cuerpo hinchado.

(Williams, 1972: 114)

Dos mitos más tienen al agua como escenario; ambos, con distintos contenidos, poniendo en juego distintos personajes, dan cuenta del origen de la ritualidad de raigambre amerindia que sigue patrones comunes en la región: el “costumbre”. El primer mito trata de un hombre, conocedor de la música ritual, que fue muerto en el juego de pelota. Esta primera narración continúa de pluma de Williams, haciendo aparecer al cuerpo de agua, el lugar de lavado, como el lugar original por excelencia:

Fueron a tirar lejos a ese muerto, pero la mujer de aquel muerto tenía enfermedad [estaba embarazada] y ella dijo: “Para qué lo quiero [al hijo en su vientre] si ya no tiene padre, mejor tomaré una medicina para abortar”, y en ese momento oyó el niño lo que pensaba aunque todavía estaba en el vientre de su madre, y le dijo: “No hagas eso mamá, tomará la medicina hasta que llegue el momento de mi madurez, antes no, yo le digo cuándo, pero que me entierren cerca de donde usted siempre va a lavar.”

Más tarde, cuando llegó el día, nació el niño muerto y fueron a sepultarlo donde él había dicho, a un lado de unas piedras donde aquella mujer siempre iba a lavar, y un día vio unas matitas de maíz en esa sepultura y empezó a arrancar las hierbas malas limpiando para que creciera aquella matita que más tarde dio elotes. Los cortó e hizo *xames*. Al día siguiente se fue a *chacalear* * con otras mujeres y llevó su *xame* para comer cuando tuviera hambre. En mediodía sacó su *xame* de su morral y le dio una mordida [p. 87] sintiendo un sabor amargo y dijo a sus compañeras: “Mi *xame* no sirve, está muy amargoso, prueben”, y todas probaron y dijeron que sí amargaba.

Lo volvió a guardar, y ya de venida dijo: “Mis *xames* yo los arrojaré en el pozo”, y que los arroja. Pero de ese pozo salió una tortuga de su cueva, y agarró un *xame* y se lo llevó, y ese *xame* se convirtió en un niño cargado por la tortuga. Cuando el niño se ensuciaba, se escurría encima de la concha la suciedad porque ella no podía limpiar al niño y de tanto ensuciar se le quedó pintada la concha.

Más tarde creció el niño y la acamaya le hizo una flecha. El niño empezó a flechar a los peces jugando nomás. Y la tortuga, su abuela, le dijo: “No les hagas así a

² “Chachapal: vasija de barro, voz náhuatl” (Williams 1972:89).

los peces, pobrecitos, no los hagas sufrir”, pero el niño no oía, no se aplacaba, sino que seguía con su flecha. Pero un día se enojó la abuela y le dijo a la acamaya: “Haga otra flecha más grande para el niño, para que vuelva con su [p. 88] mamá porque él no entiende y está acabando de lastimar a los peces.”

La pobre acamaya comenzó a construir la flecha, pero al momento de terminar, por descuidada se cortó rajándose en medio de la palma de la mano con el cuchillo y por eso la mano se le quedó en forma de tenaza.

Al niño le dijeron: “Vete con tu mamá o busca dónde puedes encontrarla”, y se fue.

* Chacalear: coger camarones, verbo derivado de *chacalli* que en náhuatl significa camarón.

(Williams, 1972: 87-89)

Una vez en tierra, el Niño Maíz aparece resucitando a su padre en forma de venado y, como su padre, el niño también es ejecutante de música ritual; la madre del niño se convierte en Santa Rosa (Williams, 1972: 89-92), deidad fundamental del panteón tepehua y elemento imprescindible, lo mismo que la música, en la realización del ritual de “costumbre”.³ Es pertinente narrar, con Williams, un último pasaje de la aventura del Niño Maíz, quien tras enfrentar —exitosamente— la misma prueba en que su padre pereció, continúa sus andanzas con su madre:

“Ahora vamos para abajo”, le dijo a su madre, y se fueron. Al llegar a un río vieron un lagarto acostado boca arriba. Aquel hombre [el Maíz, ya no como niño] se acercó y le preguntó: “¿Qué tienes en la boca?, abre más.” Y en ese momento que le corta la lengua y se fueron. Al llegar donde está el señor San Pedro dijeron: “¿Nos das permiso de pasar para ver qué hay más allá?”, y el señor San Pedro dijo sí. Pasaron [p. 91] y se fueron. Le dijo a su madre: “Te dejo aquí, a ti todos los días te cantarán, todos los días estarás limpia y fresca donde estés, retoñarás y darás semilla.” Ella se convirtió en *santa rosa*, y el hijo se fue para abajo.

Siguió más lejos el hijo y miró una víbora amarrada con cadenas. Entonces se le acercó y le pegó. La víbora dio un movimiento rápido, tronó y relampagueó. En ese momento comenzó a nublar y al poco rato cayó un aguacero. Aquel hombre comenzó a mover la lengua de lagarto que llevaba y comenzó a nublar más y tronaba y relampagueaba. Los *viejos* o truenos se bajaron y fueron a preguntar al señor San Pedro si alguien había pasado o si había dado permiso de que pasara alguien. San Pedro dijo que no. Los mandaron que fueran a ver quién era. Se fueron y empezaron a buscar; por fin lo encuentran y lo llevan adonde está el señor San Pedro y le dijo: “Usted, le pedí permiso”. El señor San Pedro dijo que no se acordaba, entonces aquel hombre dijo: “A usted le pedí permiso cuando pasé con mi madre”. El señor San Pedro quedó pensativo, al poco rato se acordó y dijo que sí era cierto. “No te haremos nada, nada más que le des a cada quien un pedazo de lo que tienes, con lo que haces nublar y llover”. Comenzó a repartirles uno por uno. Al terminar se fueron. Hasta la fecha.

(Williams, 1972: 91-92)

³ Santa Rosa tiene su existencia botánica en una planta (Williams la identifica como *cannabis* (1997 [1975]: 248-264; 2004 [1963]: 219-225), mientras que Galinier, entre los otomíes vecinos, la identifica como *cannabis indica* (1990 [1985]: 40) que recibe el mismo nombre que la santa que ocupa un lugar preminente en el panteón de varios de los grupos étnicos de la región. Es muy probable que su nombre derive del que rebautizó a Isable Flores de Oliva (1586-1617), mística católica peruana que en vida llevó el hábito bajo el nombre de Rosa de Santa María y que fue canonizada en 1671 bajo el de Santa Rosa de Lima (Olivares, 2005). La yerba Santa Rosa es una planta utilizada en los rituales de “costumbre” para entrar en contacto con las divinidades.

Como anunciamos antes, un mito más aparece narrando el origen del “costumbre”, también con las deidades acuáticas como personajes centrales de la narración:

Una mañana fresca, antes de salir el Sol, una muchacha fue a traer agua al pozo, pero el manantial estaba algo profundo [p. 82] y la muchacha se tuvo que arrodillar para sacar el agua, y en ese momento vio en medio del manantial un chorro de agua de donde surgió una acamaya grandota y brillante, de color verde azul, y la muchacha dijo asustada: “Ay Dios, tal vez se va a acabar el mundo, nunca he visto una acamaya tan grandota.” Al decir esas palabras divisó hacia arriba y al bajar la vista la acamaya estaba convertida en un pez con escamas de oro, y en ese momento cayó la neblina. Al mirar el pez, ella se paró tratando de huir, pero lo que hizo fue quedarse parada alejada de ese manantial, y como estaba asustada y rodeada por todas partes de la neblina, empezó a hablar solita, a rezar, porque era madrina del *lakachinchin* (oratorio o capilla autóctona comunitaria), y sabía hacerlo. Como estaba oscuro de tanta neblina, al poco rato empezó a aclarar y en el pocito, donde aún quedaba bastante neblina sobre la superficie del agua, en medio estaba parada una muchacha hermosa con sus cabellos largos y dijo con voz de tristeza: “No te asustes, soy la Reina del agua y te quiero decir que le digas a las personas que faltan pocos días para que vengan a jugar mis hijos, yo tengo hambre y mis vestidos todos están rotos, la gente dirá que no vivo, pero después verán.” Al terminar de hablar desapareció y se quitó la neblina.

La muchacha llegó a su casa y dio toda la razón de lo que había visto, y a los siete días se murió. Según dicen que la muchacha era madrina de *lakachinchin* y no tenía ningún pecado, y creía en todo. Cuando murió la muchacha, la gente creyó que era cierto lo que había dicho y empezaron a hacer *costumbre* en *lakachinchin*. Entonces por eso no sucedió nada, no se acabó el mundo, y solamente pasó un huracán muy fuerte.

(Williams, 1972: 82-83)

Un último mito de origen tepehua ha sido recopilado. A diferencia de todos los mitos anteriores, procedentes de la comunidad de Pisaflores (Ixhuatlán de Madero, Ver.), el siguiente fue registrado en Cerro de la Luna (Huehuetla, Hgo.). Se trata de un mito que no ha sido registrado en otros lugares y que, muy posiblemente, es resultado del conocimiento histórico, antropológico y de los medios de comunicación masiva del narrador, profesor de la escuela primaria de la comunidad tepehua-mestiza de Huehuetla:

Profesor: Así lo menciona la historia. Pantla pues es Pánuco, Veracruz, que [...] está relativamente cerca. Y esa tribu que desembarcó en Pantla, dicen, no saben a dónde, hacia dónde se fueron... según la historia ¿no? Y nosotros tenemos más o menos delimitada la ruta que siguió esa tribu desconocida.

Carlos Heiras: O sea que eso es lo que usted ha platicado, de que usted ha leído ya ahora de mayor pues.

Profesor: Ajá, así es.

Carlos: Usted y la gente con la que ha platicado.

Profesor: Ajá, ajá. [...] Sí, le decía que más o menos tenemos... bueno, yo tengo una hipótesis sobre el origen de los tepehuas. En esa tribu misteriosa, así lo dice la historia, que desembarcó en Pantla, hay un camino así, bien visible, así visible relativamente, de Pánuco, toda la sierra, hasta llegar a Tulancingo, hay vestigios. Aquí de Pánuco, está cerca de... colindando con Veracruz el municipio, hay unos montículos, hay unas ruinas; antes de llegar a Juntas Chicas hay otras ruinas también; después pasamos para acá para San Andrés; para San Bartolo Tututepec, allí hay unas ruinas, también allí hay pirámides.

Carlos: ¿En mero San Bartolo?

Profesor: No, no mero San Bartolo, se puede uno ir por aquí, de Huehuetla serán dos horas y media caminando. Hay pirámides. Aquí cerquita en Cantarranas, San

Guillermo aquí, también hay. De allí yo tengo cuatro, cinco piezas de barro con una característica muy rara. La primera vez que vi una de las figuras dije: “este es Mao Tse Tung”, igualito así, las fotos de Mao Tse Tung, es un chino. Las figuritas con rasgos chinos, muy raro pues, más aquí en esta tierra. Siguiendo ahí el municipio de San Bartolo, municipio de Tenango, San Pablo, hay ruinas también; ya de ahí se van a Palo Gacho, hay ruinas también; de Palo Gacho a Huapalcalco.

Carlos: Ya en mero Tulancingo.

Profesor: Ya de Huapalcalco ahí está... Esa es la ruta. Yo pienso que son... fueron los toltecas, es decir una parte, fueron los toltecas porque se han encontrado piezas con la serpiente, con la serpiente emplumada, pero es muy meterse muy en cosas que a veces no llega uno a entender muy bien.

Carlos: Muy especulativo.

Profesor: Ajá, como que escapa a nuestra comprensión.

Carlos: Ajá, hay pocos elementos para rastrearlo.

Profesor: Nos hemos dado a la tarea de buscar nuestros orígenes, nuestras raíces, porque aquí somos muy... se puede decir muy incultos. [...] Entonces en base a eso también, nos hemos formulado algunas hipótesis sobre el asentamiento aquí tepehua. Pensamos que de esa tribu que salió en peregrinación en busca de lugares para asentarse, algún sacerdote con su séquito y eso le dio por asentarse por aquí. Y como los sacerdotes pues no tenían ninguna ciencia, porque el tipo de construcción aquí de casas fue muy sencillo, casa de zacate nada más. Así era nada más al principio. La forma de pescar muy rudimentaria, la forma de cultivar la tierra igual, muy rudimentaria. Y como, según la historia, la casta sacerdotal era la más cochina también, había semanas, según por la cuestión astronómica y astrológica y eso, había semanas, meses, que no se bañaban. Yo creo que heredamos esa situación también aquí, nosotros, eso de la cochinidad. Pienso que a lo mejor uno de esos sacerdotes expulsados del contingente se asentó o no lo expulsaron, o quién sabe cómo sería esta cuestión; la cosa es que se quedó y formó un grupo de allegados en donde no había ni arquitectos ni nada de eso, sino que se fueron improvisando ya por la misma necesidad de sobrevivir. Hicieron sus construcciones, se dedicaron a la pesca por el río, pero de forma... no había ni pescadores pues, sino que ellos mismos por la necesidad se hicieron pescadores. Eso pienso que pudo haber sido uno de los orígenes del pueblo. Y más porque me parece que esa tribu que desembarcó en Pantla, parece que venía de Florida, es decir de Norteamérica y en Norteamérica, claro que en forma distinta, pero allá en las tribus apaches se practicaba la danza del fuego. Y en toda la república, por así decirlo, no se practica la danza del fuego más que aquí los tepehuas. Claro que aquí se modificó y eso.

(Cerro de la Luna, Huehuetla, Hue., Hgo. 22/jul/2005)

La entrevista evidencia la influencia de la historia oficial⁴ y de los medios masivos de comunicación en la construcción de los relatos míticos. Pero lo destacable aquí es cómo el exegeta tepehua encuentra plausible que haya sido del mar de donde llegaron los antepasados del pueblo.⁵ No cabe duda, una vez revisado el material mítico en su conjunto, que el agua juega un papel fundamental en la cosmovisión tepehua.

1.1.2 Deidades y personajes míticos relacionados con el agua

⁴ La historia oficial construida, en buena medida, a partir del material mítico legado por las fuentes históricas que, en el caso de este mito, aparece como una exégesis náhuatl del Altiplano Central mexicano recogida en el siglo XVI. Véase el mito náhuatl en López Austin (2000 [1994]: 48-52, 231-239).

⁵ Una sección mayor de esta entrevista es reproducida en el apartado 1.9.2 (4.7).

Como se ha visto en el apartado anterior, una de las principales deidades del agua es, entre los tepehuas, la Sirena. Siguiendo un principio dual,⁶ la Sirena tepehua aparece como la parte femenina de una pareja divina.

El agua tiene su dueño, *xalapának xkán*, cuyos cuidadores son llamados sireno y sirena. Son “su padre y su madre del agua” y cubren todas sus manifestaciones acuáticas. La importancia suprema concedida al agua *xkán* se encierra en la frase de una curandera: “nos está dando de mamar con su santa agua”, mientras que respecto a Dios expresó: “ese nomás alumbra”.

(Williams, 1972: 35)⁷

En el mismo sentido:

La oposición entre los astros está ilustrada en un mito de la creación donde Jesucristo y el diablo se identifican respectivamente con el sol, *wicháan*, y la luna, *maḱkuyú?* [...]

Ambos astros son señores, *lapanak*, que a la vez tienen tras sí una pareja indisoluble; por eso dicen *ixpayixnatikinpaydios*, refiriéndose al sol, frase compuesta de *ixpay*: su padre; *ixnati*: su madre; *kinpaydios*: nuestro padre dios, o sea “su padre y su madre de nuestro dios”, resultando como tales san José y la Virgen. Los adivinos saben que “a diosito lo puso la virgen María: *kinhapaxkatnatikán*”, palabra que significa nuestra madre amable.

La luna tiene sus padres o dueños *ixpayixnati maḱkuyú?* que forman pareja indisoluble. Uno de ellos, *sereno amarillo*, es “el que da vueltas”, o sea el aspecto externo de la luna que refleja luz mortecina, mientras el otro dueño, *serena rojo*, dicen está dentro de la luna y viene a perturbar a las mujeres.

(Williams, 2004 [1963]: 196)

Williams García devela algunas características más de la pareja de “sirenos” en la cosmovisión tepehua:

Los cuidadores del agua son llamados *sereno* y *serena*, formas de habla local, equivalentes a sireno y sirena. El primero usa vestido verde y es patrón de todos los animales; la serena lleva vestido de igual color y tiene “patas de pato”³ para posarse en el agua, pues según los adivinos habitan en una laguna situada en un lugar escondido y envían la lluvia lo mismo que el viento. El lugar mítico pudiera ligarse con el mar si se toman en cuenta los nombres de sireno y sirena.

Las tareas del *sereno* y *serena* son muy extensas porque se relacionan con todas las implicaciones del agua, de modo que están repartidas: el hombre se dedica a tronar y la mujer cuida el agua, algo semejante a la esposa que permanece en la choza y el hombre sale al trabajo.

³ Puede corresponder a esta deidad la escultura que representa un pato, catalogada como monumento 9 de San Lorenzo Tenochtitlan. Véase STIRLING, p. 18.

(Williams, 2004 [1963]: 199)

⁶ Principio común a la región cultural mesoamericana (López Austin, 2000 [1994]: 203-216; 2006 [1990]: 125-128), que se presenta en diversas modalidades culturales específicas, entre ellas la modalidad tepehua.

⁷ Usamos indistintamente los términos curandero(a) —término registrado en campo— y chamán —intermediario entre los seres humanos y los suprahumanos (Galinier, Perrin, 1996 [1995])—, como especialista ritual. Williams usó los términos que él recogió: adivino(a), curandero(a) y partera. Todas las parteras son, por definición, especialistas del ritual de recepción del recién nacido; todas las parteras que hemos conocido juegan un papel fundamental en la realización de los otros tipos de rituales de “costumbre”.

Entre los totonacos vecinos, cercanos parientes lingüísticos de los tepehuas, la principal deidad del agua es San Juan (Trejo, 2000; 2006; en prensa). Aunque la opinión de Williams es distinta en algunos pasajes de su obra, creemos que entre los tepehuas las funciones acuáticas tienen dos funcionarios divinos: 1) los Sirenos, que son dueños de las aguas de lluvia y, particularmente la Sirena, la Muchacha del Agua, que es dueña de las aguas terrestres; 2) otro conjunto de deidades, entre ellas San Juan, que se vinculan a la tormenta, al huracán y al mar. Algunos de estos personajes han sido presentados en el apartado anterior.

Tanto el común de la gente como los curanderos desdoblan al Dueño del Agua por separado de Truenos y de la Muchacha del Agua.

Hombres viejos —*papanín*—, usan mangas de hule, ponen su bastón en la punta de sus pies y producen los relámpagos y el trueno. El tepehua dice *kutancha sowal talaklasal papanín* (anoche gritaron los viejos), aludiendo a una tempestad nocturna. El común de la gente dice que los *viejos* tienen como jefe a Jesucristo; para los curanderos su jefe es el Dueño del Agua [...] ambos [la gente común y los curanderos] creen en la Casa de los Viejos, *xakán papanín*, donde éstos guardan sus capas y sus bastones. De ahí salen los *papanín* a emprender sus tareas. Andan por las nubes. Cuando encuentran trozos de hielo, los despedazan con sus bordones, y graniza. Jesucristo los manda a producir lluvia en cierto tono sin provocar tormentas pavorosas; si las hacen es para fulminar [p. 35] a los pecadores, arrasando de paso a toda una población. Los *papanín* son los peones de Jesucristo, los que llevan sus mandatos; debe sobrentenderse que son los portadores de la voz. Cuando andan cumpliendo sus tareas todos los árboles y todos los jacales deben repetir sus voces en señal de sometimiento, de sumisión, como muestra de respeto para que no les caigan rayos. [...]

Por el rumbo del mar, por el oriente, escuchan a un *viejo* en el momento en que se inicia la temporada de lluvias; él las anuncia. La gente exclama *t'asay papa* (grita el Viejo), al identificar su voz ronca y gruesa, heraldo de la primera tormenta del año. Este trueno, el Viejo, se llama Siní, o San Juan. Nombres todos, de seguro, de El Sireno.

Sirena, en idioma tepehua es, literalmente, Dueño del Agua. Sólo cuando el tepehua conversa en español es cuando desdobra al Dueño del Agua llamándolo Sirena: la Muchacha del Agua, la dueña de los peces. Ella reside en cualquier laguna, comentándose que Dios o Jesucristo está viejo, cansado y deseoso de inundar el mundo, intención que alegra a la Muchacha del Agua, porque así sus hijos dispondrían de mayor superficie. Pero la Virgen María se opone a esas intenciones. Aunque los jóvenes en sus conversaciones identifican a Jesucristo con el Dueño del Agua, de todos modos priva una lógica cultural concedente de los nacimientos y protectora, por ende, de la existencia humana. En estas interpretaciones ocurren fusiones. [p. 36] En Jesucristo se funden los atributos del Dueño del Agua cuyos dos aspectos se han despejado: en su aspecto masculino es San Juan fundido en el trueno El Viejo. En su aspecto femenino surge despejada la Muchacha del Agua o Sirena.

(Williams, 1972: 35-37)

Las deidades del viento están aquí fuertemente vinculadas con las del agua:

Existe el dueño del aire *xalapanak'un*. “Uno es hombre y otro mujer.” Le atribuyen varios hijos que juegan haciendo viento. Debido a su representación en forma de ave debería considerarse advocación de la deidad Agua, pues ésta la relacionan con el pato. Se trata de un viento natural. Cuando se desata como un huracán le llaman *ai'un*, que significa solamente viento grande o fuerte.

(Williams, 2004 [1963]: 200)

Respecto a la Muchacha del Agua, el etnógrafo veracruzano Roberto Williams García registró una narración que evidencia algunas más de las características de esta entidad:

En Huehuetla un huérfano estaba con su tía que no le quería. Una noche el huérfano se quedó en la milpa. En la troje donde estaba se venían a atorar unos panecitos. A media noche llovió muchísimo y el agua se metió hasta la troje, y entonces apareció una muchacha que le dijo: “¿Qué estás haciendo?” “Nada”, contestó. Entonces le dijo: “Soy la muchacha de la laguna, a ti no te quiere tu tía; cuando llegaste aquí encontraste tus panes, la virgen es la que me manda dártelos.” Le entregó cuatro calabacitas de pipián para que su tía las cuidara. Se comieron tres y guardaron una. La tía estuvo cuidando la caja donde había guardado aquella calabaza que se hizo dinero.

(Williams, 1972: 84)

Así como en esta narración aparece una de las plantas que, en la etnobotánica tepehua aparece en el sector húmedo del mundo, otra narración da cuenta de otros elementos del universo etnozoológico conectado al agua:

Una vez, en Pahuatlán, se había formado una gran poza porque el agua había escarbado debajo del cerro. A cada rato resbalaban pedazos de tierra que arrastraba la corriente. La gente estaba espantada porque el pueblo está arriba del cerro y algunas casas estaban ya para derrumbarse. Abajo había dos culebras grandes con cabeza de oro y eran las que estaban escarbando y ya habían formado un gran agujero; pero la gente no lo sabía y ese cerro estaba a punto de aplastarse. Entonces un hombre de ahí dijo que se iba a caer el cerro y que todavía había remedio para que no pasara eso. Dijo que fueran a llamar a un *tesq'óyam*. Tal vez ese hombre sabía dónde vivían. Mandaron a llamar a uno y ya dijo ese *tesq'óyam* cómo estaba de hondo el hoyo, llevó el fuego necesario porque ya sabía la cantidad que necesitaba. Al caer en el pozo se secó el agua, se metió en ese hueco y sacó una culebra, pero sacó una nomás; decían que había dos; pero una se incrustó dentro de una piedra y ya no pudo sacarla, y ahí quedó muerta. La otra la sacó y la enseñó a la gente para demostrar quiénes eran los que querían aplastar ese cerro.

(Williams, 1972: 116)

Para terminar con los miembros de la corte de las entidades acuáticas suprahumanas, es conveniente señalar que a ellas se agregan los humanos que, por las circunstancias de su muerte, tienen como destino el sector húmedo del universo. Así, “[l]as mujeres muertas en parto van con el Agua” (Williams, 2004 [1963]: 202). Finalmente, los que mueren ahogados se convierten en un peligro potencial para quienes se acercan a un río, pues pueden hacerlos caer al agua y, ahogándolos, convertirlos en uno más de estos muertos peligrosos; estos ahogados son, de hecho, entidades subordinadas al dueño del agua (*ibid.*: 200). Junto con otros que murieron de manera violenta (asesinados, accidentados), estos muertos no son atendidos, como el resto de los muertos, en los rituales de días de muertos (Todos Santos y Fieles Difuntos del calendario ritual católico, los días 1 y 2 de noviembre), sino, en cambio, durante Carnaval.⁸

1.1.3 Ceremonias, ritos, fiestas y danzas

Uno de los elementos que puede permitirnos reconocer la importancia fundamental del agua en el ritual tepehua es aportado por Roberto Williams:

⁸ Ver apartado 1.9.1.

El *papá'* es una concepción íntimamente ligada al Agua y correspondería al Señor del Agua. En el templo *lacachínchi* se rinde culto al Trueno simbolizado en varas que llaman *ixpalipapá'*: bastón del rayo. El significado de la palabra *papá'*, íntimamente ligada con el rayo y el trueno, permiten deducir que el adivino *hapapa?ná* se convierte en sacerdote de la lluvia al actuar en el templo nativo.

(Williams, 2004 [1963]: 200)

Si bien en los oratorios comunitarios (*lakačínčín*) no sólo se rinde culto al agua, es ciertamente significativo que el principal especialista ritual sea concebido como un especialista del trueno y, por tanto, del ámbito acuático.⁹

Un elemento más parece descollar en el altar tepehua. Los rituales de “costumbre” que realizan —en diversas modalidades— los varios pueblos indígenas de la región (nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos), suponen siempre la disposición y/o arreglo de al menos un altar para el que se erige un arco o un marco adornado con parafernalia ritual llamada “estrella”.¹⁰ Este “cielo” del altar tachonado de “estrellas”¹¹ es adornado, para la celebración de los días de muertos, con panes (antropo y zoomorfos) y frutas (plátano, naranja, mandarina) que también son colgados del arco o marco del altar. Sólo entre los tepehuas se ha registrado que incluyen un elemento más en la parafernalia ritual que adorna este espacio del altar:

Durante los días de *costumbre* adornan el altar vistiendo los palos con hojas relucientes, que en la parte superior se curvan para formar arco. De trecho en trecho amarran unos discos tejidos en palma que tienen vacío el centro y puntas alrededor, son llamados *estrellas* y en la parte media del arco pende una canastita tejida del mismo material a la que llaman *xalo*, o sea jarro, símbolo del Agua, deidad principal que se venera en el templo. Los adivinos dicen que el *xalo* es una estrella y entonces cabe imaginar que el arco adornado es un cielo tachonado de estrellas que custodian al sol en el centro.

(Williams, 2004 [1963]: 206)

A pesar de la exégesis recogida por el etnógrafo veracruzano, según la cual el jarro, símbolo del agua, no es más que otra “estrella”, es de destacar la presencia de un elemento acuático en el altar del oratorio comunitario (*lakačínčín*). Desafortunadamente, no sabemos si el jarro es o era incluido en la parafernalia ritual de todo “costumbre” a desarrollarse en el templo de culto nativo, o se le coloca o colocaba para “costumbres” específicos. En todo caso, lo destacable es la presencia de un símbolo acuático en “cielo” del altar, registrada entre los tepehuas y ausente en los altares de los pueblos indígenas vecinos.

De todo el campo ritual en que el agua juega un papel fundamental, hemos mencionado ya en múltiples ocasiones uno de los tipos de ceremonia religiosa que practican los tepehuas: el “costumbre” (*jalaqitúntin*, *halakitún*, *hala'itún*, en el tepehua de San Pedro Tziltzacuapan). Hay dos tipos de “costumbre”: el terapéutico, que

⁹ A diferencia de Pisaflores, en donde Williams registró la información antes citada, en San Pedro Tziltzacuapan los bastones del rayo son utilizados también en las ceremonias católicas y otras que no se realizan en el templo levantado para la realización de “costumbres”.

¹⁰ Los otomíes de Santa María Apipilhuasco (Ixh., Ver.), y seguramente otros otomíes orientales, fabrican “soles”, parafernalia ritual muy semejante a las “estrellas”, pero cuyo centro está adornado con flores de colores que van del amarillo al rojo. Ver ilustraciones 1.1.9.4 y 1.1.9.5.

¹¹ Otros espacios, la mesa del altar y, ya una mesa frente al altar (entre tepehuas y totonacos), ya el suelo del altar (entre nahuas y otomíes), funcionan como la “tierra” y el inframundo de esta reproducción del universo.

implica al grupo doméstico y algunos vecinos cercanos, y; el “costumbre grande”, que implica a la comunidad en su conjunto.¹²

En los “costumbres” curativos pueden estar implicadas las entidades acuáticas, cuando éstas son las responsables del padecimiento del enfermo, como cuando los causantes de la pérdida anímica —el “susto” o “espanto”— son las deidades del agua y sus subordinados; éste es el caso cuando alguien se “espanta” en el río. Ante el peligro de sucumbir por una pérdida de toda fuerza anímica, el enfermo y su familia acuden a un curandero que habrá de convocar a tales entidades para, siguiendo el protocolo ritual, ofrendarles regalos y conminarlos a no dañar a los humanos.

En los “costumbres grandes” —rituales que son también rituales terapéuticos colectivos—, dirigidos a solicitar que llueva o que no llueva demasiado, o realizados con el fin de agradecer o pedir por la fructificación del maíz y otros componentes de la dieta básica, siempre son convocadas las principales deidades del panteón tepehua, entre ellas, por supuesto, las acuáticas: Agua, Viento, Trueno, en forma de muñecos de papel recortado.

Una de las características que distinguen al “costumbre” tepehua de los “costumbres” de sus vecinos nahuas y otomíes, es el uso prolijo del agua (Trejo, coord. *et al*, en dictamen). En los “costumbres” tepehuas, todas las secuencias rituales son precedidas por un escrupuloso lavado que las curanderas practican sobre los participantes y sobre la parafernalia ritual, y que los participantes en el ritual practican sobre la parafernalia y todas las personas presentes durante el “costumbre”. Estos lavados o “baños”, omnipresentes en el ritual tepehua de raigambre nativa, se practican aplicando sobre las manos de la persona (o sobre la parafernalia) los siguientes elementos y en el siguiente orden: agua, tela, aguardiente (bebida alcohólica, también conocida por el nombre de refino, hecha a base de caña de azúcar), tela y, a veces, un beso simulado en que no llega a haber contacto físico;¹³ en otras ocasiones, las limpias se hacen con medio jitomate y una tela. Cuando como parte del protocolo ritual habrá de sacrificarse un ave (pollo o guajolote), ésta siempre es lavada aplicando sobre ella aguardiente y después una tela; siempre son mujeres quienes lavan las aves sacrificiales (tanto ritualmente, antes de ser sacrificadas, como después, cuando se les cocina para ulteriormente ofrendarse a las deidades).

El ritual tepehua es un complejo sistema clasificatorio en el que algunos de sus componentes, algunos de los tipos de ritual, siempre se acompañan de distintos tipos de baile, desde los más sencillos, que prescinden de un acuerdo explícito entre quienes bailan, hasta los más complicados, en que es imprescindible practicar la danza antes del evento ritual, casi siempre con un danzante experimentado que dirige los ensayos y la ejecución final. El baile más sencillo, el practicado en todo ritual de “costumbre” tepehua, es, en general, siempre el mismo; los “costumbres” siguen un modelo cuyas variaciones son mínimas en el curso del año; quienes bailan suelen hacerlo individualmente y aún cuando en parejas o tríos, los pasos siguen siendo los más básicos; el baile más complicado que puede haber durante un “costumbre” supone los mismos pasos alrededor de una mesa (siempre en sentido dextrógiro).

Hasta donde sabemos, de todo el corpus coreográfico ritual tepehua, sólo los “juegos” de Carnaval¹⁴ y de Todos Santos permanecen fielmente adheridos a la práctica realizada en un momento específico del calendario agrícola-ritual anual, derivándose el sentido de la práctica dancística del contexto general de la ceremonia en que se enmarca. En cambio, hasta donde sabemos, la mayoría de las danzas parecen articularse

¹² Ver ilustraciones 1.1.9.6 y 1.1.9.7.

¹³ Ver ilustración 1.1.9.8.

¹⁴ Ver ilustración 1.1.9.9.

con la fiesta católica local, la fiesta del santo patrono, divinidad epónima de la comunidad,¹⁵ de manera que los complicados ejercicios dancísticos tepehuas parecen estar desvinculados de referencia temporal explícita. Entre las danzas tepehuas, muchas también practicadas por sus vecinos de otros pueblos indígenas, encontramos: *Jadinín*, *Tocotines*, *Tambulán*, La Víbora, Malinche, Toro, Santiagueros, Negritos, Pastores y Voladores; la mayoría de estas danzas ya no se practican.

La única de estas danzas de la que conocemos vínculo con el sector acuático del universo, es la de *Tambulán*. Williams da cuenta de que se practica durante la Nochebuena (24 a 25 de diciembre) en la comunidad tepehua de Pisaflores:

Tambulán, integrada por varios bailadores, uno de los cuales viste indumentaria femenina y lleva en una jícara una simulada [p. 53] culebra. En la ejecución coreográfica simulan la muerte del ofidio.

(Williams, 1972: 54)

Las referencias acuáticas de esta danza son evidentes: la jícara (que se usa cotidianamente como recipiente para el agua) y la culebra. Sin embargo, como declara el mismo Williams, esta danza se lleva a cabo muy lejos del tiempo de los rituales relacionados con la lluvia. En otras comunidades, estas danzas se practican, como hemos dicho, durante la fiesta patronal, de manera que la práctica contemporánea de la danza da la apariencia de no articularse con el ciclo productivo y ritual anual, y por tanto, la referencia climatológica parece estar ausente.

A diferencia de la danza de *Tambulanes*, que parece desprovista de temporalidad calendárica, el ritual de los días de muertos (*Santorum*, en latín, recibe la pronunciación local de *Santoro* (31 de octubre a 2 de noviembre) supone una serie de prácticas explícitamente vinculadas al agua. Por la tarde y noche del día 1 de noviembre, una pareja de danzantes realiza sencillos pasos de baile representando arar la tierra con unos bastones curvados y simulando realizar un acto sexual...

El hombre usa sonaja y les acompaña un vecino tocando un caparazón de tortuga. [...] El hombre habla señalando a su pareja: “ya les traigo su abuela que con trabajo les traje del mar y traigo sus muertos”. Los Viejos también fingen que traen mucho camarón para aludir a su procedencia oriental, misma que se ilustra con el uso del caparazón. [...]

Al terminar su recorrido por la comunidad, después de haber actuado durante toda la noche, se dirigen el día dos, a mediodía, al principal aprovisionamiento de agua para: “hacer limpia en el arroyo; a dejar a los muertos”. [p. 230]

Ahí se congregan los vecinos, y los Viejos se despojan de sus disfraces. Los dos bastones parados se traban por la parte central, como nudo idéntico al símbolo [náhuatl] del movimiento *nahui-ollin*. Parsimoniosos colocan en la trabazón unos palitos que sirven de cama, sobre ella ponen la ropa, las jícaras, el caparazón y su palillo. Rocían refino y rezan. Impulsan los polos de tal modo que todo cae hacia adelante, al arroyo de aguas corrientes, ahí van los muertos, o sean los palitos; el símbolo de vida-muerte o sean las jícaras; y también el espíritu dual de la deidad, o sean las ropas; y el elemento marino, simbolizado por el caparazón. En fin, los muertos llegados del oriente regresan al punto de su destino, al punto donde nace el sol. Ahora bien, ¿cuál es la deidad que representan los disfrazados? Tratando de identificarla surge un elemento importante: los bordones; éstos, por su forma zigzagueante, equivalen a los rayos. Reunidos los elementos, mar y rayos, parecería tratarse de la deidad Señor del Agua. Pero falta un relato más: “El dios estaba muy enojado y mandaba muchas tempestades. La gente trató de contentarle, de hacer que levantara la cabeza para que ya no estuviera enojado. Se juntaron para pensar y decidir cómo acabar con aquello. Entonces decidieron sacar la

¹⁵ Ver apartado 1.2.10.

concha de tortuga del mar y vestirse dos. El dios levantó la cabeza, se rió, y ya no hubo tempestades”. Aparentemente Jesucristo crucificado es el que tiene la cabeza agachada y entonces sería conveniente concluir que sea el Sol la deidad contenida en el relato. Mas si pensamos en el Chac-Mool, escultura horizontal con la cabeza levantada, identificable con Huracán, el Trueno Viejo en sí, entonces sería factible identificar al Señor del Agua con la deidad a la que aluden los Viejos. Sin embargo, debe concluirse que sea Jesucristo porque otras deidades no tendrían el mismo poder para permitir la visita de los difuntos. Sobre todos los poderes está el de Sol-Jesucristo.

(Williams, 2004 [1963]: 231)¹⁶

El complejo ritual, tal como lo describe Williams, da cuenta con fidelidad de la ubicación del lugar de donde vienen y a donde regresan los muertos: el oriente, el mar. El mito que acompaña al ritual evidencia la potestad de Jesucristo sobre el elemento acuático. En algunas variantes de ese mito, en que Jesucristo aparece como el Sol que, curioso por ver a los Viejos de Todos Santos que simulan un coito, ilumina el mundo que, antes de la invención de la danza, permanecía a oscuras (Heiras, 2007, reproducido en el apartado 1.9.1). De forma patente, el complejo mítico-ritual tepehua evidencia, pincelada tras pincelada, la preeminencia del agua como un elemento simbólico focalizador de la cultura tepehua, en contraste con las culturas de los pueblos indígenas de la región, entre los que el agua no parece desempeñar papel tan fundamental en sus respectivas prácticas y representaciones (de entre sus vecinos, son ciertamente los totonacos, parientes lingüísticos, con quienes comparten más elementos) (Heiras, 2006b: 115-156, reproducido en el apartado 1.9.2).

También en los rituales del ciclo de vida, el agua juega un papel fundamental, particularmente en lo respectivo a los rituales de incorporación de la persona al mundo humano y a la comunidad tepehua, y a los rituales que desincorporan a la persona del mundo de los vivos. Los rituales que siguen al nacimiento suponen, al menos en sus versiones tradicionales, el uso del baño de temazcal para la madre y para el recién nacido “durante los primeros seis días” posteriores al nacimiento; al final de este plazo se realiza un ritual en que se ofrenda a la Tierra y al Agua, “porque al nacer la criatura “allí chorrearon la tierra y entonces le dan comida, ofrenda; al agua le mandan su traguito porque ahí lo fueron a lavar trapos chorreados”” (Williams, 2004 [1963]: 144). Huelga decir que en el ritual católico del bautizo, parte de las prácticas de incorporación de la persona en la sociedad, el agua juega un papel crítico.

A diferencia de los rituales de nacimiento que parecen muy semejantes a los de los pueblos indígenas vecinos, los rituales mortuorios tepehuas (al menos los surorientales) aparecen distintos a aquéllos de nahuas, otomíes y totonacos, constituyendo la diferencia el particular énfasis en el elemento acuático presente en esos rituales de despedida. Entre los tepehuas de Pisaflores:

Al cortejo fúnebre, no importa la edad [del difunto], lo acompañan músicos que van reproduciendo en sus instrumentos sonos regionales. Las mujeres, precedidas por una que lleva un cántaro, van por delante con velas encendidas.

(Williams, 2004 [1963]: 226)

Los varios grupos de la zona suelen incluir, entre las vituallas que introducen en el féretro, un recipiente con agua para el viaje *postmortem*. En una práctica funeraria semejante a la de los totonacos (Ichon, 1990 [1969]: 180), los tepehuas incluyen otros elementos para el difunto:

¹⁶ Ver ilustraciones 1.1.9.1, 1.1.9.2 y 1.1.9.3.

En el pecho le terciaban una bolsa de tusor o de manta, en cuyo interior va un trocito de carrizo; dentro de éste, un camarón llamado acocil * y un pedazo de caliche, tepetate recogido en el manantial [p. 48] y símbolo, junto con el crustáceo, de fluencia permanente. Alusión a la Muchacha del agua.

* *Máqshil* en tepehua. Nombre científico *Procambarus hoffmanni* (Villalobos).

(Williams, 1972: 48-49)

Como otros pueblos indígenas con los que comparten partes del territorio y la tradición cultural, los tepehuas se limpian tras el entierro: con la rama de alguna planta (en Chintipán utilizan mogüite (Hernández Montes, 2002:102)) salpican agua sobre los vivos. Williams registra que una mujer, frecuentemente una curandera, salpica a los que regresan del cementerio (2004 [1963]: 226); en otras comunidades tepehuas y otomíes, nosotros hemos visto que este baño ritual lo aplica cada quien sobre sí mismo.

Como en muchos lugares de Hispanoamérica, al entierro sucede una serie de rezos nocturnos: el Novenario. Entre los tepehuas de Huehuetla y de Mecapalapa, los rituales funerarios suponen, a un número variable de días del deceso (muchas veces a la tercera o cuarta noche), una visita al río (Gessain, 1938: 360; Heiras, 2006b: 115-134), como nos contó en julio de 2005 el agente municipal en turno de Barrio Aztlán:

según se van a bañar, algo referido que van a bañar la cruz, llevan la cruz, como siete veces tienen que tomar el agua y tienen que contar hacia atrás [echar el agua por encima del hombro siete veces], es la costumbre que hacen. Y en la casa del difunto, sí se queda una madrina, una señora ya de edad muy avanzada, y es el que se queda a cuidar y nadie más se debe quedar, apagan las luces, todo se queda en silencio y así queda como durante una media hora y ya después de esa media hora, cuando ya regresan ya vuelven a encender las velas y todo lo demás. [...] Después de que regresan de allá comen, porque creo que antes de ahí no deben comer nada, hasta cuando regresan ya les reparten todo la comida.

(Barrio Aztlán, mpio. Huehuetla, edo. Hgo. 25/jul/2005)

Este importante ritual mortuario es llamado en el tepehua de Huehuetla, *ka okšpákšanté kaná ju kirus* = van a ir a bañar la cruz (para más detalles, ver Heiras, 2006b: 115-156, reproducido en el apartado 1.9.2). Al año del deceso, como entre otros pueblos mesoamericanos, suele instalarse una cruz nueva en la tumba.

1.1.4 Canciones, música y refranes

Como otros pueblos indígenas con los que comparten la región, el ritual de “costumbre” del pueblo tepehua supone la ejecución de instrumentos musicales de cuerda (violín y guitarra). Las versiones más logradas de estos rituales son aquéllas en que es posible con la participación de músicos que conozcan el amplio repertorio de “sones de costumbre”. Cuando éstas son las condiciones, la melodía ejecutada por el violín es traducible a palabras, aún cuando no se cante, de manera que, si conocen el código musical, quienes participan en el “costumbre” saben exactamente qué se está haciendo en cada segmento ritual: llamar a una deidad, recibir a tal otra, pedir por tal o cual cosa, agradecer tal otra, al grado de que los “aires” musicales indican el final del ritual, los preparativos, una ofrenda...

A este respecto, la obra de Boilès es la principal referencia, misma en que el etnomusicólogo nombra *thought-song*, canción pensada, al proceso cognitivo supuesto en la música ritual (1967; 1969). Esta práctica llega al grado de que, cuando en la región se llevan a cabo rituales interétnicos e intercomunitarios, los hablantes de distintas

lenguas pueden reconocer en qué lengua está “hablando” el instrumento que lleva la melodía (Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal 2006). Es de suponer que algunos de los “sones de costumbre” están dirigidos explícitamente a las deidades del agua y del viento.

1.1.5 Lugares sagrados

El territorio sagrado en que se incrustan las comunidades tepehuas, está definido por una serie de santuarios de los que la mayoría están relacionados con un específico pueblo indígena. Los vecinos nahuas de la Huasteca veracruzana tienen como su principal santuario al cerro Postectitla, rodeado de comunidades nahuas. Sandstrom da cuenta de las relaciones jerárquicas que definen el territorio sagrado nahua:

Un chamán me explicó que el Postectitla es el gobernador de los cerros de alrededor, una montaña en la región llamada San Jerónimo es el secretario, y otra montaña llamada La Laguna, con un pequeño lago en su cima, es el tesorero.

(Sandstrom, 1991: 242, traducción del inglés)

One shaman explained to me that Postectitla is the governor of the surrounding hills, a mountain in the region called San Jerónimo is the secretary, and another mountain called La Laguna, with a small lake at its peak, is the treasurer.

(Sandstrom, 1991: 242)

Como ocurre con los panteones divinos y con las relaciones que los seres humanos entablan con éstos, los santuarios regionales son organizados de acuerdo al sistema de poder local, impuesto por el Estado mexicano. El primer lugar sagrado, el gobernador, es, desde la perspectiva nahua, el que se encuentra en su propio territorio. El segundo lugar sagrado, San Jerónimo, se encuentra en pleno territorio otomí oriental. La Laguna parece encontrarse justo en un lugar rodeado por comunidades tepehuas, totonacas y otomíes.

Por su lado, los vecinos otomíes tienen un complejo territorio simbólico en que diversos santuarios aparecen siguiendo el principio dual y, a su vez, dividiendo los quehaceres rituales propios de cada lugar sagrado según su culto sea solar o acuático. Los otomíes orientales de la zona centro-sur cuentan con dos santuarios regionales: San Jerónimo (conocido por los nombres de Iglesia Vieja, México Chiquito y, en lengua otomí, *Mayónija* = Santuario de la Dualidad) y La Laguna, mismos que se ordenan según un eje paradigmático en que el primero, *Mayónija*, estaría relacionado con lo masculino, el cerro, el arriba, la pareja tierra/cielo y la petición de lluvias, mientras que La Laguna estaría relacionada con lo femenino, el río, el abajo, el agua y la petición de que cese la lluvia (Galinier, 1990 [1985]: 313-334). Los otomíes orientales de la zona norte consideran también dos santuarios: La Pema y el Cerro del Plumaje, probablemente también siguiendo un esquema homólogo al de la zona centro-sur (Heiras, 2006b: 138-146, reproducido en el apartado 1.9.2).

Hasta donde sabemos, los tepehuas de Huehuetla (tepehuas meridionales) y de Pisaflores (tepehuas orientales), si bien reconocen varios lugares sagrados de importancia regional, atienden uno solo de estos santuarios: La Laguna. Como los nahuas, los tepehuas consideran que en La Laguna, asiento de la Sirena, habitan también las “semillas”, los dueños divinos de las plantas cultivadas y, sólo en el caso tepehua, los dueños de algunos animales domésticos (por ejemplo pollos). En San Pedro Tziltzacuapan se nos informó que peregrinan a este santuario en septiembre, aproximadamente cuando se hace el “costumbre de elotes”, cuando se hace imperativo

clamar por el auxilio de las entidades divinas “dueñas” de las plantas cultivadas y los animales de traspatio. Así, encontramos que si bien los pueblos indígenas de la región consideran un santuario eminentemente acuático en su cartografía *emic*, los vecinos consideran que La Laguna es un santuario importante pero secundario, mientras que los tepehuas lo consideran su único santuario trascendente: un santuario acuático.

Entre los tepehuas de Chintipán (tepehuas septentrionales), las peticiones de lluvia se realizaban en las fechas dedicadas a San Antonio y San Juan en el santoral católico. En casos extremos de sequía, cuentan los chintipeños que juntaban sal en una bolsa para que alguno de ellos la depositara “en el fondo de la poza de las Ajuntas, donde confluyen los ríos Tzicatlán y” Vinasco (Hernández, Heiras, 2004: 30).

Como entre muchos pueblos indígenas mesoamericanos, los cuerpos de agua locales son también lugares sagrados, residencias de las entidades acuáticas en las que debe ofrecérseles dádivas. Plenamente insertos en la dinámica nacional, los tepehuas, como otros grupos mesoamericanos, visitan santuarios en el margen o fuera de la región, como San Agustín Metzquitlán (Hgo.), Chalma (Edo. Méx.), San Juan de los Lagos (Jal.), El Tepeyac (D.F.).

Un lugar menos tangible del territorio sagrado tepehua es el Cerro de Oro, de ubicación oriental, es decir, en las aguas marinas del Golfo de México (Williams, 2004 [1963]: 200), aunque al mismo tiempo, como otras deidades tepehuas, con características que les asocian también con el Sol, un Sol naciente:

En el Cerro de Oro residen los *antiguas* cubiertos con hermosa indumentaria, “pantalón y chaqueta”, ocupando bonitas sillas, sentados en torno de una mesa cubierta con mantel iridiscente, “una sábana como brillante”. El local imaginado corresponde a un cuadro de *La última cena*, indudablemente contemplado por las adivinas, de ahí la imploración al Señor Santacena, advocación solar.

Los ocupantes de la preciosa mesa constituyen un tribunal y según los adivinos juzgan “qué estamos haciendo, por eso en costumbre del mero *costumbre* ponemos pollo en medio del altar para que sepa dios qué cosa estamos haciendo”.

En el mítico cerro hay dos mesas, una de ellas es la Gran Mesa ocupada por el sol y las estrellas, otra para los *antiguas* de rango inferior. Los adivinos dan la ofrenda en su mesa a dios y a las estrellas, y la partera, en su mesa, a la tierra. Pero si celebran *costumbre* para un adivino, entonces una tercera mesa es para “pedir perdón” a sus compañeros, adivinos y parteras, que ocupan también la suya en la fabulosa cima. [...]

El mundo sobrenatural es una reproducción del mundo de los vivos; al morir el individuo pasa al Cerro de Oro donde después de juzgado ante las mesas que simulan las oficinas de la agencia municipal toman su destino. Aquellos que se han ocupado del culto divino permanecen próximos a las deidades y los demás en el *la'nin*, lugar de los muertos que no especifica si es gloria o infierno, puesto que no tienen palabras para estos conceptos, sencillamente quedan en poder de Moctezuma, el dueño de la tierra, de manera que la ocupación concede el privilegio de residir en el Cerro de Oro; entre ellos están los sacerdotes, parteras, músicos de costumbre y danzantes. Las mujeres muertas en el parto van con el Agua, y por lo tanto quedan también en el Cerro de Oro, pero aquellos que murieron trágicamente vagan con los demonios, llevados por el *Tlakakikuru* o Diablo.

(Williams, 2004 [1963]: 202)

1.1.6 Iconografía, arte y simbolismo

Como se ha dicho en el apartado 1.1.3, la realización de algunos rituales de “costumbre” suponen la confección de muñecos de papel que constituyen temporalmente cuerpo de las deidades y otros seres suprahumanos que, en el momento del sacrificio y la ofrenda,

encarnan en sus representaciones iconográficas. Entre estos seres, encontramos las deidades del Agua y las del Viento.

1.1.7 Léxico del agua

Se sigue la ortografía de las fuentes. Las entradas están ordenadas de la siguiente manera: *término tepehua* Variante *término tepehua* (dialecto tepehua: H = Huehuetla (b = Barrio Aztlán, h = Huehuetla, m = Mecapalapa); P = Pisaflores (p = Pisaflores; s = San Pedro Tziltzacuapan; t = El Tepetate); T = Tlachichilco (co = Coyol; ch = Chintipán; t = Tierra Colorada)), traducción, “cita” (análisis morféxico) [*Oración que ejemplifica el uso de la palabra en la lengua tepehua*. Traducción de la oración]. 2 segunda acepción [*Oración que ejemplifica el uso de la palabra en la lengua tepehua*. Traducción de la oración]. Fuente. Sinónimo. Ver referencia adicional.

No se cuenta con toda la información para todas las entradas. Todas las oraciones en tepehua, sus respectivas traducciones y la entrada ejemplificada con la oración, fueron tomadas del diccionario de tepehua septentrional que preparan James Watters y otros (2007).

ai'un (Pp), viento grande o fuerte, huracán ('un = viento, aire). Williams, 1972: 37, 43; 2004 [1963]: 200. Ver *xalapanak'un*.

ajúy (T), se moja. Watters *et al.*, 2007: 1.

aqapuchajuy (T), está nublado, encapitado [*Tacha chavaycha la oxi ka'au tapatsanin porke va aqapuchajuy, ka jantu lhik'atsa para kat'ap'ats'at'i*. Como hoy está nublado está bueno que vamos a trabajar porque no hace calor para trabajar]. Watters *et al.*, 2007: 4.

aqasli'uti (T), una hierba [*Ni aqasli'uti vachu ukan kun ts'aluk'u, vachu lhimanikan ni muxch'i ta'an kap'it'i oqxputan*. La hierba se come con tortilla y también se usa para pintar la cobija para ir a chamarrear [pescar con cobija envenenada]]. Watters *et al.*, 2007: 4. Ver *oqxputanán*.

aqlhunún Variante *aqlunún* (T), se desborda [*Ni la'axkan tejkan aqlunun jantucha maqltask'iniy kat'ayap'it'i ex yucha va kat'oqslat'icha*. Cuando el río se desborda, no se puede cruzar andando; debes cruzar nadando]. Watters *et al.*, 2007: 5.

aqxáu (T), la tinaja [*Ni xanatin la ta'achaniy aqxau, va la tsuk'unk'u makay ixkan*. A las señoras les gusta mucho la tinaja porque enfría el agua]. Watters *et al.*, 2007: 6.

aunánta (T), mojado [*Kutanha tamal xkan chavay aunanta laka t'un. La oxi kach'ant'i kafe, ka kalaqaul*. Ayer llovió y ahora la tierra está mojada. Está bueno para plantar café porque puede retoñar]. Watters *et al.*, 2007: 7.

aváy (T), lo moja. Watters *et al.*, 2007: 7. Ver *ajúy*.

ayn'án (T), sigue creciendo. Watters *et al.*, 2007: 7.

aynaḡkan (T), río creciente. Watters *et al.*, 2007: 7.

cha'ánti Variante *jacha'ánti* (T), la acción de lavar, la ropa lavada [*Kamaqxtaqniyau kincha'antik'an*. Vamos a apurarnos con nuestro lavado]. Watters *et al.*, 2007: 7. Ver *cha'áy*, ver *licháati*.

cha'áy (T), lo lava. Watters *et al.*, 2007: 7.

chaj'iti (T), granizo. Watters *et al.*, 2007: 7.

halapanaxkán, xalapának xkán (P,p), dueño del agua (*xkán* = agua; *lapának* = hombre; *xa* : “numeral para menos de tres personas, [...] prefijo para dualidad”). Williams, 1972: 35, 43; 2004 [1963]: 200.

hapapaná, hapapa?ná (Pp), adivino, viejo, “su nombre es el singular de *papanín*: truenos, por lo cual es fácil comprender que sea sacerdote de la lluvia cuando

oficia para solicitar perdón a las deidades. Revelaciones oníricas, constantes estados de enfermedad en la adolescencia o sobre todo visión de un *trueno* indican que se tengan facultades para adivino”. Williams, 1972: 42; 2004 [1963]: 200. Ver *papanín*.

ixkilpá (T), la orilla de [*Avint'i la'axkan la lhi'acha ixkilpa, la lay paxkan*. La orilla de aquel río es bonita porque uno se puede bañar allí]. Watters *et al.*, 2007: 12. Sinónimo *ixpiktu*.

ixpakú (T), “tiempo (de algo)” [*Chavay va ixpakucha xkan, chaqx katamalcha*. Ahora es el tiempo de lluvias, ¡que llueva!]. Watters *et al.*, 2007: 12.

ixpalipapá (Pp), bastón del rayo (*papá* = trueno). Williams, 2004 [1963]: 177, 200. Ver *papanín*.

ixpiktu (T), su borde, su orilla, su esquina. Watters *et al.*, 2007: 13. Sinónimo *ixkilpá*.

ixvakuj (T), “su trago (café, jugo, refresco o aguardiente tomado en la mañana)” [*Kinkuku yucha lhilhiy makay ixvakuj astan vajin*] Mi tío toma un trago diario en la mañana, y después desayuna]. Watters *et al.*, 2007: 13-14. Ver *vákuj*.

japo'an (T), abismo, pozo. Watters *et al.*, 2007: 14.

jatapasták'ati Variante *jatalakpasták'ati* (T), la mente, el pensamiento [*Vino yucha mapaxay tapastak'ati*. El aguardiente cambia la mente]. 2. la memoria [*Ki'un taun kuento la mintapastak'ati*. Dime un cuento de memoria]. Watters *et al.*, 2007: 15.

ka okšpákšanté kaná ju kúrus, Ca okpaksantecana Ju Cúrus (Hb), van a ir a bañar la cruz, secuencia del ritual funerario, julio 2005 agente municipal en turno. Ver apartado 1.1.3.

la'axkán (T), el río. Watters *et al.*, 2007: 18.

laka'unin (T), en el aire. Watters *et al.*, 2007: 63. Ver *un*.

lakxkán (T), el pozo. Watters *et al.*, 2007: 20.

lalt'amán (T), el lodo. Watters *et al.*, 2007: 25. Ver *lt'amán*

laqa'aqxixní (T), lugar seco. Watters *et al.*, 2007: 21.

laqapú'an Variante *laqapó'an* (T), “pozo, charco (en el río o arroyo)”. Watters *et al.*, 2007: 22.

laqapusnún (T), gotea [*Tan tamay xkan laqapusnun kinchaqa, va te'extacha xalasaqen*. Mi casa gotea cuando llueve porque está roto el techo]. Watters *et al.*, 2007: 22.

laqpa'ajúy (T), se moja la cabeza. Watters *et al.*, 2007: 23. Ver *ajúy*, ver *laqpa'avay*.

laqpa'avay (T), le moja la cabeza. Watters *et al.*, 2007: 23. Ver *laqpa'ajúy*.

laqpáqñati (T), “el trueno (tiempo)” [*Kutan ts'is x'alín laqpáqñati la ay xkan tamal*. Anoche hubo truenos cuando cayó el aguacero]. 2. “el trueno (de arma o cohete)” [*Lhiy k'atan Santoro ka'alina laqpáqñati puts'ista*. Mañana es la fiesta de Todos Santos y va a haber truenos en la noche]. Watters *et al.*, 2007: 23.

laqxqátij (T), el pozo, el arroyo [*Chavay la alin xkan laqxqátij, la ox paxkan*. Ahora hay mucho agua en el arroyo, se puede bañar bien]. Watters *et al.*, 2007: 24.

laqxteqéy (T), lo derrama. Watters *et al.*, 2007: 24.

lha'óqnu (T), un trago. Watters *et al.*, 2007: 41. Ver *ót'a*.

lhichá'ati (T), el lavado [*La kmamata kilhicha'ati, k'ana cha'an*. Tengo harto lavado y voy a lavar]. Watters *et al.*, 2007: 27. Ver *cha'áy*.

lhi'ót'ati (T) el aguardiente, el vino [*Kutanha avint'i jo'ati la lhuu st'al lhi'ot'ati, va k'atan Santoro*. Aquel hombre vendió ayer mucho aguardiente porque es fiesta de Todos Santos]. Watters *et al.*, 2007: 28.

lhipaxáy (T), lo baña con [*Uxint'i, kumali, lhipaxay mes'at'a ts'asta xkan*. Comadre, tú bañas tu niño con agua tibia]. Watters *et al.*, 2007: 28.

licháati (T), la ropa lavada. Watters *et al.*, 2007: 7.

li'ót'ati Variante *lhi'ót'ati* (T), el aguardiente. Watters *et al.*, 2007: 41. Ver *ót'a*.
lk'iknin (T), sombra. Watters *et al.*, 2007: 42. Ver *pamakltanlkikni*.
lt'amán (T), lo embarra [el lodo], lo repone [*Chavay kilaqaj t'ajun lt'aman ixchaqa*. Hoy mi hermano está embarrando su casa]. Watters *et al.*, 2007: 25.
makaliukniti (T), relámpago. Watters *et al.*, 2007: 30.
ma'otúy (T), se lo hace beber. Watters *et al.*, 2007: 33. Ver *ót'a*.
mamusláy (T), le pone mecapal [*Avint'i s'at'a jantuka lay mamuslay ixk'iu, va lakat'uniyka*. Aquel muchacho todavía no puede ponerle el mecapal a su leña porque todavía está chico. *Avint'i jo'ati mamuslay ixmach'apati va te'en laklhitamau*. Aquel señor pone su maleta en el mecapal porque se va a la plaza]. Watters *et al.*, 2007: 33. Ver *músní*.
mapal'ón (T), “lo caliente un poco (con fuego)”. Watters *et al.*, 2007: 42. Ver *p'al*.
maq'ajúy (T), se moja. Watters *et al.*, 2007: 34. Ver *ajúy*.
maqcha'áy (T), se lava las manos. Watters *et al.*, 2007: 35.
maqcha'áy (T), le lava las manos, se lava las manos. Watters *et al.*, 2007: 35.
maqchaj'avánti (T), bautismo. Watters *et al.*, 2007: 35.
maqchaj'aváy (T), lo bautiza. Watters *et al.*, 2007: 35.
maqpája (T), lo lava golpeando en una piedra. Watters *et al.*, 2007: 35.
maqpajnán (T), lava golpeando en piedra. Watters *et al.*, 2007: 35. Sinónimo *cha'áy*.
máqshil (Pp), acocil, *Procambarus hoffmanni* (Villalobos), crustáceo semejante al camarón de río. Williams, 1972: 48-49.
maq'uchu'íy (T), lo gana por acarriar agua a las casas ajenas [*Taun kilpatani xanti yu jantucha alin yu kalhistaklhi, yucha siempre makay laqatap'asta va maq'uchu'iy yu uy*. Una mujer pobre que no tiene alguien para cuidarla, ella siempre hace la fuerza de ganar lo que come por acarriar agua para casas ajenas]. Watters *et al.*, 2007: 36. Ver *uchu*.
mar (T), mar. Watters *et al.*, 2007: 36.
móqltanuy (T), “se estanca (el agua del río)”. Watters *et al.*, 2007: 38.
múslay (T), tiene mecapal. 2. “brota (agua)”. Watters *et al.*, 2007: 39. Ver *músní*.
músní (T), el mecapal [*La ts'ink'i ni kink'iu, valay kata'exlhi ni kimusna*. Pesa mucho mi leña, de repente se va a romper mi mecapal]. Watters *et al.*, 2007: 39. Ver *múslay*, ver *qalmusna*.
oqnín (T) “toma (cerveza, vino, etc.)”. Watters *et al.*, 2007: 41. Ver *ót'a*.
oqslaqts'in (T), lo ve a través de la superficie. Watters *et al.*, 2007: 40.
oqtijláy (T), lo bebe en tránsito de un lugar al otro [*Oqtijlau refrescos lakatin, chuncha putapasau tus kachiu aniy*. Tomamos refrescos pasando en camino, y así pasamos hasta que llegamos aquí]. Watters *et al.*, 2007: 40. Véase *ót'a*.
oqxpucha'áy (T), se lava la cara [*Ni mixtu oqxpucha'ay la ixchuj'uti la ixmaka*. El gato se lava la cara con su saliva con las manos]. Watters *et al.*, 2007: 40.
oqxpúputi (T), la espuma. Watters *et al.*, 2007: 40.
oqxpupúy (T), se espuma. Watters *et al.*, 2007: 41.
oqxputanán (T), “chamarrea (pescar con una cobija especialmente empapada con una planta llamada *aqasli'uti*)” [*Malkuyu paxku ex ni lapanakni ta'an la'axkan ta'oqxputanan, tach'apay tant'i laka muxch'i*. En el mes de la Semana Santa la gente se van al río a chamarrear, agarran peces en cobija]. Watters *et al.*, 2007: 41.
ót'a Variante *óqya* (T), lo toma, lo bebe¹⁷ [*Kit'in k'ot'a kink'uch'u tejkan k'ichitayan*. Yo tomo medicina cuando tengo calentura. ¿Mas va taun tasa kafe jantu ka'ot'e'e?

¹⁷ Pretérito, *óqli*, lo tomó. Watter *et al.*, 2007: 41.

¿No vas a tomar aunque sea una taza de café?]. Watters *et al.*, 2007: 41. Ver *lha'óqnu*, ver *li'ót'ati*, *lhi'ót'ati*, ver *ma'otúy*, ver *oqnún*.

pá'a (T), “el papán (ave)”. Watters *et al.*, 2007: 41.

papanín (Pp), viejos que con “mangas” de hule y bastones, producen los relámpagos y el trueno (*papá'* = trueno), Williams, 1972: 35; 2004 [1963]: 177. Ver *xakán papanín*.

p'al (T), lleno hasta el borde [*Ni vasos va p'al ixtavilanal yu xkan*. Los vasos estaban llenos hasta el borde con agua]. Watters *et al.*, 2007: 42. Ver *mapal'ón*.

pal'ón Variante *pal'aun* (T), “está tibio (por estar en fuego) (un líquido, como agua, caldo o café)”. Watters *et al.*, 2007: 42. Ver *mapal'ón*.

pamakltanlkikni (T), sombrilla, paraguas. Watters *et al.*, 2007: 42. Ver *lk'iknin*.

pamaqamlqajnívan (T), “el tormento”. Watters *et al.*, 2007: 42.

patancha'uláy (T), “lo represa, lo presa (hacer presa de agua)”. Watters *et al.*, 2007: 44.

patíya (T), “la batea (para lavar ropa)”. Watters *et al.*, 2007: 44.

patsájni (T), “el chuzo, la lanza (vara puntiaguda)” [*Kalhip'ine'e minpatsajni, laqaj, katsajnanau panch'ix la'axkan*. Vas a llevar tu chuzo, amigo, vamos a pescar un rato al río]. Watters *et al.*, 2007: 44.

páxa (T), se baña [*Laqaj, kap'axt'icha, kanaucha, toqoxalcha la kchavaniycha*. Báñate, hermano. Ya nos vamos porque ya es tarde y tengo mucho hambre]. Watters *et al.*, 2007: 44.

paxáy (T), lo baña. Watters *et al.*, 2007: 44.

pax'ón Variante *pax'aun* (T), “tibio (por estar en el sol o en el fuego) (se dice de líquido)”. Watters *et al.*, 2007: 44. Ver *pal'ón*.

paxútu (T), la jícara. Watters *et al.*, 2007: 44.

pipisní (T), el sereno, la humedad nocturna. Watters *et al.*, 2007: 45.

pipisnín (T), serena [*Chavay jantucha kapipisnil laka tats'isin ka valaycha katamal xkan*. Ya no serenó en la noche, creo que ya mero va a llover]. Watters *et al.*, 2007: 45.

pukilhá'uti (T), vapor. Watters *et al.*, 2007: 45.

pul'amún (T), charco de lodo. Watters *et al.*, 2007: 46.

púl'an (T), el lodo [*Ta'an la lhuu tamay xkan la tolay pul'an lakatin*. Cuando llueve mucho hay mucho lodo en el camino]. Watters *et al.*, 2007: 46.

pulmán (T), hondo, profundo [*Aniy laqapu'an la pulman, mas tata'anuy nisin matichun tamayachal ixmuntan*. Esta poza esta honda y aunque se echan clavados no puede llegar al fondo]. Watters *et al.*, 2007: 46.

pupúy (T), hierve. Watters *et al.*, 2007: 46.

putixa (P), jarro de boca chiquita. Williams, 1972: 113.

puvinti (T), el puente. Watters *et al.*, 2007: 47.

pux'amún (T), lodo batido. Watters *et al.*, 2007: 48.

pux'amúy (T), “bate (lodo)”. Watters *et al.*, 2007: 48.

puxváy (T), lo rocía [*Kit'in lhiy kpuxvaya kinkuxtu la la aycha javan*. Mañana voy a rociar mi milpa (con herbicida) porque la hierba ya está grande]. Watters *et al.*, 2007: 48.

qájjin (T), la tortuga. Watters *et al.*, 2007: 48.

qaltalman (T), “la orilla (p.j. de un río) muy inclinado”. Watters *et al.*, 2007: 48.

qalmúsna (T), manantial. Watters *et al.*, 2007: 48. Ver *músni*.

skiklíu (T), “anguila (del río)”. Watters *et al.*, 2007: 50.

spuy (T), en gotitas chiquitas [*Tus spuy tsuk'uy xkan*. Está llovisnando]. Watters *et al.*, 2007: 51.

- sumaj'án* (T), “lo arrastra soplando (el viento o un soplo)” [*Aqtaun ixtint'ajun unila, ni karsa ixpu'uxa'an ta'an ix'unun ni un. Jantu lay ix'an, vamun isumaj'ankan, ex va chuncha jantu lay ka'al, taspikchoqol*. Una vez estaba soplando fuerte y la garza quería ir donde soplaban el viento. Pero no podía irse, se la arrastró y así no podía ir, se regresó]. Watters *et al.*, 2007: 51.
- sunuy* (T), “sopla (viento)”. Watters *et al.*, 2007: 52.
- tacunín* (Pp), “mujer muerta en parto [que] se transforma en ser sobrenatural, “lo lleva el agua” [...]. Cuando en el cielo los cúmulos son arrastrados por el viento sin resolverse en lluvia dicen que son las Tacunín que van cruzando el firmamento”, Williams, 2004 [1963]: 144.
- tach'aayáy* (T), se pone más grueso, ancho [*Katach'a'ayaya ni xkan*. El agua (la lluvia) se va a hacer más grueso]. Watters *et al.*, 2007: 52.
- talakapuxtuy* (T), sale (el sol) de las nubes. Watters *et al.*, 2007: 53.
- tapúts'i* (T), la nube, la neblina. Watters *et al.*, 2007: 57.
- taxkaníy* (T), llueve [*Aqtamixna lhilhiy taxkaniy jantu lay tapatsakan, va laqa'aukan*. A veces llueve diario y no se puede trabajar porque se moja uno]. Watters *et al.*, 2007: 58.
- toqsly* (T), “está encima de la superficie, nada (en agua)”. Watters *et al.*, en preparación.
- uchúy* (T), trae agua, recoge agua. Watters *et al.*, 2007: 62.
- ukxpucha'áy* Variante *oqxpucha'áy* (T), se lava la cara. Watters *et al.*, 2007: 63.
- un* (T), el viento, el aire. Watters *et al.*, 2007: 63. Ver *laka'unin*, ver *uniláy*.
- uniláy* (T), “sopla (viento)”. Watters *et al.*, 2007: 63. Ver *un*.
- vákuj* (T), temprano [*Kinati vakuj makay vakujvayti va k'anau tapatsanin tukukta*. Mi mamá hace el desayuno temprano porque vamos a trabajar al otro lado del río]. Watters *et al.*, 2007: 64. Ver *vakujváyti*, ver *ixvákuj*.
- vákuj* (T), la mañana [*Kalapaxto'au lhiy vakuj*. Nos vemos mañana en la mañana]. Watters *et al.*, 2007: 64. Ver *vakujváyti*, ver *ixvákuj*.
- vakujváyti* (T), el desayuno. Watters *et al.*, 2007: 64. Ver *vákuj*, ver *ixvákuj*.
- vilin* (T), noria. Watters *et al.*, 2007: 65.
- xakán papanín* (Pp), Casa de los Viejos, “donde éstos guardan sus capas y sus bastones”, Williams, 1972: 35. Ver *papanín*.
- xalapanak'un* (Pp), dueño del aire ('*un* = viento, aire; *lapának* = hombre; *xa*: “numeral para menos de tres personas, [...] prefijo para dualidad”) (Williams, 1972: 35, 43; 2004 [1963]: 200). Ver *ai'un*.
- xalu* (Ps), jarro. Albert Davletshin, comunicación personal 2007.
- xáluj* (T), el jarro, el jarrito. Watters *et al.*, 2007: 65.
- xápu* (T), el jabón [*Kit'in kst'ay xapu va la cha'anankan*. Yo vendo jabón para el lavar]. Watters *et al.*, 2007: 66.
- xáqa* (T), el temescal [*Minpay mulal ixaqa minati. ¿La'at'utucha julchan xajun minp'isaqa?* Tu papá lo puso el temescal para tu mamá. ¿Ya completó tres días tu hermanito? *Ni xaqa tamulay va mun takan pa'a ni xanati u vachu takan xaqañputun ni lapanakni*. Se ponen temascal cuando una señora da a luz o también cuando la gente quiere bañar]. Watters *et al.*, 2007: 66.
- xaqán* (T), baña en temescal [*Ni anchanu xanati yucha xaqañ mas kos lhi'ichi. Va najun katsuk'unkul*. Aquella señora se baña en temescal aunque hace calor porque quiere que se refresque]. Watters *et al.*, 2007: 66.
- xkán, škan* (HP), agua.
- xkan* (T), agua, lluvia. Watters *et al.*, 2007: 67.
- xkulumákchati* (T), arco iris. Watters *et al.*, 2007: 68.
- xpukilha'uti* (T), vapor. Watters *et al.*, 2007: 69.

1.1.8 Toponimia hídrica

Altepeco, “*cerro de agua*, en idioma nahua”, principal cerro sagrado de Chintipán (Williams, 1963: 288).

Tziltzacuapan, deformación del náhuatl, su etimología es desconocida para los habitantes de San Pedro Tziltzacuapan. En dos ocasiones distintas, el mismo informante, profesor bilingüe, declaró primero que el topónimo de su comunidad significa “Cueva de víboras”; en otra ocasión ofreció la exégesis de “Los siete manantiales”; según otro informante, un carnicero tepehua, significa “Cerro de agua”. “Strésser-Péan hace derivar etimológicamente el nombre actual, Tziltzacuapan, de la forma náhuatl *Tliltzapoa* = “Lugar del agua del zapote negro” (en las fuentes coloniales), a su vez derivada de *Tetzapotitlan* = “Lugar del zapote de piedra” (en las fuentes prehispánicas) (Stresser-Péan, 1998: 193-194)” (Heiras, 2006b: 151). Es interesante notar que, más allá de la etimología del topónimo, el desplazamiento de sentido está dirigido, entre los tepehuas de la comunidad, hacia el agua. Para más detalles, ver Heiras, 2006b: 115-156, reproducido en el apartado 1.9.2, y; Stresser-Péan, 1998: 187-205, reproducido en el apartado 2.1.5.2.

Weweškán = Huehuetla (*huehue*-agua). *Huehue* es palabra nahua de significado “viejo”, mismo nombre que reciben los danzantes de Carnaval en buena parte de Mesoamérica. Cuestionado por el topónimo tepehua de la comunidad, un profesor de la comunidad nos dijo lo siguiente: “No hay una palabra que defina. Porque nomás la distorsionaban: decían *Huehueškán*. [...] *Huehue*, viejo; *škan*, agua, por la orilla del río” (Cerro de la Luna, Huehuetla, Hue., Hgo. 22/jul/2005).¹⁸ En otomí, la comunidad de Huehuetla recibe el nombre de *Ma’bita* = lugar del tambor (*huéhuetl*) (Galinier, 1979 [1974]: 518).

Muniškán = Mecapalapa (mecapal-agua). Recibe el mismo nombre en totonaco; el topónimo nahua (Mecalapala) tiene un sentido cercano. Es de llamar la atención que en tepehua septentrional, *muslay* = tiene mecapal, tiene como segundo significado “brota (agua)” (Watters *et al.*, 2007, en el apartado 1.1.7).

1.1.9 Ilustraciones

1.1.9.1 Tablero central norte del juego de pelota sur del sitio arqueológico del Tajín

Siguiendo a Román Piña Chan y Patricia Castillo, en la escena principal del tablero norte del juego de pelota sur del sitio arqueológico del Tajín...¹⁹

vemos un personaje que está acostado y amarrado en un templo sumergido en el mar, a manera de un Chan Mool maya, y en su boca sostiene un tallo con hoja lanceolada, encima de la cual está una S que lo identifica con el “dios del Viento tormentoso” o Huracán. El templo está en el oriente [...]. En el plano terrestre está parado otro personaje que lleva en el brazo derecho una olla, mientras que con la mano izquierda señala al dios acostado que está en el mar, y como portavoz de él, comunica a los sacerdotes del trueno y la lluvia (que lleva un bastón, un paño en el brazo y una larga S

¹⁸ Ver apartado 1.9.2 (4.7); ver ilustración 1.1.9.10.

¹⁹ Ciudad prehispánica del área o zona cultural del Golfo de México (20° 28’ 35’’ latitud norte y 97° 22’ 39’’ de longitud oeste), que tuvo su esplendor en el horizonte Clásico mesoamericano, entre los siglos VIII y XII d.C. (Brüggemann 2001 [1995]:26)

[p. 74] como viento), así como al de Venus o Quetzalcóatl (con caracol cortado y cabeza de serpiente emplumada, es decir, Ehécatl Quetzalcóatl), que su dios demanda su alimento para subsistir y seguir protegiendo los plantíos de magueyes cercanos (conjunto de magueyes a la derecha).

(Piña Chan, Castillo, 2001 [1999]: 74-75)

Siguiendo a Melgarejo, Williams da cuenta del sentido calendárico de este tablero:

José Luis Melgarejo Vivanco hizo una interpretación global de las seis escenas del juego de pelota de El Tajín.⁹ En esa cancha ritual identifica los equinoccios y solsticios en cada tablero de las cuatro esquinas. Agrega que el tablero central norte está colocado entre el equinoccio de primavera (21 de marzo) y el solsticio de verano (24 de junio). En la escena central, Chac Mool, traducible por *Huracán*, cuida su magueyera y Xólotl actúa a espaldas de *Huracán*, teniendo una olla de pulque que cambia por una olla de agua para vaciarla en los campos labrantíos.

Tláloc se mira en las almenas del *teocalli*, dándole la espalda a la diosa Cipactli, la tierra, quien lo empuja con sus rogativas, pero el dios no principia su cometido sin la venia de su poderoso hermano *Huracán*.

⁹ Melgarejo Vivanco, José Luis: “Los relieves del juego de Pelota Sur en El Tajín” en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1974, Núm. extraordinario, pp. 147-169.

(Williams, 1997 [1993]: 68)

1.1.9.2 Tablero central sur del juego de pelota sur del sitio arqueológico del Tajín

Los mismos arqueólogos declaran, sobre la escena principal del tablero central sur del mismo juego de pelota del Tajín, lo siguiente:

En el Tablero Central Sur [...] vemos el mismo templo sumergido en el mar, pero ahora abierto hacia el poniente, y dentro de él está un personaje con medio cuerpo en el agua (semiincorporado), el cual lleva un tocado de pez con tres plumas. Frente a él se ve al sacerdote del dios del agua, quien, sentado, perfora una penca de maguey cuyo jugo fluye en un chorro que va a la boca del dios (tiburón o pez); o sea, que se cumple la petición del dios Huracán, que se alimenta de la sangre de los autosacrificios. [...]

La escena simbólica del dios del mar o Huracán que recibe su alimento es contemplada por el sacerdote de Venus que lleva la gran S o trueno”.

(Piña Chan, Castillo, 2001 [1999]: 75).

En estos Tableros, aparece, siguiendo a Piña Chan y Castillo, “que el dios de las tormentas y del mar, Huracán (advocación de Quetzalcóatl), podía destruir los plantíos de magueyes si no se le propiciaba con pulque” (Piña Chan, Castillo, 2001 [1999]: 76). Nuevamente Williams, siguiendo a Melgarejo, da cuenta del sentido calendárico del tablero central sur de ese juego de pelota:

El tablero del sur está colocado entre el solsticio de verano (24 de junio) y el equinoccio de otoño (21 de septiembre) y ahí se mira de nuevo a *Huracán*, con su yelmo de pez, y a Tláloc, sangrando su miembro viril para alimentar a su congénere. Sobre las almenas del *teocalli*, Cipacihuatl, la tierra, ofrece el rayo a *Huracán* para que entre en acción, ubicándose encima una iguana para simbolizar la etapa ciclónica. El drama, asiente el intérprete [Melgarejo Vivanco], se mira tremendo:

La tierra, sintiéndose perdida, prefiere la tormenta, al huracán que vendrá del fondo del océano, vigoroso, prepotente, por la sangre del dios de la lluvia.

Si la identificación de las deidades petrificadas es interesante, más significativo resulta el hecho de que esas deidades hayan trascendido en el tiempo, englobadas en la

entidad *Trueno Viejo*, el cual es, en la actualidad, un dios vivo para el totonaco y el tepehua.

(Williams, 1997 [1993]: 68)

1.1.9.3 Chac Mool de Chichén Itzá

La ecuación Trueno Viejo = Huracán = Chac Mool, es, a decir de Roberto Williams, la más citada de sus interpretaciones.²⁰ A continuación transcribimos el breve artículo en que el antropólogo xalapeño expone su parecer, dando cuenta de la mitología totonaca que, reconocerá el lector, es muy cercana a la tepehua de que se ha dado cuenta, y en donde también explicita que la cultura tepehua forma parte de la región cultural del Golfo y circuncaribe:

TRUENO VIEJO = HURACÁN = CHAC MOOL¹

En la congregación de El Tajín, los totonacos relatan la existencia de un ser sobrenatural, el *Trueno Viejo*, que permanece encadenado en el fondo del mar y cuyos roncros rugidos comienzan a escucharse desde el mes de junio, prolongándose hasta julio y agosto.²

Tal personaje era un huérfano errante. Cierta ocasión sus ojos maravillados vieron una hacha que, por propio impulso, cortaba leña y acto continuo se hizo un atado dentro del cual se metió dicha herramienta. El muchacho siguió al «tercio» que rodaba y así llegó a una casita que era la pirámide de los nichos, donde vivían los doce viejitos, que son los señores del trueno. Ellos tomaron a su servicio al huérfano, Talinmaxka o Limaxka en idioma totonaco, recomendándole siguiera las instrucciones.

Una vez, cuando los ancianos se preparaban para salir a sus labores, el huérfano miró cómo de un baúl sacaban sus vestimentas para el viento, la lluvia y el trueno. Se calzaron botas y se terciaron espadas, con las cuales, respectivamente, producen los truenos al removerlas sobre las nubes y los relámpagos al desenvainarlas. Recomendaron al muchacho no tocara nada.

Los truenos andaban haciendo lluvia y el recomendado abrió el baúl, cubriéndose con la mejor vestimenta: el vestido del huracán. Salió de la casa y en el acto promovió un terrible huracán que empezó a arrasarlo todo; los árboles se derrumbaban y las chozas se caían. Los truenos, al darse cuenta de tamaña situación, persiguieron al causante, echándole encima montañas de nubes para atrapararlo, tomando mucho tiempo para lograrlo, porque el muchacho fácilmente se escabullía.

Fue llevado al fondo del mar, donde lo sujetaron y está sin poder moverse. Se dice que los ruidos se producen al preguntar cuándo es el día de su santo, pero los truenos le engañan diciéndole que es unos días antes o después de la fecha verdadera: [p. 58] el 24 de junio. Se abstienen de manifestarle su día porque de saberlo provocaría una tremenda inundación, que acabaría con el mundo. En otras versiones se dice que no permanece atado.

Según la parte final del relato, se identifica al *Trueno Viejo* con San Juan, resultado de la influencia religiosa católica. El resto nos encara obviamente con el dios *Huracán*, por la descripción del fenómeno meteorológico.

El Trueno Viejo todavía es mencionado en diversos poblados veracruzanos. En Landero y Cos, al norte de Xalapa, expresan que se escucha por el oriente, desde el mes de junio hasta septiembre; hace llover en todo el mundo, pone las nubes y es protector del maíz. Está en el fondo del mar, en posición decúbito dorsal, con las piernas flexionadas y la cabeza levantada (postura de Chac Mool). Está fumando un puro y cada bocanada que arroja produce el ruido del trueno.

Con las versiones apuntadas puede relacionarse la de Stresser-Péan, la de “el dios viejo del océano, de la fertilidad y de la borrachera que envía los pequeños dioses del rayo”.

Los elementos enumerados conducen a la identificación completa de *Huracán*, el dios del rayo, del trueno y del relámpago, que provoca las inundaciones; tenía una sola pierna o al menos cojeaba y tenía relación con la metalurgia y la borrachera. Este dios, que tuvo a Tezcatlipoca como variante en el Altiplano, era representado generalmente por las esculturas llamadas Chac Mool, según José Luis Melgarejo Vivanco; en el Tajín, García Payón identificó al personaje de una sola pierna. Foster lo halló en los cuentos popolucas de Sotepan, donde Homshuk, deidad del maíz o el maíz, vence a *Huracán*, dejándole una pierna fracturada; éste

²⁰ Para más detalles sobre este personaje en la cosmovisión tepehua, ver apartados 1.1.1, 1.1.2 y 1.1.3

ofrece regarlo cuando se encuentre seco; aquél acepta porque durante los meses de junio y julio no había agua suficiente para que creciera.

El culto a *Huracán*, en su aspecto agrícola, se originaría por la circunstancia de que las milpas en la costa veracruzana efectúan su fecundación durante la canícula, cuando ha pasado el primer periodo de lluvias y entonces el agua se vuelve imprescindible para estas milpas y más para las que se siembran atrasadas: no queda mayor esperanza que la lluvia de los huracanes, con todos los riesgos inherentes.

La existencia de relatos en torno a Huracán y a sus advocaciones en la costa del Golfo de México (huastecas, totonacas, popolucas) hace identificarlo con la deidad circuncaribe y abre posibilidades de otros nexos culturales.

1 Este trabajo se publicó, con el título “Trueno Viejo=Chac Mool=Huracán”, en *Tlatoani*, México, ENAH, 1954. Núms. 8-9, p. 77.

2 Felipe Garrido hechizado por los siete enanos de Blanca Nieves, no solamente se apropió de esta leyenda sino que la llamó “Tajín y los Siete Truenos”, nombre del cuaderno publicado por PROMEXA en 1982 y luego en 1984 por la Dirección General de Publicaciones, SEP, con tiraje de veinte mil ejemplares.

(Williams, 1997 [1954]: 58-59)

En otro artículo, el fundador de la etnografía tepehua da cuenta, de hermosa forma, del personaje de aquella ecuación:

Volví a saber del mismo personaje en la sierra de Xalapa; el reencuentro resultó sorprendente, como si hubiese topado con un viejo amigo, en otro clima y [p. 64] otras circunstancias; ya no lo hallaba en la franja costera, sino en un islote montañoso: en un núcleo totonaco sin continuidad geográfica, con gente de diversos idiomas debido a la incrustación de otras lenguas desde hacía varios siglos, lo cual provocó esa separación étnica entre los totonacos de Papantla y los de Xalapa, además de la propia separación lingüística generada por los cambios internos que se producen en un idioma aislado de su congénere.

El lugar del reencuentro fue el poblado de Landero y Cos, nombre político que enterró al antiguo: San Juan Miahuatlán. Ahí, en 1951, en cierta ocasión, estaba acostado y recargado sobre mi espalda, con las piernas ligeramente flexionadas y la cabeza algo levantada, fumando con fruición, como debe ser, y un vecino de edad, como si de momento tuviese una revelación, me espetó, señalando hacia mí con su índice:

Así es como se encuentra San Juan en el fondo del mar, fumando y en cada bocanada de humo que echa se van formando nubes que hacen llover.

La posición que yo había adoptado era la de Chac Mool. En torno al Chac Mool debe recordarse que el nombre lo aplicó Le Plongeon, en 1876,³ a la escultura que descubrió en Chichen Itzá y que representa a un personaje en posición recostada, que es muy singular en la historia de la escultura. El nombre que le dio significa garra roja, que es epíteto de Tigre Roja y nombre del rey cuya efigie había sido mandada a realizar por su viuda. La escultura ha sido comparada con la deidad del pulque, como un Dionisio. El hecho más importante es el de su posición, que llega a ser la de un dios que dio un traspie y quedó en tierra, aunque en realidad no es dios exclusivo del panteón maya. De cualquier modo, su asociación con otro dios caído puede resaltar, o sea, ser *Huracán* en la versión de los popolucas.

(Williams, 1997 [1993]: 64-65)

1.1.9.4 “Estrellas” nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas

Las fotografías del autor, muestran un altar otomí de la comunidad de Zapote Bravo, municipio Ixhuatlán de Madero, estado Veracruz, dispuesto en agosto de 2003 para llevar a cabo el “costumbre” dirigido a Santa Rosa. La parafernalia es idéntica entre los cuatro grupos de la región, aunque los totonacos parecen utilizarla de una forma radicalmente distinta a sus vecinos nahuas, otomíes y tepehuas (Trejo, coord. *et al.*, en dictamen).

1.1.9.5 “Soles” otomíes

Las fotografías, tomadas por el autor, muestran los preparativos de un “costumbre de elotes” llevado a cabo en la comunidad tepehua de San Pedro Tziltzacuapan entre el 15 y el 17 de septiembre de 2006, cuando unos otomíes de la comunidad vecina de Santa María Apipilhuasco colaboraron confeccionando “soles” para el arco del altar.

1.1.9.6 “Costumbre” terapéutico

Las fotografías registran un “concierto”, costumbre terapéutico en que se ofrenda a los parientes muertos del enfermo. Fotografías del autor, tomadas en El Tepetate, municipio de Ixhuatlán de Madero, estado de Veracruz, entre el 31 de agosto y el 1º de septiembre de 2006. Las imágenes muestran, consecutivamente, limpia, transmisión de sangre de los padres subrogados al enfermo, confección de arreglos florales, sacrificio de aves, ofrenda, regalo de ropa a curandera (lo mismo que a padres subrogados, de lo que no aparece imagen alguna), intercambio de dones y desalojo de la parafernalia ritual.

1.1.9.7 “Costumbre grande”

Las fotografías fueron tomadas por el autor, y registran un “costumbre de elotes” llevado a cabo en San Pedro Tziltzacuapan entre el 15 y el 17 de septiembre de 2006. Las imágenes muestran, ordenadamente, la confección de los arreglos florales y la construcción y adorno del arco del altar como parte de los preparativos, así como diversos momentos del ritual en que el chamán reza frente al altar, los participantes bailan frente a éste cargando diversa parafernalia ritual, así como por entre las plantas de una milpa simulada y, finalmente, el baile, presentación y sacrificio de un guajolote y un pollo.

1.1.9.8 “Baños” en “costumbres”

Las fotografías, que fueron tomadas por el autor, registran los dos “costumbres” de los apartados anteriores, en el momento en que se realizan los “baños” a quienes arriban al ritual.

1.1.9.9 Carnaval

Las fotografías del autor, muestran el Carnaval en San Pedro Tziltzacuapan, realizado del 26 de febrero al 2 de marzo de 2006.

1.1.9.10 Huehuetla = *Weweškán*

Panorámica del asentamiento tepehua, a la vera del río. Fotografía tomada por el autor en 1999, desde el camino entre Huehuetla y la comunidad otomí de Santa Inés.

1.1.9.11 Escudo de la comunidad de Mecapalapa = *Muniškán*

Escudo fotografiado por el autor en el año 2002, en la Presidencia Auxiliar de la comunidad de Mecapalapa.

1.2 CONOCIMIENTO DE LOS CICLOS NATURALES, TAXONOMÍAS Y CAPACIDAD PARA PREDECIR Y PRONOSTICAR FENÓMENOS

1.2.1 Conocimientos astronómicos

Desconocemos con qué precisión los antiguos tepehuas conocieron y fueron capaces de predecir los movimientos de los cuerpos celestes, pero es claro que las prácticas rituales contemporáneas son herederas de las que se construyeron en atención a ese antiguo conocimiento. Aunque no con la exactitud que se puede reconocer para algunas culturas prehispánicas, es claro que el calendario productivo y ritual anual supone el reconocimiento aproximado de los solsticios y equinoccios. El solsticio de verano, alrededor del 21 de junio, es el que aparece inequívocamente anclado en la mitología contemporánea, como hemos visto en repetidas ocasiones respecto a la deidad acuática del viento: San Juan *Sini*, para quien el día de su santo se mantiene desconocido, pero evidentemente corresponde con el del día que el santoral católico dedica a San Juan el día 24 de junio. El equinoccio de otoño, que ocurre alrededor del 22 de septiembre, es seguramente el evento astronómico que en nuestras días ocurre apenas algunos días después del principal “costumbre grande” de los tepehuas orientales y septentrionales: el “costumbre” o baile de elotes, que generalmente se lleva a cabo el día en que el resto del país celebra el aniversario del inicio de la guerra que redundó en la independencia de España, el 16 de septiembre. El solsticio de invierno, alrededor del 21 de diciembre, aparece ligado a los rituales navideños (fiestas patronales de Nochebuena en Chintipán y Tierra Colorada, cambio de fiscal en San Pedro Tziltzacuapan, Posadas en todas estas comunidades y en Pisaflores). El equinoccio de primavera, aproximadamente el 21 de marzo, pudiera estar relacionado con los rituales de Carnaval (generalmente antes del equinoccio) y los del día de la Santa Cruz (3 de mayo). No es un exceso afirmar que estos son los cuatro puntos que, junto con días de muertos (acaso el equivalente al Año Nuevo entre los tepehuas), marcan el calendario anual que, indudablemente, supone un conocimiento astronómico milenario.

Desconocemos en qué medida se conocieron y se consideró importantes los movimientos de otros astros como algunas constelaciones estelares, los cometas o Venus y otros planetas, aunque respecto a este último punto resulta elocuente que los términos registrados para los planetas en un cuadernillo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) sobre el tepehua de Tlachichilco, no se registrara ningún nombre nativo para estos astros (Rivera *et al.*, 1991).

De noche atisban las estrellas, atentas a que no acontezca nada anormal mientras reposa el astro [solar]. Las estrellas, *sta'ku*, disparan sus flechas: los aerolitos, para exterminar a las piedras que se mueven con la intención aviesa de volverse tigres que desean devorar a los mortales. La vigilancia de las estrellas concede tranquilidad a los pisafloreños; ellas son los topiles de la autoridad divina, del astro rey a quien, con frecuencia, nombran Jesucristo o Dios.

Pero los tepehuas diferencian los *xpatíjni sta'ku*, aerolitos, de los bólidos, o sean las “bolas de fuego”, [p. 32] que llaman *texq'óyam*.^{*} Según la enciclopedia,³ una “bola de fuego” es una estrella errante, de tamaño y brillo excepcionales, que tiene a menudo más o menos la forma de una pera. Aparece de manera súbita y semeja una soberbia masa de fuego líquido que se mueve a través del espacio y cae en dirección a la Tierra en una curva rápida, dejando tras de sí una estela de chispas rojizas. Esta bola es una estrella errante que se mueve con la misma rapidez que las estrellas errantes

ordinarias; parte generalmente desde cerca del horizonte y sigue una trayectoria más o menos horizontal de 160 kilómetros o más de longitud antes de desaparecer. Agrega la fuente de información que la caída de un meteorito va acompañada a menudo de la aparición de una “bola de fuego”, pero muchas de éstas pasan por el cielo sin dejar caer, que se sepa, fragmentos meteóricos.

Los pisafloreros distinguen entre aerolitos y “bolas de fuego”; éstas describen una trayectoria horizontal. Son los Negros: hombres encargados de cuidar el mar. Cuando ven que se quiere desbordar mandan a hacer fuego, echan muchos leños, y cuando se quedan las puras brasas, uno de los Negros empieza a comerlas, y si no le caben todas, se abotona bien la camisa y se las echa por todos lados; y si es mucho el fuego que tiene que llevar, lo envuelven en su cobija y se la echan al hombro. Pero primero ven cómo ha crecido el mar para llevar el fuego, por medida, porque si no lo hacen así podrían quemar la [p. 33] tierra. Esos hombres vuelan en el cielo y van directo al mar para ir a disminuir el agua, pero si caen cerca de la orilla se podrán morir porque caen encima de la tierra. La tarea de los Negros está relacionada con la creencia de que durante la sequía aumenta el volumen del mar debido a que no hay evaporación y, por ende, lluvias. Estos sobrenaturales “viven muy aparte, en lugar muy especial para ellos”, de manera que no dependen del Sol.

* a larga.

³ Colección, I: 274.

(Williams, 1972: 32-34)

1.2.2 Conocimientos meteorológicos

En los apartados²¹ dedicados al panteón tepehua aparece constantemente el personaje de San Juan, cuya fecha de celebración en el santoral católico es el 24 de junio. En concordancia con este complejo mítico, Williams registra que...

Por el rumbo del mar, por el oriente, escuchan a un *viejo* en el momento en que se inicia la temporada de lluvias; él las anuncia. La gente exclama *t'asay papa* (grita el Viejo), al identificar su voz ronca y gruesa, heraldo de la primera tormenta del año. Este trueno, el Viejo, se llama Siní, o San Juan. Nombres todos, de seguro, de El Sireno.

(Williams, 1972: 36)

1.2.3 Conocimientos climáticos

Albert Davletshin nos dijo que uno de sus jóvenes informantes de San Pedro Tziltzacuapan afirmó que, en temporada de lluvia, llueve fuerte cada tres días (comunicación personal 2007). Pero los hechos que con mayor claridad evidencian el conocimiento tepehua sobre el clima anual son las prácticas agrícolas que, necesariamente, suponen el reconocimiento de las temporadas de lluvia y de secas: cuándo hay que sembrar y cuándo cosechar maíz, frijol, calabaza, chile, café, entre otros productos, para aprovechar eficientemente el agua y el sol disponibles. La siembra del maíz de temporal se realiza en junio (la referencia de San Juan aparece aquí nuevamente), justo al principio de la temporada de lluvias; la siembra de tonamil (vocablo de origen nahua que significa “milpa de sol”) se efectúa al poco tiempo de la cosecha del maíz de temporal y de la fiesta de Todos Santos, al final de la temporada de lluvias, cuando los “nortes”²² traen consigo lloviznas ligeras en la época fría del año.

²¹ Ver apartados 1.1.1 y 1.1.2.

²² Ver Puig (1991 [1976]: 55-56), en el apartado 2.2.1.

1.2.4 Conocimientos biológicos

Ver apartados 1.2.11 y 1.2.12.

1.2.5 Conocimientos oceanográficos

Los conocimientos oceanográficos tepehuas nos son casi enteramente desconocidos, pero es necesario resaltar, nuevamente, la importancia que tiene la divinidad del Huracán —personificado en San Juan *Sini*— en la cosmovisión, mitología y vida cotidiana tepehua. Esta entidad suprahumana, como hemos visto, tiene su asiento en el fondo del mar, de manera que resulta claro que los tepehuas conocen el origen marino de este meteoro. De cualquier forma no deja de ser llamativo que, hasta donde sabemos, no existe un término en la lengua nativa para nombrar al mar, al que se aplica la palabra castellana (Watters *et al.*, 2007: 36).

Como vimos antes,²³ según las representaciones tepehuas de Pisaflores, “durante la sequía aumenta el volumen del mar debido a que no hay evaporación y, por ende, lluvias” (Williams, 1972: 34).

1.2.6 Conocimientos geológicos

1.2.7 Conocimientos hidrológicos

Entre los lugares en donde se puede encontrar agua, además de los manantiales y pozos que se encuentran en el asentamiento, y además de los ríos, se encuentran también los sitios a los que nombra el término *laqajuy*:

laqajuy *adv* [adverbio locativo] entre cerros **Ka'au uchunin laqajuy**. Vamos a traer agua del pozo entre los cerros.

(Watters *et al.*, 2007: 21)

Otra entrada en el diccionario en preparación de James Watters *et al.*, revela otro conocimiento hidrológico:

laqltanúy *vt* [verbo transitivo] penetra **Chavay taxkanilcha, kalaqltanuyacha ni lakat'un ni xkan**. Ahora ya llovió, ya va a penetrar el agua a la tierra. Véase **naqtanúy, laqhtalakanúy, talakanuníy**

(Watters *et al.*, 2007: 22)

1.2.8 Conocimiento de procesos y ciclos climáticos y biológicos

Es importante señalar que, entre los vecinos no tepehuas, las hormigas anuncian el clima que puede esperarse:

de acuerdo a una informante mestiza de Mecapalapa, las “hormigas tepehuas” predicen la lluvia, pues cuando salen por el camino, al otro día seguro llueve. Un amigo otomí de Ixtololoya (Pant., Pue.) nos dijo que las hormigas llamadas “tepehuas” = *goró*, predicen en general el tiempo: cuando “andan en montón” puras negras, lloverá; cuando puras “güeras”, se pronostican días soleados (11/dic/2002). La información otomí vincula a estas hormigas con el pronóstico del tiempo, cuyo conocimiento fragmentario de

²³ Ver el apartado 1.2.1.

nuestra informante mestiza no hace sino subrayar el vínculo entre los tepehuas surorientales y el agua.

(Heiras, 2006b: 134)

Entre los tepehuas, en cambio, las hormigas homónimas del pueblo indígena no aparecen con este contenido, aunque en realidad la investigación al respecto está pendiente. Williams declara, sobre estas hormigas llamadas tepehuas, lo siguiente:

Dichos insectos tienen la particularidad de invadir las chozas, posesionándose de ellas con tanta celeridad que los moradores abandonan el hogar a la suerte del ejército hacendoso, que una vez retirado deja la casa libre de alimañas. Podría pensarse que a estas hormigas se les ha llamado festivamente tepehuas, o sea ciudadanas, por tener más contacto con la aldea.

(Williams, 2004 [1963]: 33)²⁴

También las aves pueden pronosticar el tiempo, según información de Watters *et al.*:

laqts'in *vt* [verbo transitivo] lo ve **Chavay milpay kimpuyux, ka va laqts'in xkan, valay katamal**. Mi gallo está cantando, a la mejor ve que ya viene la lluvia.

(Watters *et al.*, 2007: 24)

Es abundante el conocimiento tepehua de la relación de los procesos de crecimiento de plantas y animales en determinadas épocas del año y los climas propias de éstas. Probablemente hay una relación semántica entre la época de calor y la cosecha de frijol, como podría evidenciar el léxico tepehua de Tlachichilco, recogido por Watters *et al.*:

jap'asná *s* tiempo de calor

japat'anan *vi* cosecha frijol

- **japatanti** *s* la cosecha de frijol

(Watters *et al.*, 2007: 14)

En el mismo diccionario en preparación de tepehua septentrional encontramos una serie de entradas en que, para ejemplificar el uso de la palabra en una oración, los autores dan cuenta de otros conocimientos botánicos y zoológicos según clima y temporada del año, así como otros elementos meteorológicos, y también en atención a cuerpos celestes:

aqxánqan *s* [sustantivo] clase de orquídea (*gongora*) **Malkuyu sektiembre pa'a taun xanti junkan aqxanqan la s'ej akamin**. La orquídea es una flor que huele bonito y florece en septiembre.

(Watters *et al.*, 2007: 6)

aunánta *adj* [adjetivo] mojado **Kutanča tamal xkan chavay aunanta laka t'un. La oxí kach'ant'i kafe, ka kalaqaul**. Ayer llovió y ahora la tierra está mojada. Está bueno para plantar café porque puede retoñar.

(Watters *et al.*, 2007: 7)

st'auná *vt* [verbo transitivo], *infinitivo* lo planta, lo transplanta **Chavay tamalcha ni xkan. Ikte'encha stauna kinkafe**. Ya llovió. Ya voy a plantar mi café. [la forma transitiva sólo se usa con algún sufijo como *kakst'aun*~, lo voy a plantar o *st'aunkan*, está plantado. La forma *st'aun*, lo planta, no se encuentra]

(Watters *et al.*, 2007: 51)

²⁴ Para más detalles al respecto de este sentido de “ciudadanía” en el término tepehua, ver el apartado 2.1.3.

lálakx *s* [sustantivo] el huaxi, el guaje (árbol y su fruto en legumbre) **Malkuyu mayu ex la lhuu lalakx alin la oxi xipi'ukan kun ts'aluk'u, yucha jantu makchakan.** En el mes de mayo hay mucho huaxi. Es bueno deshojarlo y comerlo con tortillas y no hay que cocerlo.

(Watters *et al.*, 2007: 20)

laqajun *vi* [verbo intransitivo] retoña, echa hojas **Malkuyu Marzo kach'ant'i tazan la ox ta laka kural.** Al plantar changa en el mes de Marzo retoña bien en el corral. **Kalaqauna ni javan.** El arbusto va a echar hojas.

(Watters *et al.*, 2007:21)

makap'úsan *s* [sustantivo] el cosol, cozol **Malkuyu Mayo ex la alin makap'usan. La ta'an ch'apanan la'axkan ni lapanakni.** En el mes de mayo hay cosoles y la gente va al río a agarrarlos.

(Watters *et al.*, 2007: 30)

małkuyú *s* [sustantivo] 1. la luna **Ni malkuyu ta'an aqtsaman ex la lay tip'uxtukan ni p'axni le vachu yu toro vakax.** Cuando la luna está llena entonces se puede capar el puerco y el becerro. 2. el mes **Malkuyu Junio ch'ankan k'ispa, alinachal Octubre.** Se siembra el maíz en el mes de junio, se da hasta octubre.

(Watters *et al.*, 2007: 32)

maqlaqap'un *vi* [verbo intransitivo] se retoña **Qaltaun xanti kach'ant'i takan tamay xkan va liman maqlaqap'un.** Una flor se planta cuando llueve y luego se retoña.

(Watters *et al.*, 2007: 35)

oqxputanán *vi* [verbo intransitivo] chamarrea (pescar con una cobija especialmente empapada con una planta llamada 'aqasli'uti') **Malkuyu paxku ex ni lapanakni ta'an la'axkan ta'oqxputanan, tach'apay tant'i laka muxch'i.** En el mes de la Semana Santa la gente se van al río a chamarrear, agarran peces en cobija.

(Watters *et al.*, 2007: 41)

Otras especies acuáticas son pescadas en tiempo de lluvia, por ejemplo el barragán, un tipo de rana muy grande que los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan comen preparándolo como pollo o pescado asado (Albert Davletshin, comunicación personal 2007). De boca del mismo investigador sabemos que, en la misma comunidad, los tepehuas reconocen que julio es temporada de mango y piña, mientras que agosto lo es de aguacate y de una especie de ciruela: el jobo (*ibid.*).²⁵ Watters *et al.* proporcionan más ejemplos del conocimiento tepehua de Tlachichilco sobre la coincidencia de los procesos biológicos y climáticos:

st'amán *vt* [verbo transitivo] lo planta, lo transplanta **Kutancha kit'in kst'amal kinp'in. Chavay ox past'aman, la lhuu tamay xkan.** Ayer planté chile. Ahora es buen tiempo para plantarlo porque llueve mucho. [Cuando lleva sufijo, la *m* se cambia a *un*: *kast'aun*~, lo va a plantar; *st'aunchoqol*, lo plantó otra vez]

(Watters *et al.*, 2007: 51)

táxkati *s* [sustantivo] la miel de abeja **Malkuyu junio ex la alin taxkati la tatapatsay seraj.** En el mes de junio hay mucha miel porque las abejas trabajan mucho. *Sinón.* [sinónimo] **xaxkán séraj.**

²⁵ En la comunidad mestiza de Tlachichilco, se mantiene la tradición de endulzar aguardiente con jobo, dejándolos reposar durante un año. Es precisamente en ese mes del año que se prepara el que se consumirá el próximo año y que se consume el reposado durante todo el año anterior.

(Watters *et al.*, 2007: 58)

Una última entrada léxica es ejemplificada con una oración que trata sobre las flores que son utilizadas para adornar los altares de días de muertos y con cuyos pétalos los tepehuas (lo mismo que sus vecinos otomíes, nahuas y totonacos) crean caminos que enseñan a los muertos la forma de llegar a su antigua casa, sin perderse:

páqya Var. [variante] **pá'a, pá'a** *vi* [verbo intransitivo] 1. pare, da a luz
2. nace
3. se revienta
4. florece **Kit'in paqta kixanti, kmapatsaya Santoro**. Ya están florecidas mis flores y las voy a usar en Todos Santos.

(Watters *et al.*, 2007: 43)

1.2.9 Conocimiento de manejo ambiental y uso de recursos

Es de conocimiento generalizado, tanto entre tepehuas como entre los grupos étnicos vecinos, que los árboles atraen el agua y que la deforestación tiene, entre otras, la consecuencia de provocar escasez de agua. En San Pedro Tziltzacuapan, comunidad de la que sus habitantes se precian de tener agua durante todo el año, hay quien afirma explícitamente que no se tumban árboles porque conservan la humedad, cuidan el agua (Albert Davletshin, comunicación personal 2007).

1.2.10 Calendarios

Como toda sociedad cuyos miembros dependen directamente de su ecosistema para subsistir, los tepehuas conocen las variaciones anuales del clima al que obedecen la siembra y la cosecha, así como la recolección de específicas especies animales y vegetales; es en base a este conocimiento que se construye el calendario ritual y productivo anual.

En Mecapalapa, comunidad originalmente totonaca que en el transcurso de su historia ha recibido inmigraciones, primero mestizas y después tepehuas, registramos entre mestizos la noción de que cada uno de los primeros días del año pronostican el clima de los meses del año: el clima del día de Año Nuevo será el que promedie el del mes de enero; las condiciones climáticas del segundo día del año serán las que prevalecerán durante febrero, etcétera. Este tipo de pronóstico del tiempo, seguramente de origen europeo, es conocido como cabañuelas y a veces la predicción del clima anual se sirve de la segunda docena de días del año nuevo, de manera que el décimo tercer día de enero precisa el clima de diciembre; el décimo cuarto el de noviembre, etcétera. Algunos tepehuas conocen este sistema de adivinación del clima. Otros pronósticos son más inmediatos, como aquél del que dan cuenta Watters *et al.*:

jask'unún *vi* [verbo intransitivo] hace sol **Chavay p'as sk'ununta**. **Kavalay katamal xkan lhiy**. Hace mucho sol hoy; puede llover mañana.

(Watters *et al.*, 2007: 14)

Como en buena parte de Mesoamérica, el año es concebido en dos mitades: la época de secas y la época de lluvias. El fin de la temporada de secas está marcado por los días de muertos, que coinciden parcialmente con las celebraciones católicas de Todos Santos y Fieles Difuntos (1 y 2 de noviembre), aunque la definición de las dos épocas del año puede variar un poco, como evidencia una oración registrada por Watters *et al.*:

tapaxáy *vi* [verbo intransitivo] se cambia **Tejkan tanuyachil malkuyu' octubre, nimancha tapaxay ni tiempo. Aqtayniycha lhik'asnin jun y jantucha likix jask'unun.** Entrando el mes de octubre luego se cambia el tiempo. Ya no hace mucho calor y también ya empieza a hacer frío.

(Watters *et al.*, 2007: 56)

Tras la cosecha del maíz de la temporada de lluvia de fines de octubre a principios de noviembre (puede ser incluso un poco más tarde), cosecha que coincide con los rituales de días de muertos, se suceden lloviznas durante los últimos meses del año y los primeros del siguiente, lluvias ligeras que permiten el crecimiento del maíz que fructificará en plena temporada seca. Es en esta época del año que se lleva otro importante ritual: Carnaval, mismo que entre los tepehuas aparece con la característica de ser ocasión para la visita de los que murieron de forma violenta (ahogados, asesinados, accidentados).²⁶

La noción de canícula, común entre los varios grupos étnicos de la región, da cuenta de la temporada en que el sol ilumina produciendo un mínimo de sombra. Aunque diversos informantes nos han dicho que ocurre en distintos meses, en general es el mes de mayo —cuando se realiza el ritual de la Santa Cruz (3 de mayo)²⁷ que, como en buena parte de México, está dirigido a la petición de lluvia— el que se refiere con mayor frecuencia:

lhilhiy *adv* [adverbio] diario **Ni malkuyu mayu lhilhiy skunun, jantu taxkaniy, vamun skunu.** En el mes de mayo diario hace calor y no llueve, nomás hay puro calor.

(Watters *et al.*, 2007:28)

snipáqa *adj* [adjetivo] delgado, fino **Chavay malkuyu mayu la lhi'ichi, k'it'in snipaqa laqch'iti.** Ahora es el mes de mayo y hace mucho calor. Hay que comprar ropa delgada.

(Watters *et al.*, 2007: 51)

yaqaj *adv dep* [adverbio] calurosamente **Tus yaqaj taulay tejkan malkuyu' mayo.** El clima se sienta muy calurosamente durante el mes de mayo. Sinón. **lhakaj, xkakak**

(Watters *et al.*, 2007: 70)

El inicio de la temporada de lluvia estaba marcado por las celebraciones, que antaño se realizaban entre los tepehuas septentrionales, dedicadas a San Antonio y San Juan (12 y 24 de junio, respectivamente) y, como vimos en otro apartado,²⁸ en caso de extrema sequía, en Chintipán depositaban una bolsa con sal “en el fondo de la poza de las Ajuntas, donde confluyen los ríos Tzicatlán y” Vinasco (Hernández, Heiras 2004: 30).

Como hemos visto en otros apartados,²⁹ San Juan es la personificación del huracán, meteoro de la temporada húmeda del año. Por otro lado, el “costumbre” que antes se dedicaba a Santa Rosa (entre el 28 y el 31 de agosto),³⁰ pudo estar relacionado con el huracán, como ocurre actualmente entre los nahuas de la Huasteca sur veracruzana, quienes realizan el “costumbre” de Santa Rosa con el propósito de

²⁶ Ver el apartado 1.9.1.

²⁷ En Tierra Colorada y Chintipán, tras el ritual de la Santa Cruz (o después de Carnaval) se lleva a cabo una peregrinación a un santuario interétnico regional: La Pasma, en el Cerro Chato, ubicado en el municipio de Zacualpan, edo. Veracruz.

²⁸ Ver el apartado 1.1.5.

²⁹ Ver los apartados 1.1.1 y 1.2.2.

³⁰ “**kilmaknajun** *vi* [verbo intransitivo] brilla, reluce **Agosto va ayaj kilmaknajun ni julchan.** En agosto el sol brilla fuerte” (Watters *et al.*, 2007: 16).

asegurar el buen fin de lo sembrado y apaciguar al huracán para que crezca el maíz (Mar, 2004: 150-153).

Otras prácticas evidenciadas por el calendario ritual tepehua han sido también mencionadas en otro apartado,³¹ en donde se precisa que poco antes del final de la temporada de lluvias, los tepehuas de todas las latitudes celebran un “costumbre” dedicado a los frutos tiernos del maíz: los elotes. Los tepehuas orientales hacen coincidir ese ritual con el abastecimiento de nuevas “semillas” (dueños divinos de las plantas cultivadas) que habitan en el santuario de La Laguna y que son invitadas a vivir entre los seres humanos con el fin de asegurar las cosechas futuras.

Podemos afirmar que, en general, en la región que los tepehuas comparten con sus vecinos, las ceremonias de raigambre católica tienen poca importancia entre los varios grupos étnicos, con excepción de la fiesta patronal,³² dedicada al santo epónimo de la comunidad. Estas fiestas patronales, que atienden al santoral católico, se suceden de comunidad en comunidad en el curso del año. En contraste con lo que ocurre entre los grupos étnicos vecinos, es notable que en varias comunidades tepehuas las fiestas católicas del último mes del año gozan de algún fervor participativo mayor al de sus vecinos y, sobre todo, se inscriben fielmente en un calendario congruente con la mitología. Así, a diferencia de por ejemplo los otomíes orientales entre quienes las Posadas son apenas atendidas, entre los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan esa celebración forma parte de un ritual que supone el cambio de fiscal —autoridad encargada de atender al Niño Dios, encarnación del Sol (naciente) que, entre los tepehuas, aparece como una entidad acuática (ver Heiras, 2007, reproducido en el apartado 1.9.1)— los últimos días del año y el cambio de ropas del Niño Dios (6 de enero ó 2 de febrero). En el mismo sentido la elección de los tepehuas de Tierra Colorada por elegir a la Sagrada Familia (celebrada del 24 al 25 de diciembre) como su fiesta patronal y el hecho de que en Chintipán también se celebra la Natividad.

1.2.11 Etnobotánica

Como se ha visto en otros lugares,³³ en el mito del huérfano de Huehuetla al que se le apareció la Muchacha del Agua, aparece la calabaza como el fruto a través del que se manifiesta la riqueza acuática. Ello nos recuerda la forma en que López Austin declara, fundado en un caso etnográfico de los totonacos vecinos de los tepehuas, que su visión del cosmos “parte de la oposición de dos partes que se complementan” (2000 [1994]: 126):

Para los totonacos hay sendos gobernantes divinos al frente de las dos fuerzas cósmicas: el Sol manda la parte cálida y seca del mundo; San Juan, la parte fría y húmeda. Por ello se dice que de la sangre-flor del Sol nacieron los frutos aéreos que crecen al calor de sus rayos, mientras que San Juan dio origen a los tubérculos, a todo lo que crece bajo la tierra gracias a la lluvia.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra* [1973 (1969)], 126.

³¹ Ver el apartado 1.1.5.

³² Otras ceremonias católicas —con excepción de las de diciembre—, como Semana Santa o Corpus Christi, suelen celebrarse exclusivamente en las cabeceras municipales (asiento de parroquias católicas) y no en las comunidades tepehuas. La participación tepehua en esas celebraciones está determinada por la cercanía de la cabecera municipal, de manera que, por ejemplo, los tepehuas que viven cerca de la cabecera municipal de Tlachichilco pueden participar en la Semana Santa, pero en cambio participan poco o nada en la celebración de Corpus Christi en la cabecera municipal de Zontecomatlán (edo. Veracruz), que queda muy lejos de las comunidades tepehuas en ese municipio.

³³ Ver el apartado 1.1.2.

Otro mito recopilado por Williams da cuenta del Sol Jesucristo, flechado por las estrellas: “éstas le cortaron el dedo anular de cada mano: de la sangre que cayó brotaron todas las clases de plantas” (1972: 68), pero habla de toda clase de plantas y no de las de algún sector específico del universo. Sin embargo es posible plantear hipotéticamente la pertinencia del modelo totonaco al caso tepehua: en el municipio de Texcatepec (Ver.) hay una comunidad habitada mayoritariamente por otomíes, pero en la que viven también mestizos, nahuas y tepehuas. Tzicatlán, como se llama dicha comunidad, fue visitada a mediados del siglo XX por Roberto Williams y en ella encontró que todas las mujeres hablaban tepehua, mientras que todos los hombres entendían esa lengua pero hablaban la otomí (2004 [1963]: 30-32). Ocurre pues, que Tzicatlán fue una comunidad tepehua en un pasado no muy remoto, pero ha recibido una influencia otomí muy importante, precisamente, en el único municipio de la región cuyo ayuntamiento es controlado por otomíes.³⁴

Jacques Galinier registró que en Tzicatlán, comunidad otomí oriental, otrora tepehua, se conserva la tradición oral según la cual:

En el mito del nacimiento del Sol, Cristo es tocado en pleno cielo por una estrella (flecha) que lo hiere en el pie: de su sangre derramada sobre el suelo nacerá el chile (*Tzicatlán*).

(Galinier, 1990 [1985]: 527)

Así, si concediéramos que este mito otomí —de alguna forma— da cuenta de los tepehuas, podemos suponer que pudo haber una taxonomía nativa según la cual las plantas, o algunas de ellas, se dividían en dos sectores del universo: las plantas solares —como el chile— y las plantas acuáticas —como la calabaza. Otra narración mítica tepehua da cuenta de cómo San José y la Virgen (en los mitos de los grupos vecinos el personaje equivalente es Cristo Sol), en su huida de los “judíos”, pasan por los campos de cultivo, acelerando con su paso la germinación del maíz, el frijol, el pipián (semilla de calabaza, que en otro relato parece planta acuática, no solar) y el chile (Williams, 1972: 71), plantas solares; en cambio otra planta, el jonote (de cuya corteza procesada se obtenía hasta hace poco tiempo el papel ritual y cuya corteza sigue utilizándose con propósitos análogos pero sin que para ello se fabrique papel propiamente dicho),³⁵ también manipulada por el señor San José, seca un cañaveral (*ibid.*: 72). El lingüista, historiador y biólogo ruso Albert Davletshin, nos informó que, de acuerdo a uno de sus informantes, antiguamente se usaba el hule (producido por el jonote de hule) para hacer impermeables, y que incluso pudo observar que algunos árboles tenían incisiones (comunicación personal 2007).

Un personaje enigmático de la cosmovisión tepehua, en el sector acuático del universo, es el plátano. Williams escribe, al respecto, sobre un muñeco de papel que es recortado con fines rituales:

El trueno en tepehua se dice *papá'* y narran que junto con el rayo anda en la nube regadora. Tiene su casa y lo extraño es que lo asocien con el plátano. El *muñeco* nombrado “sombra del plátano” resulta incomprensible que sea representado por ser una planta sin importancia económica en la comunidad. Podría relacionarse con el Agua, especialmente a la advocación trueno, ya que su color y apariencia enana así lo

³⁴ En el resto de los municipios de la región, las cabeceras municipales y los ayuntamientos son controlados por los mestizos.

³⁵ Ver imagen 1.2.16.1.

precisan; pero todavía sigue siendo extraña la asociación de dicha mata con el trueno: “cuando quiere comer plátano cae uno nomás y si quiere que caigan todos, todos caen”.
(Williams, 2004 [1963]: 200)

Detrás del asombro de Williams por la representación de una planta cuya importancia económica es baja, aparece el hecho de que, efectivamente, entre las plantas de que se recortan las deidades dueñas (“semillas”) aparecen solamente algunas de las más importantes de la dieta tradicional: maíz y chile. Respecto a la supuesta apariencia enana del fetiche que representa al plátano, es claro que el etnógrafo más importante de los tepehuas pretendió derivarla de la mitología de otros pueblos mesoamericanos entre quienes las entidades divinas encargadas de la lluvia y de las aguas, moradoras del paradisíaco inframundo acuático, son seres de reducido tamaño; sin embargo, nada hay en la información aportada por Williams que permita derivar esa equivalencia. Lo que no deja de llamar la atención es que de entre todos los muñecos de papel —hechos por los tepehuas— que aparecen reproducidos en la bibliografía etnográfica, e incluso de los muñecos que hemos podido observar en campo, sólo el muñeco del plátano tiene una figura no antropomorfa; si bien tiene boca, ojos y pelo representado, no tiene figura humana en lo que tocante a su cuerpo y sus extremidades.³⁶

Nuevamente, el material del diccionario que están preparando James Watters y otros (2007) sobre el tepehua de Tlachichilco, da cuenta de algunas nociones etnobotánicas de la cultura en cuestión, por supuesto, relacionadas con el agua. Respecto a prácticas curativas no rituales:

alimúnix s [sustantivo] el limón **Tejkan kalhits'uk'u p'as skakati ka'oqt'i taun vasu xkan kun alimunix y vachu kat'a'oqt'i aqxt'uy neomelobrina, ex ni skakakti va liman makaunchoqonun**. Cuando tenga fiebre fuerte tome un vaso de agua con limón y también tome dos neomelobrina, entonces la fiebre luego se te quita.

(Watters *et al.*, 2007: 3)

El acervo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), antes Instituto Nacional Indigenista (INI), guarda algunos documentos —resultado de entrevistas que Súngula Chávez Herminia y Heriberto Pérez Estrada realizaron a curanderos de varias comunidades tepehuas— en que aparecen varias prácticas terapéuticas de ese tipo: Mónica Quirino Francisco, tepehua de Mecapalapa, declaró que 1) con cedro y chaca se trata al que padece calentura y resfriado, ya en baño, ya bebido, ya restregado; 2) el cempasúchil hervido en agua, bebido frío, alivia la disentería; 3) contra el alcoholismo se hierven dos cocos y siete pedazos de plátano, y se toma como agua de tiempo; 4) la yerba del golpe, hervida, alivia los dolores del corazón. Soledad Reyna Pérez, tepehua de Chintipán, informó que 1) para curar la fiebre provocada por mojarse, por “tomar vapor de tierra” o por un cambio de clima, se debe “tomar hierba reflegada (chaca), con lienzos de tomate, aceite rosado, vinagre, en estómago y espalda, axilas, cerebro y frente, y plantillas de chaca con aguardiente en los pies para que sane y al tercer día baño con hierbas frescas”; 2) contra las quemadas que no son provocadas por la lumbre sino por aire de animales (síntomas: debilidad del cuerpo, “comen sus uñas, enflaquecen y tienen diarrea”), se deben aplicar siete baños de temascal (ajeno, con cuatro piedras) con hierbas de pitaya y sauco, a la hora en que sale el sol; 3) para aliviar el empacho provocado por no comer a la hora adecuada y malpasarse (síntomas: “gruñe estómago, hacen duro y [...] como que quieren vomitar”), se unta un “preparado”

³⁶ Para más información sobre la utilización ritual de papel recortado, ver apartados 1.1.3 y 2.1.10. Para muñecos antropomorfos de papel recortado, ver imagen 1.2.16.2.

de estafiate, ruda y Santa María en todo el cuerpo, además de que se toma un vaso con cuatro o cinco hojas de tordoncillo hervido; 4) para tratar el espanto producido por un golpe, por truenos o por un accidente (síntomas: “se molestan de todo, les da sueño, no les da hambre, no tienen ganas de trabajar), se rocía —sobre la cabeza, el pecho, los “pulsos”, las manos y las “puntas” del paciente— medio litro de aguardiente con toronjil, pericón, hinojo, albaca, ruda, naranjillo y hoja de lima de chichi; 5) la terapia contra la inflamación que ocurre “cuando no se cuidan bien después de aliviados (dar a luz o de resfrío)” (síntomas: “se notan hinchados y descoloridos”), la curandera de Chintipán aplica un baño de chaca, tordoncillo, sauco, vara amarilla y bejuco cenizo, además de que hace que el paciente beba una infusión de malva y dos gotas de aceite rosado, y le aplica una refriega con hoja de lima de chichi en la cabeza; 6) finalmente, para tratar la bronquitis provocada “por resfrío o cambio [de] clima” (síntomas: “gruñe la garganta, se seca la nariz, se morma”), se aplica un baño con lima de chichi refregada, además de que se “machuca” cebolla con aguardiente y petróleo, se calienta y se unta en el pecho, nuca y pulmones, al tiempo que se recomienda al paciente abrigarse adecuadamente (documento catalogado FD 34/127, Biblioteca CDI).

Por supuesto, no sólo hay conocimientos de la utilización del agua con algunas plantas para atender las enfermedades, sino que también se le utiliza para preparar alimentos: el atole agrio es preparado con maíz, preferentemente morado, que se mortaja y se agria para después colarlo y coserlo; la yuca, el camote y el gémbero se comen hervidos; las semillas conocidas como “chalagitas” se comen tras hervirlas en dulce (Albert Davletshin, comunicación personal 2007). El café también se hierve en agua y dulce (preferentemente piloncillo; en su defecto azúcar), además de que, según información del mismo investigador ruso, en San Pedro se consume una planta que recibe el nombre de “café inglés”, misma que crece en la milpa; sus semillas se tuestan y se muelen, y con ellas se prepara café (*ibid.*).

El mismo lingüista nos informó que, de acuerdo a sus informantes, el agua con que se hierve la semilla de mamey, aplicada para lavar el cabello, hace que el cabello se ondule, “se hace chino” (*ibid.*). También nos comunicó que, de manera semejante a lo que ocurre con los totonacos, los tepehuas de San Pedro tienen como parte de su dieta a los hongos que crecen en temporada de lluvia, pero de todas las especies de hongos, se trata específicamente de las que crecen sobre algunos árboles las que se consideran comestibles (en cambio, los hongos que crecen sobre la tierra no son consumidos). Estos hongos comestibles (“hongo blanco”, “hongo cafecito”, que se consumen fritos y empanados, “algunos dicen que es mejor que comer carne que venden”) crecen sobre árboles de chaca, “palos de agua” y jonote de hule (*ibid.*). Como hemos visto, el jonote de hule parece ser una planta del sector húmedo del universo y, huelga decirlo, lo mismo se puede afirmar de los “palos de agua”.

Un último dato del que daremos cuenta en este apartado tiene que ver con las prácticas agrícolas. Según le informó Paulino Allende —intelectual tepehua de San Pedro Tziltzacuapan— a Davletshin, las piedras en la milpa conservan la frescura e incluso afirmó que es más fácil sembrar maíz cuando hay muchas piedras (*ibid.*). Más allá de las razones prácticas de este conocimiento, parece lícito llamar la atención sobre el mito según el cual Jesucristo, habiendo secado el agua del mundo, se escondió bajo una piedra; tras encontrarlo un ave, el agua volvió al mundo (Williams, 1972: 85).

1.2.12 Etnozoología

De la misma forma en que la mitología tepehua parece dar cuenta de una clasificación del universo botánico en dos sectores, varios animales aparecen, en el tiempo

primordial, asociados a uno u otro sector cósmico. En los primeros apartados³⁷ hemos visto que los peces, la tortuga y los camarones de río (acamaya³⁸ y chacales) aparecen en el sector del agua terrestre; el sapo aparece relacionado con el agua marina, y; la serpiente y el lagarto aparecen relacionados al agua infraterrestre. La lagartija, si bien vinculada con el Cristo Sol, aparece también directamente vinculada al agua, ya siendo la primera encargada de llevar las cenizas de *Tijasdakanidakú* al mar, ya señalando la piedra de donde brotará el agua; en el mismo mito, el pájaro carpintero aparece también en esta ambigua relación entre el Sol y el agua, mientras que los insectos que pican aparecen en la orilla del mar en esa misma aventura. También en los mitos,³⁹ el loro, el zopilote, el águila y el mono aparecen en la aventura del diluvio, unos recompensados, otros castigados.

En el sector opuesto del universo, aparecen aves como el gallo, el tecolote y el tapacamino, encargadas de avisar a los “judíos” si Jesucristo, el Sol, intentaba escapar de su crucifixión. Algunos animales domésticos que aparecen durante la huida del señor San José y la Virgen, son el burro, la mula, la yegua, la vaca, el chivo, el borrego y el gato, mismos que aparecen premiados con una vida de ocio por haber acudido a conocer al hijo recién nacido de la pareja divina; también en este mito aparece el gallo como un ave solar (Williams, 1972: 71-74). Por su lado, el escorpión, el gallo, el ganso y el aguililla aparecen como enemigos en la aventura terrestre del Niño Maíz (*ibid.*: 89-90), mientras que la tuza macho y el venado aparecen como sus aliados y las moscas como el castigo para el cérvido (*ibid.*: 89-91).

A continuación reproducimos material léxico del diccionario que están preparando James Watters y otros sobre el tepehua de Tlachichilco, en que aparecen animales vinculados con el agua, mostrando las oraciones, que ejemplifican el uso de la entrada del diccionario, algunos conocimientos, representaciones y prácticas tepehuas:

chórin *s* [sustantivo] el chiquihuite [especie de canasta de gran tamaño] **Xakmamata kinchorin ikmaqnil si tenkrej**. Tenía puesto mi chiquihuite (en el agua) y agarré puro cangrejo

(Watters *et al.*, 2007: 10)

makasántu *s* [sustantivo] el cangrejo **Juk'al isantu ixpulakan ni makasantu va yucha lhitapaqa'uy**. El cangrejo lleva su santo en su espalda y por eso así se nombra. [Sinónimo] **ténkrej**

(Watters *et al.*, 2007: 30)

ch'óqxni *Var.* [variante] **ch'óqxu** *s* la red **Klhiminta la'axkan kinch'oqxni, kpuch'apaya xkapu**. Llevo mi red al río para agarrar acamaya

(Watters *et al.*, 2007: 10)

patsájni *s* [sustantivo] el chuzo, la lanza (*vara puntiaguda*) **Kalhip'ine'e minpatsajni, laqaj, katsajnanau panch'ix la'axkan**. Vas a llevar tu chuzo, amigo, vamos a pescar un rato al río

(Watters *et al.*, 2007: 44)

lulú *adj* [adjetivo] flácido, blando **Ikch'apal laqataun aqach'oqni la lulu va aniyka mapaxananta**. Agarré una acamaya muy blanda porque apenas había dejado la copina

³⁷ Ver los apartados 1.1.1 y 1.1.2.

³⁸ “**aqach'óqni** *s* [sustantivo] el acamaya **Ta'alín lapanakni yu xkapu vamun tamaqamay va yu aqach'oqni porke va la ay lhit'ajun ixvakax**. Hay gente que entre los techichix nomás les gusta la acamaya porque dicen que tiene más carne” (Watters *et al.*, 2007: 4). “**xkapú** *s* [sustantivo] el acamaya, techichix” (*ibid.*: 68).

³⁹ Ver el apartado 1.1.1.

(Watters *et al.*, 2007: 26)

Una entrada más del diccionario de James Watters *et al.* da cuenta de una práctica de raigambre cristiana que algunos tepehuas han incorporado a sus hábitos:

jatánti *s* [sustantivo] el pescado **Lhiy kuresima pu'ukan jatanti kun Itik'ita**. Mañana es cuaresma, el tiempo de comer pescado con atole

(Watters *et al.*, 2007: 15)

Otros animales acuáticos de que da cuenta ese diccionario son la trucha = *chápati* (Watters *et al.*, 2007: 8) y la mojarra = *chunín* (*ibid.*: 10). Albert Davletshin nos informó que, en San Pedro, se llama mojarra = *chu:n*, a un pez que no es el mismo que nosotros conocemos por ese nombre (comunicación personal 2007). El mismo investigador nos comunicó que en el Arroyo Grande, cerca de San Pedro, los tepehuas pescan trucha, cholote, jojarra, mecapal, “charal” y “charalito”, estos dos últimos peces de entre cinco y siete cm., parecidos al gobio, son atrapados durante la noche con atarraya y se venden secos, aunque también viven en algunas pozas y son arponeadas; las acamallas son pescadas con calidra (cal) en el mismo río; los cosoles son atrapados con chiquihuites durante la temporada de lluvias y se comen en caldo y preparados con limón (*ibid.*). Finalmente, nos informó que, los mismos tepehuas, llaman “camarón” a un chapulín comestible, de color café, que vive en el maíz (*ibid.*).

1.2.13 Principales fuentes percibidas y utilizadas

1.2.14 Conocimiento de riesgos

lhitalháuniti *s* [sustantivo] peligro, lo que causa miedo **Ni achaj lhitalhauniti. Yu jantu aqtaun kamapats'at'i valay kachaqxni**. La acha es peligroso. El que nunca lo ha usado puede cortarse. **Avint'i la'axkan lhitalhauniti va lay kalha'an**. Aquel río es peligroso, porque te puede llevar

(Watters *et al.*, 2007: 29)

Sin duda, los tepehuas tienen un conocimiento preciso de los peligros que traen consigo las lluvias excesivas y los vientos huracanados que a veces las traen consigo; es para aminorar esos peligros, derivados del exceso de lluvia y viento, que se realiza buena parte de la actividad ritual comunitaria.

Si bien es cierto que el exceso de lluvias en la región acarrea incomunicaciones que afectan a todas las comunidades por igual, en la medida en que los caminos de terracería se vuelven intransitables por el lodo, además de que en las zonas serranas tanto la terracería como las carreteras pueden ser obstruidas por deslaves, en general, son las comunidades tepehuas orientales las que se encuentran en zonas menos proclives a ser afectadas por las lluvias excesivas, en la medida en que no están a la vera de cuerpos de agua considerables y, no están en terrenos escarpados; las comunidades de Pisaflores, San José el Salto y Rancho Nuevo están en plena llanura costera, asentadas sobre terrenos planos, mientras que San Pedro Tziltzacuapan y, en menor medida, El Tepetate, se encuentran en las primeras estribaciones de la Sierra Madre Oriental, donde la pendiente del terreno no es muy pronunciada.

En cambio, la mayoría de las comunidades tepehuas septentrionales se encuentran en plena sierra (si bien no en las zonas más abruptas, sí en terrenos con pendientes pronunciadas), en donde las lluvias pueden no sólo obstruir camino, sino provocar deslaves que afecten la comunidad misma: fue el caso en Chintipán durante las

prolongadas lluvias de 1999 que provocaron el desgajamiento de uno de los cerros sobre los que se asienta la comunidad; afortunadamente no hubo pérdidas humanas, pero el peligro para la población está a flor de piel. Tras el percance, el gobierno estatal decretó el abandono del asentamiento y, con recursos del herario público, la fundación de Nuevo Chintipán, en terreno plano. Sin embargo, a decir de un informante de Chintipán, sólo se mudó una cuarta parte de la comunidad.

Otras comunidades tepehuas tienen otro tipo de peligros, bien conocidos por sus habitantes. Se trata de los asentamientos a la vera de los ríos. Por un lado está Tzicatlán, comunidad tepehua septentrional que, aunque particularmente proclive a la incomunicación provocada por las lluvias torrenciales, se encuentra suficientemente elevada del nivel del agua del río, de manera que no parece propensa a inundarse. En cambio, tanto Huehuetla como Mecapalapa sufren continuamente inundaciones, además de que, en ambas comunidades, es la población indígena (tepehua en Huehuetla, tepehua y totonaca en Mecapalapa) la que vive en las zonas más vulnerables a las crecidas de los ríos; en repetidas ocasiones hemos registrado este tipo de acontecimientos que afectan a los más pobres.⁴⁰

1.2.15 Conocimientos de navegación, natación y buceo

Los usos pretéritos de navegación entre los tepehuas son desconocidos. En la región de Pisaflores, cotidianamente se cruza el río Pantepec (a la altura en que es conocido como homónimo de la comunidad de Naranjos, en el municipio de Metlatoyuca) en una lancha cuya locomoción depende de una cuerda que cruza el río de un lado a otro: a través de ella se transporta buena parte de las mercancías que se venden en Pisaflores, importante centro comercial de la zona; con ella cruzan el río todos los días decenas y hasta cientos de personas que tienen asuntos que atender en otros lugares del estado y del país... comerciantes, estudiantes, trabajadores. No sabemos si existe un término en ese dialecto tepehua para nombrar a la embarcación; en cambio en el dialecto de Tlachichilco, Watters *et al.* registran un término para dar cuenta de la canoa: *kanívaj* (2007: 16); la palabra parece un préstamo del español (a su vez préstamo de una lengua amerindia), por lo que en el léxico tepehua no parece haber huella alguna del uso pretérito de envarcaciones, pero es necesario llamar la atención sobre el hecho de que los tepehuas de Tlachichilco son serranos, a diferencia de los otros asentamientos tepehuas que se ubican en zonas más bajas, incluso en plena llanura costera, en donde el uso de embarcaciones sería más adecuado. Con todo, incluso los tepehuas de Tlachichilco, cuando se dirigen a la llanura costera, a lugares como Llano de Enmedio, Álamo, Poza Rica o la capital del estado de Veracruz, cruzan en lancha el río Vinasco.

Albert Davletshin nos informó que los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan conocen tres técnicas de natación: “de pata”, “de muertito” (de espalda) y “como perro” (comunicación personal 2007).

1.2.16 Ilustraciones

1.2.16.1 Fetiches de corteza de jonote de hule, “muñecos de hule”

Estos “muñecos de hule” son utilizados durante el “costumbre” terapéutico para constituir el cuerpo de los muertos que han provocado la enfermedad de su pariente vivo, o en un “costumbre grande” los muertos que han de ser ofrendados para que no

⁴⁰ En el apartado 1.4 se transcribe una narración tepehua (Williams, 1972: 107-108) que da cuenta de estos tipos de riesgo.

dañen a la comunidad. Constituyen, estos fetiches de corteza, parafernalia ritual propia de las curanderas, aunque ocasionalmente también los curanderos los utilizan. Las fotografías registran un “concierto”, costumbre terapéutico en que se ofrenda a los parientes muertos del enfermo. Fotografías del autor, tomadas en El Tepetate, municipio de Ixhuatlán de Madero, estado de Veracruz, entre el 31 de agosto y el 1º de septiembre de 2006. Las imágenes muestran la confección de los “muñecos de hule”, primero en el patio, después en la casa, y al final del “costumbre” cómo se les alimenta con sangre del ave sacrificada.

1.2.16.2 Fetiches de papel recortado

Los muñecos de papel son casi siempre antropomorfos (una excepción es el plátano registrado por Williams (2004 [1963]: 200)).⁴¹ Estos muñecos pueden representar tanto a los muertos (pero genéricos, no a los parientes muertos del enfermo) como a las entidades mayores que pueden ser peligrosas pero son las responsables del sostenimiento de la vida en el mundo. Durante un “costumbre”, los muñecos de papel recortado que representan a los muertos genéricos son atendidos en el patio de la “casa de costumbre”, mientras que los que representan a las grandes deidades (Agua, Viento, Rayo, etc.) son atendidos en un segundo momento del ritual, en el interior de la “casa de costumbre” (ver Trejo, coord., *et al.*, en dictamen). Las primeras fotografías, tomadas por el autor, registran primero la ofrenda inicial a los entes patógenos en el patio, y después el final de un “concierto” llevado a cabo en El Tepetate, municipio de Ixhuatlán de Madero, estado de Veracruz, entre el 31 de agosto y el 1º de septiembre de 2006, cuando el curandero ofrenda alimenta con sangre a las entidades recortadas en papel. Las últimas fotografías, también del autor, registran primero al curandero preparando las “camas” de muñecos de papel para un “costumbre de elotes”, realizado en San Pedro Tziltzacuapan entre el 15 y el 17 de septiembre de 2006, y, al final, detalles de unos muñecos que dispuso al pie del altar durante este “costumbre grande”.

1.3 PRÁCTICAS

1.3.1 Adecuación y distribución del agua

A continuación ofrecemos un cuadro, con información del Sistema nacional de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII Censo de población y vivienda, México, 2000, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo: población total (POBTOT), población masculina (PMAS), población femenina (PFEM), total de viviendas habitadas (TOTVIV), viviendas con servicios sanitarios (VP SERSAN), viviendas con agua entubada (VP_AGUENT), viviendas con drenaje (VP_DRENAJ), viviendas con drenaje y agua entubada (VP_DREAGU), viviendas con agua entubada y electricidad (VP_AGUELE), viviendas con agua entubada, drenaje y electricidad (VP_AGDREL), viviendas sin agua entubada ni drenaje ni electricidad (VP_NOADE):

Nombre de la localidad	POB TOT	P MAS	P FEM	TOT VIV HAB	VP SER SAN	VP AGU ENT	VP DRENAJ	VP DRE AGU	VP AGU ELE	VP AG DR EL	VP NO A D E
Huehuetla	2430	1192	1238	468	407	335	421	312	327	306	6
Barrio Aztlán	875	417	458	165	106	91	73	54	88	53	9

⁴¹ Ver apartado 1.2.11.

Cerro de la Luna	34	22	12	8	2	0	1	0	0	0	6
Linda Vista (Mirasol)	481	248	233	85	44	38	43	26	34	26	9
Mecapalapa	3083	1450	1633	728	609	543	607	516	523	500	34
Pisaflores	2583	1215	1368	600	547	4	3	0	4	0	55
Progreso	267	133	134	55	49	0	0	0	0	0	55
Rancho Nuevo	336	168	168	65	48	0	0	0	0	0	10
San José el Salto	378	180	198	94	92	3	0	0	3	0	5
Tziltzacuapan	753	366	387	182	103	0	1	0	0	0	18
Tepetate, El	593	288	305	123	117	0	1	0	0	0	17
Tzicatlán	925	469	456	168	162	1	1	0	1	0	38
Tlachichilco	1099	518	581	238	185	195	165	156	183	149	20
Chintipán	869	434	435	154	150	0	0	0	0	0	14
Tierra Colorada	678	338	340	110	105	0	2	0	0	0	13
Xalame	415	203	212	81	78	1	0	0	1	0	3
Mina, la	166	85	81	29	27	0	0	0	0	0	1
Mirador, el	199	100	99	37	35	0	0	0	0	0	8
Coyol, El	229	131	98	36	35	26	0	0	26	0	0
Arroyo Chico	23	11	12	5	4	1	0	0	0	0	4
Arroyo Grande (El Arroyo)	36	21	15	6	6	0	1	0	0	0	5
Nuevo Chintipán	386	199	187	77	77	47	15	11	46	10	2
Tecomajapa	429	218	211	84	59	0	0	0	0	0	25
Agua Hedionda	192	100	92	33	1	0	0	0	0	0	29
Agua Fría	207	103	104	36	32	31	0	0	24	0	3
Ojital, El	64	36	28	11	6	0	0	0	0	0	11

1.3.2 Usos del agua

En Chintipán es común ver que los varones, niños y adultos, se bañan en el manantial de la comunidad, usando un traje de baño —algunos niños también se bañan usando calzones. Ahí donde hay un río cercano y las condiciones lo permiten, éste es otro lugar para bañarse.⁴² Aunque nosotros hemos visto a personas bañarse al atardecer, Watters *et al.* registran que también por la mañana se realiza esta práctica: *Chavay vakuj xaytunkujun k'alcha paxni* = “Hoy por la mañana al amanecer fui a bañar” (2007: 67). Una herramienta que es utilizada para bañarse es el zacate, que se obtiene de las vainas producidas por un árbol del mismo nombre; las calabacitas silvestres, que crecen en las orillas del río, se pueden usar como jabón para la misma actividad (Albert Davletshin, comunicación personal 2007).

Respecto al segundo líquido en importancia para los tepehuas, tanto por sus usos rituales como sociales, podemos señalar aquí que las antiguas relaciones caciquiles siguen vigentes en buena medida; con frecuencia, las relaciones entre patrones y jornaleros siguen estableciéndose en términos semejantes a aquéllos de las “tiendas de raya” que fueron uno de los principales mecanismos de subordinación que la Revolución mexicana buscó erradicar. En efecto, es posible encontrar que los patrones pagan el jornal con alcohol. Aquí es necesario agregar que hay prestaciones cuyo intercambio se da en especie, sin que medien relaciones de subordinación, sino, al parecer, simplemente en términos que excluyen la participación de dinero, de lo que dan cuenta Watters *et al.* en su diccionario en preparación, cuando para ejemplificar un uso del verbo transitivo *paqlnáy* = lo raja, proporcionan la siguiente oración:

⁴² Los niños más pequeños son bañados con agua tibia (ver *lhipaxáy* en el apartado 1.1.7); también ver *ixquilpá* y *laqxqátij* en el mismo apartado.

Ki'amigo paqlniy ixk'iu ix'ukxtin. Jantu lhajay va munikan va lhi'ot'ati. Mi amigo raja la leña a su patrón. No gana (dinero), lo sirven aguardiente.

(Watters *et al.*, 2007: 43)

Huelga decir que el agua es imprescindible cuando se realizan trabajos agrícolas, sobre todo en los días calurosos que constituyen la mayoría de los días del año. Watters *et al.* dan cuenta de este uso del agua para ejemplificar una entrada de su diccionario en preparación:

po'otúnkuj *adv* [adverbio] medio día **Kijnank'an va po'otunkuj tapatsau, jantu la'au xkan.** Nosotros trabajamos medio día porque no llevamos agua.

(Watters *et al.*, 2007: 45)

Es de suponer que el trabajo realizado en las cercanías de un cuerpo de agua no obliga a quienes lo desempeñan a regresar a su casa temprano, además de que, hasta donde hemos visto, es más frecuente que los campesinos lleven agua para trabajar en la milpa, siendo lo común que los hombres regresen de trabajar por la tarde, poco antes del atardecer. Por otro lado, una de las formas tradicional de tomar agua es sirviéndose con un oyul,⁴³ como muestra la oración con que Watters *et al.* ejemplifican el uso del sustantivo úyul (forma local de la palabra oyul):

úyul s [sustantivo] el uyúl **Kutanča k'il ki'uyul, kmapatsaya ta'an kuxtuya po'oqka xkan la kinkuxtu.** Ayer compré un uyul, lo voy a usar en el trabajo para tomar agua.

(Watters *et al.*, 2007: 63)

Otras herramientas de uso semejante son la jícara y el bule, que se fabrican con los frutos de un árbol de nombre güira (Albert Davletshin, comunicación personal 2007). Por supuesto, los usos del agua suponen también el conocimiento de para qué no se utiliza y en qué debe evitarse el contacto con el líquido; es el caso del proceso de secado del café, que se extiende sobre planchas de concreto construidas en los patios de las viviendas o sobre petates dispuestos en el mismo lugar. Watters *et al.* dan cuenta del verbo transitivo *sák'a* = lo recoge, lo junta, ejemplificando su uso con la oración siguiente: *Kaksak'acha kinkafe, mintacha xkan* = “Voy a recoger mi café porque ya viene el agua” (2007: 49).

El agua hervida con café y un endulzante (tradicionalmente piloncillo —hecho de caña de azúcar—, aunque el uso de azúcar es cada vez más generalizado) es una de las bebidas preferidas en la región.⁴⁴ Es común que, al llegar a una casa, el recién llegado sea convidado a tomar café (o refresco), frío o, si está recién hecho, caliente; otra variable que puede ser tomada en cuenta para que se sirva de una u otra forma es registrada por Watters *et al.*:

tejkán *Var.* [variante] **takán, kan** *conj* [conjunción] cuando **Kan lhi'ichi k'ot'a xkan, kan lhik'asnin k'ot'a kafe.** Cuando hace calor, tomo agua pero cuando hace frío, tomo café.

(Watters *et al.*, 2007: 58)

⁴³ Oyul, “cierto recipiente esférico, de barro, con asas, generalmente tres, de cuello largo y muy angosto” (Ángela Ochoa, comunicación personal 2006).

⁴⁴ Los refrescos —en particular la Coca-Cola— gozan también de gran popularidad, constituyéndose incluso en uno de los regalos por excelencia cuando se visita a alguien en la comunidad de San Pedro Tziltzacuapan (Albert Davletshin, comunicación personal 2007).

Otro uso del agua es registrado por los mismos lingüistas y hablantes de tepehua septentrional:

evíj *Var.* [variante] **avíj**, **evíj** *adj* [adjetivo] tieso **Ni aniy musna kos evij. Ka'avachiy, kach'amalana.** Este mecapal está muy tieso. Mójalo y se va a ablandar.
(Watters *et al.*, 2007: 11)

1.3.3 Manejo de excretas y basurales

Por influencia de las instituciones de salud pública, en muchísimas viviendas tepehuas hay un hay unas pequeñas construcciones en que se disponen letrinas secas.

Casi toda la basura que se produce en la vivienda es quemada en el patio; toda la basura, con excepción del vidrio, incluyendo desechos orgánicos e inorgánicos. Estos últimos no son pocos, dada la penetración de mercancías industriales (comida chatarra, dulces empacados en plásticos, recipientes de bebidas y líquidos desinfectantes) que se venden en las comunidades vía pequeñas tiendas de abarrotes locales.

1.3.4 Métodos de potabilización el agua

Hasta donde hemos podido observar, no se aplican métodos de potabilización del agua, aunque sólo se bebe directamente la que se obtiene de pozos y manantiales, nunca la del río.

1.3.5 Modificaciones de la calidad del agua

Como hemos visto antes,⁴⁵ varias de las técnicas de pesca suponen el uso de sustancias venenosas que facilitan la recolección de los animales acuáticos: la calidra (cal) (Albert Davletshin, comunicación personal 2007) y la hierba de nombre *aqasli'uti* (Watters *et al.*, 2007: 4).

1.3.6 Descripción de los principales sistemas hídricos

1.3.7 Sistema tecnológico y prácticas para adaptarse a las condiciones de la oferta natural de agua

Watters y los coautores del diccionario tepehua septentrional en preparación, registran la siguiente entrada:

maqxteqéy *vt* [verbo transitivo] recoge (algun líquido derramado) **Vali'iy laqpoqopaj vil kinkuvetajk'an, kapinchiy maqxteqeni' ni xkan ta'an taxtuta laka tubo.** Nuestra cobeta [cubeta] es vacía. Vete a recoger agua donde se sale del tubo. **La laj'aycha tamayachil ni xkan, kamaqxte'echiy con kuvetaj.** Llueve mucho, vete a recoger agua con la cobeta [cubeta].

(Watteres *et al.*, en preparación:24)

Los mismos conocedores del dialecto septentrional de la lengua tepehua dan cuenta de otro verbo transitivo que evidencia una añeja tecnología hídrica: *patancha'uláy* = “lo represa, lo presa (hacer presa de agua)” (Watters *et al.*, en preparación:44). En el mismo diccionario, se da cuenta de una práctica más que evidencia la forma en que los tepehuas consiguen el líquido vital:

⁴⁵ Ver los apartados 1.1.7 y 1.2.12.

pukutúy *vi* [verbo intransitivo] cava un hoyo **Avint'i jo'ati pukutuy laka t'un temaputun xkan**. Aquel hombre cava un hoyo en la tierra porque quiere encontrar agua.
(Watters *et al.*, 2007: 45)

En algunas comunidades tepehuas, como San Pedro Tziltzacuapan, el agua que se utiliza cotidianamente es la de los manantiales locales, pero en la mayoría de las comunidades tepehuas el agua de uso diario se obtiene de pozos o norias. El agua de río no se utiliza para beber, sino para lavar y bañarse, además de que, donde las condiciones son adecuadas, pescar.

1.3.8 Impermeabilización y aislamiento

Antiguamente, las viviendas eran techadas a dos aguas con hoja o zacate que, hasta donde sabemos, si bien necesitaba de constantes trabajos de reparación, era bastante eficaz para mantener fuera el agua. En nuestros días, como resultado de la influencia urbana y de la escasez de recursos locales renovables, las viviendas más humildes tienen techos de lámina de metal o de cartón (a dos aguas o a una sola, generalmente en pendiente) que, si bien son durante algún tiempo eficaces para evitar la entrada del agua, son inadecuadas para mantener frescas las viviendas durante las temporadas de calor. A pesar de esta ineficiencia, en cambio, según nos informó Mauricio González González, el humo que cotidianamente se produce en la cocina, tiene un efecto benéfico en este tipo de lámina, haciendo que dure más tiempo y que incluso su capacidad impermeable se incremente (comunicación personal 2007).

Las paredes de las viviendas se construyen con block de fabricación industrial (todas las casas con techo de cemento tienen paredes de block) o con materiales perecederos renovables (ramas de árbol o una especie de bambú, llamado tarro, generalmente abierto por la mitad). Cuando son estos últimos los materiales, a veces se dejan así las paredes, sin “enjarre” (cubierta de lodo), de manera que el interior es muy fresco, para bien en época de calor, pero para mal cuando llega a hacer frío; éste tipo de viviendas es frecuente en las zonas más calientes (llanura costera: tepehuas orientales). En zonas más frías, pero también en zonas calientes, las paredes de materiales vegetales son embarradas con lodo, mezclado con otras materias:

lalt'áman *s* [sustantivo] el lodo (*para embarrar casas*)

- **lalt'áman** *s* [sustantivo] el lodo **Chavay kilaqaj t'ajun lt'aman ixchaqa**. Hoy mi hermano está embarrando su casa. [*cuando lleva un sufijo se cambia la forma a ltaun-: ltauncan, se embarra; ltaunchoqoy, lo repone otra vez.*]

(Watters *et al.*, 2007: 20)

chaxtá'a *s* [sustantivo] la corteza **Kap'inchiy ini ixch'axta'a xunuti kamalhiyauyau kinqayxtajk'an para la p'asni kach'apal kintsasantik'an**. Vete a traer la corteza de jonote porque vamos a mezclar la savia con la cal para que pegue duro nuestro encalado.

(Watters *et al.*, 2007: 9)

1.3.9 Control de humedad

Una forma en que en toda la región, tanto tepehuas como los grupos vecinos, conservan la carne es ahumándola, simplemente poniéndola encima del fogón, de manera que reciba constantemente el humo producido en la preparación de los alimentos. Para mantener al maíz seco y a resguardo de animales que pudieran consumirlo, simplemente

se le suele contra una de las paredes de la vivienda, aunque Albert Davletshin nos informó que, en San Pedro Tziltzacuapan, se le dispone en los techos de las casas (comunicación personal 2007).

1.3.10 Descripción de la organización para la gestión del recurso hídrico y los otros recursos que dependen del agua

En este apartado comentaremos brevemente dos casos etnográficos. El primero es el de la comunidad de Chintipán que, según nuestro informante, hará cosa de cien años se fisiónó dando origen al asentamiento de Arroyo Grande, mismo que en términos sociales, agrarios y políticos sigue formando parte de la comunidad madre, pero que se separó físicamente con el objeto de acceder más fácilmente al agua.

El segundo es el de San Pedro Tziltzacuapan, comunidad en donde aún en las temporadas secas no falta el agua, asentamiento en que buena parte de las viviendas tiene agua potable entubada; el líquido es administrado por un comité constituido expresamente para ello y cobra una cuota mensual de \$50 por casa con el objeto de dar mantenimiento a la red de abasto de agua y pagar la superficie de una persona de la comunidad, encargada de distribuir el agua a los varios barrios en que está dividido el pueblo. Durante el tiempo en que hemos residido en la comunidad, ha ocurrido que buena parte de las viviendas han incurrido en morosidad del pago de la cuota mensual, lo que ha motivado que el comité distribuya agua en los barrios morosos únicamente durante algunas horas de algunos días de la semana. Durante el resto de la semana, las viviendas deben abastecerse de agua en los manantiales cuya agua no está entubada.

1.3.11 Agua y género

Como se vio antes,⁴⁶ las mujeres aparecen en el “costumbre” como las principales responsables de lavar (con agua, aguardiente, jitomate y tela) a todos y todo lo que participa en el ritual. También se precisó⁴⁷ cómo una de las actividades femeninas, lavar la ropa, aparece como elemento clave en la creación de los astros, acontecimiento que permite el paso postdiluviano a la civilización.

Cotidianamente, son las mujeres las que lavan la ropa y las que acarrear agua para el consumo doméstico; en esta última tarea también colaboran los hijos solteros, jóvenes y niños, sobre todo niñas y muchachas; cuando son mujeres adultas quienes acarrear agua para utilizar en la vivienda, suelen cargarla en un recipiente que cargan sobre su cabeza con ayuda de una tela torcida. En San Pedro Tziltzacuapan se dice que las hojas de papaya son muy buenas para lavar la ropa blanca (Albert Davletshin, comunicación personal 2007).⁴⁸ El río o el pozo, a donde acuden regularmente las mujeres, son lugares que pueden ser contexto para que los hombres aborden a las mujeres. Watters y los coautores de su diccionario en preparación consignan la siguiente entrada:

lakpat'aláy *vt* [verbo transitivo] lo apedrea **Mints'al yucha lakpat'alay jatsi'i takan an lakxkan**. Tu muchacho apedrea la muchacha cuando va al agua.

(Watters *et al.*, en preparación:19)

⁴⁶ Ver el apartado 1.1.3

⁴⁷ Ver el apartado 1.1.1

⁴⁸ “**pachacháan** *s* [sustantivo] la lechuguilla, la escobetilla **Pach'acha'an ox para kach'a'at'i xvati**. La lechuguilla es buena para lavar el metate” (Watters *et al.*, 2007: 42).

Es frecuente que la gente se lave las manos antes de comer y cuando llega un invitado al que se convida el alimento, se le ofrece lavarse las manos con agua y, cuando hay, jabón. Como nos hizo ver Albert Davletshin (comunicación personal 2007), casi siempre ocurre que las mujeres no consumen alimentos al mismo tiempo que los hombres. Responsables de la preparación de la comida, las mujeres comen generalmente después del marido, y suelen preparar tortillas para que él las coma recién hechas con el resto de su comida. Lo mismo ocurre durante las fiestas patronales, cuando las mujeres suelen consumir sus alimentos después de que los hombres hacen lo propio. En cambio, nos ha sido dado ver cómo en los “costumbres”, si bien son las mujeres quienes, como siempre, preparan los alimentos, en cambio durante el consumo de lo cocinado y ofrendado participan simultáneamente hombres y mujeres.

Respecto a los rituales funerarios, es interesante señalar que, encima del féretro, una vez que se ha bajado éste a la fosa, “encima ponen una tinaja [...] llena de agua, tapada con jícara, si el muerto fue mujer; si fue hombre, un oyul” (Williams, 1972: 48-49).

1.3.12 Principales sitios arqueológicos o de observación de los sistemas y de la tecnología hídrica

La principal tecnología agrícola hídrica antigua de la que tenemos noticia, aparece en al menos uno de los sitios arqueológicos más cercanos al territorio tepehua, en la ciudad prehispánica de Metlatoyuca (actualmente en la comunidad totonaca de Cerco de Piedra, Fco. Z. Mena, Pue.). Entre la infraestructura urbana de esta ciudad del Posclásico mesoamericano,⁴⁹ encontramos, siguiendo a Lorenzo Ochoa:

pozos artesianos hechos de lajas perfectamente cortadas se distribuyen principalmente hacia el sur. A uno de los pozos, todavía en funciones, se baja hasta el espejo de agua por medio de una escalinata [...]. Este tipo de depósitos de agua se han encontrado en varias ciudades prehispánicas de la Huasteca: Cacahuatenco, Órganos, Xochicuatepec, Cebadilla y Tumilco, entre otros.

(Ochoa 1999:119)⁵⁰

1.3.13 Ilustraciones

1.3.13.1 Escalinata de pozo prehispánico de Cerco de Piedra (ciudad prehispánica de Metlatoyuca, mpio. Fco. Z. Mena, Pue.)

Fotografías del autor, tomadas entre los años 2002 y 2003.

1.4 MECANISMOS DE EQUILIBRIO SOCIAL

En la mitología tepehua,⁵¹ el agua aparece como el verdadero marcador del paso de un tiempo pretérito al tiempo como lo conocemos, el tiempo humano. Con la imagen del diluvio mítico, una narración tepehua da cuenta de una norma aplicable a las relaciones entre los miembros del grupo doméstico:

⁴⁹ Ver el subapartado 2.1.5.1.3.

⁵⁰ Ver la ilustración 1.3.13.1.

⁵¹ Ver el apartado 1.1.1.

Hace muchos años, vivía en un pueblo un hombre que tenía un hijo. El padre murió y el hijo se quedó con la madre. Más tarde el niño demostraba que era muy holgazán y la pobre madre lo regañaba y pegaba para que trabajara, pero ni con eso lo hacía entender. Le demostraba que no lo quería; decía que se muriera, que no servía para nada, eso le decía cuando le pegaba. Más tarde le pegó y lo corrió diciéndole que no volviera a su casa. El niño aquel se fue vagando, se hizo hombre y encontró la forma de trabajar. Construyó su casa de mampostería y se casó.

La madre no se acordaba de su hijo. A veces decía que tal vez ya lo había matado porque no le gustaba trabajar, era muy flojo, eso era lo que contestaba cuando alguien preguntaba por él. El hijo no se acordaba de su madre, nunca volvió a ese pueblo ni le interesaba saber de ella. Entre ambos estaba el olvido.

La pobre madre ya era muy viejita, andaba en las chozas pidiendo tortillas, algo de comer. Una vez encontró un hombre que le dijo: “Bueno, ¿por qué andas sufriendo, para qué te sirve tu hijo, por qué no vas adonde vive?” “Pues yo no sé dónde vive, ya tiene tiempo que [p. 107] lo corrí, porque no le gustaba trabajar”, contestó la viejita. “Bueno, si quieres te llevo a donde él vive.” “Bueno, si me haces el favor de llevarme.” Así lo hizo aquel hombre enseñándole la casa.

La pobre viejita entró a la casa y encontró a su hijo cepillando su bestia. Le dijo: “Hijo mío, yo no sabía si todavía vivías”, haciendo el intento de abrazarlo. Pero el hijo le hizo la seña de que no se acercara. “¿Usted es mi madre?” Contestó que sí, la viejita. “¿Y ahora qué quieres?” “Quiero que me des algo de dinero o si no vivir contigo.” El hijo le contestó: “Espérame un momentito, nomás que termine de cepillar mi caballo.” Terminó el hombre, entró a la casa, sacó la montura, ensilló, sacó la reata, montó su caballo y lazó a su pobre madre arrastrándola hasta el centro del pueblo. Empezó a hablarle reprochándole que le pegaba, que no le quería y que ahora por qué le andaba siguiendo.

En ese momento empezó a nublarse y al poco rató cayó un aguacero que inundó todo el pueblo, solamente ese pueblo donde vivía el hijo. Se rajaron los cerros, se acabó el pueblo y se acabó toda la gente. Por eso no es bueno pegar a la madre.

(Williams, 1972: 107-108)

Otra representación relacionada con el agua —que evidencia la forma en que la narrativa tradicional puede llegar a tener el objeto de convertirse en una especie de código de comportamiento— es la de que quienes —con excepción de los niños muy pequeños— mueren sin haber sido bautizados, muertos que “se convierten en gusanos o víboras” (Williams, 1972: 40). Es interesante notar cómo la ausencia de uno de los rituales del ciclo de vida —el bautizo— en que el agua juega un papel fundamental, acarrea, como consecuencia de la no obediencia a las prácticas tradicionales, la metamorfosis en especies animales de las sabemos que algunas son acuáticas.⁵²

No ya en el campo de la tradición oral, sino en el de la etnomedicina tepehua, se puede aludir al aguardiente, líquido que adquiere su valor en contraste con el agua. Aguardiente y agua son utilizados en los rituales curativos y en los comunitarios. El ritual curativo más económico consiste en salpicar aguardiente, ya con ramas, ya asperjándolo; es ésta la forma en que se cierra el Carnaval en San Pedro Tziltzacuapan, cuando el ritualista salpica de aguardiente a todos los que se disfrazaron y bailaron en ese ritual anual, limpia llevada a cabo al pie de un árbol —que marca uno de los límites de la comunidad— a cuyo pie yace un maniquí.⁵³ Otros baños rituales incluyen agua y

⁵² Aunque es cierto que es imprescindible saber exactamente de qué víbora se trata para dilucidar en qué medida se trata de una metamorfosis en un animal acuático, es importante señalar que en la etnozología tepehua (al menos la del tepehua septentrional), gusano y culebra son nombrados con la misma palabra: *tsapúl* (Watters *et al.*, 2007: 61).

⁵³ De acuerdo a un hombre de San Pedro Tziltzacuapan, esta costumbre habría sido copiada de los otomíes vecinos, pues antes no formaba parte de los personajes del carnaval de la comunidad. Sobre el

aguardiente. Antes hemos vistos que los rituales tepehuas de “costumbre” siempre suponen baños con agua y aguardiente como parte del protocolo.⁵⁴

Podemos señalar aquí que el orden en que se utilizan estos líquidos en los baños durante los “costumbres”, primero con agua y después con aguardiente; el hecho sugiere un valor diferenciado para los dos líquidos. Los seres humanos, la parafernalia ritual y la ofrenda son bañados con agua y aguardiente, mientras que las aves sacrificiales (pollos y guajolotes) aún vivas, son bañadas sólo con aguardiente.⁵⁵ Es pertinente señalar que la utilización de estos líquidos en las prácticas rituales tienen como objetivo el de buscar el restablecimiento del equilibrio social (entre los seres humanos, los muertos y las divinidades). Por otro lado, de acuerdo a las nociones etnofisiológicas tepehuas, el aguardiente calienta la sangre,⁵⁶ lo que explicaría el comportamiento de quien consume alcohol. Respecto al agua, Watters *et al.* registran la siguiente entrada en su diccionario en preparación:

uxajyachál *vi* [verbo intransitivo] se infecta **Kap'axt'i tejkan ka'ichit'ay va ukxajyachal aputaun taqan'ati**. Si te bañas cuando tienes calentura entonces se infecta otra enfermedad.

(Watters *et al.*, 2007: 63)

Esta información es relevante en el sentido de que el equilibrio social se ve reflejado en la salud, en el cuerpo de quienes participan de esas relaciones sociales.

1.5 MECANISMOS DE REGULACIÓN DE OFERTAS Y DEMANDAS

1.6 MECANISMOS DE TRANSFORMACIÓN

Como entre todos los grupos étnicos de la región, incluidos los mestizos, las comunidades toman las decisiones comunes en asamblea, en la que participan todos los grupos domésticos de la comunidad con al menos un miembro; cuando se hace necesario emprender una tarea de envergadura considerable, se crean comités específicos, más o menos permanentes según el caso (por ejemplo un comité de electrificación, de corta vida, o un comité de padres de familia, cuyos titulares se rotan cada determinado tiempo, generalmente un año). En las comunidades agrarias y ejidales, las cuestiones relativas a las tierras son tratadas por el comisariado (ejidal o comunal), del que son miembros todos los comuneros o ejidatarios; en algunas pocas comunidades agricultoras en donde el régimen de propiedad de la tierra es el privado, existen asociaciones de pequeños productores; en algunas pocas comunidades mestizas ganaderas, hay asociaciones *ad hoc*.

papel de este personaje en los rituales otomíes orientales, ver Galinier 1990 [1985]: 130-131, 306, 335-380, 589; 1989; 1993).

⁵⁴ Ver el apartado 1.1.3.

⁵⁵ Leopoldo Trejo Barrientos (comunicación personal 2007) sostiene que para los totonacos vecinos de los tepehuas, los usos rituales de uno y otro líquido evidencian la medida del componente energético involucrado en el baño, suponiendo cada líquido un valor lustral distinto, de manera que la decisión de aplicar uno u otro en el ritual atiende, entre otras cosas, a distinguir la fuerza necesaria para actuar sobre tal o cual entidad, humana o suprahumana.

⁵⁶ “**matsasay** *vt* [verbo transitivo] lo calienta **Yu lhi'ot'ati matsasay kek'alk'an**. El aguardiente calienta nuestra sangre.” (Watters *et al.*, en preparación:37)

1.7 TIPOLOGÍA DE CULTURAS DE AGUA

1.8 ESTRATEGIAS DE VIDA

Las comunidades tepehuas, que tradicionalmente encuentran su subsistencia en el trabajo agrícola y, en menor medida, en la pesca, la caza y la recolección, aparecen proclives a encontrar —lo mismo que las comunidades de otras filiaciones étnicas vecinas— en la fisión una estrategia para acceder con mayor facilidad a los recursos del medio. Es así que, a veces pacíficamente y sin romper relaciones sociales, políticas, económicas, religiosas y parentales, otras veces en medio de violentos acontecimientos en que los vínculos son rotos más o menos drásticamente, parte de los miembros de una comunidad se separan de ella para formar un nuevo asentamiento parte de la misma o, de plano, otra comunidad.⁵⁷

Pero sin duda, en nuestros días la estrategia de vida más socorrida es la migración, de la que se dará cuenta más adelante.⁵⁸ Para quienes permanecen en su comunidad, arraigados a las formas tradicionales (más o menos transformadas) de vida agrícola, lo deseable, que no siempre realizable, es utilizar alguna porción de tierra durante algún tiempo para después dejarla descansar mientras se utiliza otra porción que, abandonada durante algún tiempo, haya visto crecer plantas silvestres que son generalmente quemadas para hacer uso agrícola del terreno. La técnica, común a muchos pueblos mesoamericanos, es la conocida como “roza, tumba y quema”.

Es frecuente que el trabajo en la milpa se lleve a cabo con ayuda de los parientes y vecinos, a través de un sistema conocido como “mano vuelta”, que consiste en ayudar a alguien en los trabajos agrícolas para, a su vez, ser retribuido de igual forma en los trabajos agrícolas propios. En caso de no realizar labores agrícolas a través de este sistema, se contratan peones. Otros trabajos de interés comunitario son organizados por el sistema de faena, según el cual cada grupo doméstico debe colaborar equitativamente en ellos, al tiempo que son las autoridades civiles y la asamblea las responsables de proponer y administrar las faenas.

1.9 OTROS

1.9.1 Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Carnaval en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales”, ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Simposio “Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la transgresión social y los rituales de inversión”, Johannes Neurath y Miguel Ángel Rubio, coordinadores, Sociedad Mexicana de Antropología, Colegio de las Vizcaínas, México, 10 de agosto de 2007. Ver 1.2.10.

Quando nos enfrentamos a la cuestión de si los mitos y los rituales se presentan uno como exégesis del otro, con el material derivado de la etnografía de otomíes orientales y tepehuas orientales podemos responder a esa cuestión con un argumento que supone que unos son inversión de los otros.

⁵⁷ Ver los apartados 1.2.14 y 2.1.5.3.

⁵⁸ Ver el apartado 2.1.9.

En general, la cuestión se presenta de igual forma entre esos otomíes y aquellos tepehuas: los rituales se practican, mayormente, sin que para ello sea necesario recurrir a narraciones míticas. Las exégesis (mitos o no) que los informantes pueden expresar para responder las preguntas que el etnógrafo formula respecto al ritual, las glosas espontáneamente registradas, las exégesis y glosas no elicitadas durante el ritual sino fuera de éste o en otro ritual, como apunta Jacques Galinier para el caso otomí, aparecen no sistemáticamente y verbalizadas de manera dispar de un grupo social —grupos de edad, especialistas rituales y no especialistas— a otro (1990 [1985]: 25-33). Frente a esta cuestión, Galinier declara haber optado por privilegiar el análisis del ritual, “esa singular capacidad de integrar acontecimientos espacio-temporales en un todo funcional”, ésa que considera experiencia colectiva en el más amplio sentido del término (*ibid.*: 28), articulando a esta práctica materiales míticos de procedencia disímbola a fin de arribar a la cosmovisión o, en sus propias palabras, al cuerpo y al cosmos otomíes. Contra los propósitos estructuralistas, en favor de los propios, Galinier declara:

Era preciso pues abandonar la deducción según la cual las estructuras rituales reproducen de manera mimética las de los mitos, a favor de la inducción de que la organización que los ritos ponen en evidencia no es necesariamente congruente con respecto a los mitos, sino que representa más bien actualizaciones posibles. [...] [E]ste procedimiento se opone entonces al análisis estructural, cuya finalidad es la de establecer correspondencias entre unos textos y otros así como despejar, fuera de toda relación contextual, concatenaciones simbólicas que permitan a su vez identificar la estructura de un mito determinado.

(Galinier, 1990 [1985]: 29)

A diferencia del grueso de la propuesta de Galinier, aquí trataré exclusivamente dos de esos rituales otomíes y tepehuas que sí “se presentan ante el observador con su código interpretativo” (*ibid.*: 30), ensayaré, si no identificar la estructura de un mito, sí explorar los rituales que aparecen congruentes con los mitos, en los casos otomí y tepehua.

En San Pedro Tziltzacuapan, comunidad tepehua oriental, los rituales de días de muertos suponen, además de las mesoamericanas dádivas a los “angelitos” que murieron antes de participar en el circuito regulado de intercambio sexual entre hombres y mujeres, y las ofrendas que, diferencialmente, se obsequian a los adultos muertos no trágicamente, suponen además, decíamos, una procesión del Niño Dios y, también casa por casa, una ejecución coreográfica que está inequívocamente relacionada con un mito en el sentido de narración que remite al tiempo de la creación: la danza de los Viejitos. Se trata de una coreografía muy sencilla en que una pareja de hombres, uno de ellos vestido de mujer, bailan pegando en el suelo con un bastón, evocando la siembra; posteriormente, el Viejo monta a la Vieja, simulando un coito. Parte de la parafernalia de la danza incluye una máscara que cubre la mitad del rostro del danzante.

El mito, expresado por mi informante —profesor bilingüe— como la explicación de la danza ejecutada durante el ritual de Todos Santos, narra la existencia de un tiempo en que el mundo humano carecía de la iluminación del Sol. En ese tiempo oscuro, los hombres inventaron una danza tras otra, hasta que la primera ejecución de la danza de los Viejos provocó la risa de los espectadores. Curioso por conocer el motivo de aquellas risas humanas, el Sol volteó para ver aquello y, al hacerlo, iluminó al mundo con su luz. En el ritual, la presencia del Sol naciente está señalada por la procesión del Niño Dios durante Todos Santos, el ritual en que se enmarca la danza de los Viejos.

Roberto Williams García proporciona información de otra comunidad tepehua oriental; registra que, en Pisaflores, también durante Todos Santos se realiza una procesión del Niño Dios. Por su lado los Viejos: “Se trata de dos disfrazados, uno enchamarrado, el otro vestido con indumentaria totonaca [...]. Jícaras de rayas intercaladas cubren la parte lateral de sus rostros” (2004 [1963]: 230) y portan también “bastones de curvatura central en forma de zig zag” (1972: 52). El mismo autor refiere explícitamente a la siguiente narración:

Cuando apareció nuestro señor Jesucristo tenía la quijada pegada en el pecho y todas las personas no se conformaban de que estuviese así, porque entonces nosotros andaríamos así. Pensaron hacer una fiesta de disfrazados para que se riera y alzara la cara; pero nuestro señor Jesucristo ni así pudo levantar la cara ni reír. Entonces pensaron en otras formas como en Pastores, Tambulanes, Tecotines [p. 93] y Huapangos. Pasó una por una de cada danza, y ni así pudo levantar la cara. Toda la gente se cansó de tanto danzar y a'i dejaron la cosa hasta otro día. Volvieron a pensar de salir en otra forma. Uno de ellos dijo: "Uno de nosotros que vaya a cortar dos palos chuecos para bastones, otro que vaya a buscar dos cachos de jícaras y después las pintaron. Uno se vistió de mujer y el otro de viejo, cada quien con su bastón y en la punta del bastón un penacho de plumas de guajolote. Empezaron a cantar en totonaco y en tepehua, y llegó un momento en que el Viejo agarró por la cintura a la Vieja y la levantó por atrás con todo y bastón haciendo relajos, y entonces la gente empezó a hacer escándalo, a reír y gritar, y en ese momento nuestro señor Jesucristo alzó la frente y se moría de risa. Fue entonces cuando nacieron todas las danzas.

(Williams, 1972: 93-94)

Resultan particularmente significativos los cantos en lenguas tepehua y tonaca con que se acompaña esta danza, en cuanto congruentes con que, a pesar de tener los tepehuas de Pisaflores la única industria viva de *quixquén* tepehua (Larios *et al.*, 2006:120), en esa comunidad Roberto Williams registrara que la Vieja de la danza vistiera indumentaria totonaca (2004 [1963]: 230)... ese dato me permite evocar un hipotético reconocimiento a un origen común tepehua-tonaco² que se habría roto con el devenir del tiempo humano, el inaugurado por la risa del Cristo Sol. Pero más allá de esa hipótesis, destaquemos aquí que Jesucristo aparece, en el mito, con "la quijada pegada en el pecho", lo que, como entre los totonacos noroccidentales (Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal), parece evocar a los danzantes que tapan la mitad de su rostro, un Sol al que, antes del principio del tiempo actual, sólo se le veía de perfil, pues miraba hacia otro lado, no iluminando el mundo.

Entre los otomíes orientales, acaso el ritual cuyos vínculos son más explícitos con el *corpus* mitológico sea Carnaval. En mi lectura de la obra de Galinier, es el ritual del Volador, una de las secuencias del Carnaval tal como se realiza en la zona de Tutotepec, el que expresa con mayor nitidez su propio código mítico de interpretación (Galinier, 1990 [1985]: 337-342, 383-403). Mientras el Malinche salta en la punta del palo —"vuela" sobre el "tecomate"—, los Viejos del Carnaval, los diablos, bajan girando alrededor del palo:

La subida al cielo es una metáfora sin duda alguna, del episodio de la persecución del Señor por los diablos, que termina con el "vuelo" de Cristo—"Malinche".¹²² La identificación Cristo/*ñēnza* [Malinche] es aquí totalmente evidente. [...] Por su parte, los diablos, cargados de pecados, vuelven a bajar a la Tierra.

122 El "vuelo" es sugerido por los saltos sucesivos del danzante sobre el "tecomate".

(Galinier 1990 [1985]:395)

El mito adherido al ritual evoca claramente el ascenso del Cristo Sol al firmamento, marcando simultáneamente, como señala Galinier, la distinción entre el espacio celeste y el ctónico (*ibid.*: 396). Como hace ver el etnólogo francés, el mito de la persecución de Cristo Sol por los diablos —persecución que encuentra su clímax en el ascenso del Sol y la caída de los diablos— remite al complejo del paso de la era de los gigantes que habitaban el mundo a, con el diluvio de por medio, el mundo de los seres humanos. Entre otros contenidos, el mundo antediluviano era oscuro y sin religión; el mundo humano, el de los otomíes, es el del "costumbre" y la luz solar (*ibid.*: 340-341, 509-510, 548-549), como evidencia el hecho de que los gigantes sufrieran una transformación litomórfica con el canto del gallo, ave solar por excelencia (*ibid.*: 601-602). Como apunta Galinier, en el caso otomí oriental, el ritual y el mito de Carnaval escenifica y narra la iluminación del mundo, distinguiendo, a partir de esa ruptura cósmica, dos espacios paradigmáticos: el solar-celeste y el ctónico-inframundano o, si se prefiere, el solar celeste y el solar inframundano o, más aún, solar vs. lunar.

El ritual y el mito tepehua de iluminación del mundo, en cambio, ubican en un solo paradigma lo solar-celeste respecto de lo acuático-inframundano. Hasta aquí

habíamos visto casi exclusivamente los aspectos solares celestes del ritual de Todos Santos tepehua oriental, de manera que habremos de continuar con ese ritual y la tradición oral conexas, esta vez deteniéndonos en sus elementos acuáticos o, si se prefiere, solares inframundanos. Habían aparecido ya, en la narración antes citada de Williams, “dos palos chuecos para bastones” (1972: 94). En otro lugar, el mismo autor describe cómo, tras su escenificación nocturna del tiempo primigenio, por la mañana, los Viejos de Todos Santos se dirigen al arroyo para utilizar nuevamente esos bastones helicoidales.

Aquí se congregan los vecinos, y los Viejos se despojan de sus disfraces. Los dos bastones parados se traban por la parte central, como nudo idéntico al símbolo del movimiento *nahui-ollin*. Parsimoniosos colocan en la trabazón unos palitos que sirven de cama, sobre ella ponen la ropa, las jícaras, el caparazón [de tortuga] y su palillo. [...] Impulsan los palos de tal modo que todo cae hacia adelante, al arroyo de aguas corrientes, ahí van los muertos, o sean los palitos; el símbolo de vida-muerte o sean las jícaras; y también el espíritu dual de la deidad, o sean las ropas; y el elemento marino, simbolizado por el caparazón. En fin, los muertos llegados del oriente regresan al punto de su destino, al punto donde nace el sol. Ahora bien, ¿cuál es la deidad que representan los disfrazados? Tratando de identificarla surge un elemento importante: los bordones; éstos, por su forma zigzagueante, equivalen a los rayos. Reunidos los elementos, mar y rayos, parecería tratarse de la deidad Señor del Agua. Pero falta un relato más: “El dios estaba muy enojado y mandaba muchas tempestades. La gente trató de contentarle, de hacer que levantara la cabeza para que ya no estuviera enojado. Se juntaron para pensar y decidir cómo acabar con aquello. Entonces decidieron sacar la concha de tortuga del mar y vestirse dos. El dios levantó la cabeza, se rió, y ya no hubo tempestades”. Aparentemente Jesucristo crucificado es el que tiene la cabeza agachada y entonces sería conveniente concluir que sea el Sol la deidad contenida en el relato. Mas si pensamos en el Chac-Mool, escultura horizontal con la cabeza levantada, identificable con Huracán, el Trueno Viejo en sí, entonces sería factible identificar al Señor del Agua como la deidad a la que aluden los Viejos. Sin embargo, debe concluirse que sea Jesucristo porque otras deidades no tendrían el mismo poder para permitir la visita de los difuntos. Sobre todos los poderes está el de Sol-Jesucristo.

(Williams, 2004 [1963]: 231)

La clara imagen de una deidad solar en el ritual tepehua oriental de Todos Santos se desdibuja con los indiscutibles elementos acuáticos del naciente Cristo Sol en esa misma versión. Es notorio cómo en las narraciones míticas otomíes, el Cristo Sol — acaso el del poniente por ser el rojo el color del Carnaval, el color del sacrificio, como evidencia uno de los términos más comúnmente usados en la región otomí oriental para nombrar al Carnaval: *šant'eni* = rojo (Galinier 1990 [1985]: 335-336, 514)—, antes de ser alcanzado por los diablos-judíos y antes de “volar” al cielo y, con ello, inventar la danza del Volador, aparece como el héroe que hace fructificar milagrosamente los campos de los agricultores. En la mitología tepehua, en cambio, en ese tema mítico aparecen los personajes Señor San José y la Virgen, reservando al Cristo Sol aventuras más acuáticas.

Entre los otomíes, Galinier registró la tradición oral según la cual la aventura mítica del Sol supone un episodio en que se desarrolla un concurso de canto entre las aves; el objetivo de la hazaña: descubrir por dónde iba a salir el Sol (1990 [1985]: 602-603, 698-699), poniendo en juego, nuevamente, el contraste de los paradigmas cuyos personajes principales son Dios (Cristo Sol) y el Diablo. En el mito tepehua equivalente, un concurso en que las aves compiten por encontrar dónde se esconde Cristo, este personaje solar aparece como una entidad eminentemente acuática.

Cuando nuestro señor Jesucristo dijo que se secaran todos los manantiales que había en la naturaleza, se secaron todos.

Todas las personas andaban muriendo de tanta sed que por más que buscaban en las montañas, en los ríos, arroyos, no encontraban agua. Muchas personas se secaron, se murieron. Pero una vez encontraron un hombre y dijo: “Yo sé dónde hay agua, pero quién sabe si todavía hay, porque ahora en todo el mundo no hay agua”.

Entonces aquel hombre se fue con ellos. Al llegar en aquel lugar en donde decían había agua se había secado toda; las personas lloraban, le pedían perdón a Dios

para que les diera una gota de agua. En ese momento apareció la lagartija sobre una piedra grande moviendo la cabeza. Entonces aquel hombre que iba por delante dijo: “Aquella lagartija muestra que en esa piedra grande, adentro, hay agua, necesita romperla.” Toda la gente se puso contenta, quitaron la lagartija y empezaron a romper la piedra.

Pero ninguno la podía romper. Llamaron al *chénchere* y dijo: “Yo no puedo, llamen al señor carpintero, él puede todo, él tiene su marro muy fuerte.” Entonces lo llamaron; al llegar aquel señor carpintero dijo: “Sí, es cierto que en esa piedra hay agua, ¡todos listos!, yo con mi marro pegaré tres veces, si no se rompe a las cuatro veces perderán la vida, porque a las tres veces se puede perdonar, a las cuatro veces no hay perdón.” Entonces aquel señor carpintero empezó a pegar en la piedra; a las tres veces salió el chorro de agua, y apareció nuestro señor Jesucristo con la quijada pegada al pecho. Toda la gente empezó a beber agua, y a la lagartija la quemó la fuerza del sol, por eso trae el pecho color rojizo.

(Williams, 1972: 85)³

¿Qué hay respecto al Todos Santos otomí y al Carnaval tepehua? A diferencia de los rituales que hemos visto hasta aquí (Carnaval otomí y Todos Santos tepehua), los rituales por los que nos preguntamos (Todos Santos otomí y Carnaval tepehua) se presentan sin una narración mítica en el sentido de referida al origen del tiempo y del mundo como los conocemos.⁴ También aquí, el ritual de muertos de un grupo aparece como la imagen especular del ritual carnavalesco del otro. En ese sentido, es de destacar que los otomíes ofrendan a quienes murieron violentamente en una ocasión precisa, apenas unos días antes de Todos Santos y Fieles Difuntos: el 18 de octubre, el día de San Lucas. Para tal efecto, suelen disponer altares y cruces en los patios de las viviendas, de manera que los espíritus de esos muertos no entren en contacto demasiado estrecho con los vivos y, a la vez, no se confundan con los que tuvieron una buena muerte, celebrados el último día de octubre y los primeros de noviembre.

En cambio, los tepehuas orientales celebran durante Carnaval a los que sufrieron una muerte violenta.⁵ En el rondar de las pandillas de diablos por los solares de la comunidad, éstas llegan a las casas en donde hace algún tiempo vivía un alguien que sufrió una muerte trágica. Ahí, en el patio, les espera un altar en que se les ofrece comida y bebida. Sevilla incluso registra que uno de los diablos platica con alguno de los deudos, informándole de la estancia de su difunto en el mundo de los muertos (2002: 32). Es así como, en los respectivos calendarios rituales otomí y tepehua, los muertos violentos son tratados ritualmente en momentos diametralmente opuestos del año: entre los otomíes a mediados de octubre, poco antes de Todos Santos, cierre de la época de lluvias, entre los tepehuas durante Carnaval, a mitad de la época de secas.

¿Cuál es la imagen de conjunto que podemos ofrecer de los calendarios rituales tepehua y otomí? Para el caso otomí, Galinier declara:

Hoy día, el calendario gregoriano consigna las fechas fundamentales del ciclo anual en relación con las operaciones o las festividades agrícolas. Con todo, una tradición popular continúa fijando marzo, esto es, el final del periodo de roza, como principio del año; de tal manera que el calendario agrícola viene a articularse con el calendario ceremonial. En el campo de los rituales, el carnaval inaugura el inicio del cómputo anual, puesto que el acto fundador, de “apertura” del tiempo se sitúa en el punto de convergencia del “viejo” tiempo [...]

[L]a primera fase interequinoccial que dura seis meses (de marzo a octubre), está separada de la segunda (noviembre a febrero) por dos fechas límite: la del carnaval y la de la fiesta del Día de Muertos. Es por esto que en Tutotepec la transferencia de cargos (12, uno para cada mes del año) se lleva a cabo el 2 de noviembre, que corresponde al retorno de las almas, por ende al tiempo de los ancestros, duplicación equinoccial del tiempo del carnaval.

Hagamos hincapié en que sería arriesgada la pretensión de encontrar un modelo coherente de cómputo calendárico, aunque la cronología del calendario agrícola y la del gregoriano coinciden para formar una especie de armazón de conjunto del cómputo anual del tiempo. Se recurre a uno o a otro según el contexto de referencia. Por ejemplo, para el carnaval —fiesta móvil— el día de inauguración es establecido en función del calendario cristiano, incluso si las referencias míticas lo vinculan con

especulaciones ancestrales sobre los puntos de referencia interequinociales o en relación con el ciclo agrícola.

(Galinier, 1990 [1985]: 501-502)

Continúa Galinier:

La serie de los meses se sitúa sobre la elipse del recorrido solar, en sentido contrario a las manecillas del reloj (que es el sentido en el que se realizan las procesiones, los rituales), lo que da dos series complementarias:

—una serie de 6 meses (marzo/octubre), que corresponden a la primera fase interequinoccial (serie diurna);

—una serie de 6 meses (noviembre/febrero), que representan la segunda fase interequinoccial (serie nocturna).

Los límites rituales de estas dos series son, para la primera, el carnaval, y la fiesta de Día de Muertos para la segunda (Galinier, 1976:135). Por otro lado, la fiesta de Día de Muertos anuncia la llegada del ciclo de invierno, del tiempo nocturno.

(Galinier, 1990 [1985]: 507)

Siguiendo pues a Galinier, Carnaval aparece, entre los otomíes, como escenificación de la aventura divina que redundó en la iluminación solar del mundo, acontecimiento ritual que corresponde al sector diurno del año, que abarca desde mediados de la temporada seca al fin de la temporada de lluvias marcado por los rituales de San Lucas, Todos Santos y Fieles Difuntos. Entre los tepehuas, inversamente, es el ritual de Todos Santos el que escenifica la iluminación solar del mundo, abriendo la temporada de lloviznas que van de noviembre a febrero y no será sino hasta bien entrada la temporada seca que Carnaval marcará el comienzo del sector nocturno del año, marcado por la presencia de los diablos carnalescos.

Acaso sea este marco el que nos permita entender cómo es que *Mayónija*, el principal santuario otomí oriental de la zona sur, tiene un culto solar de peticiones de lluvia que se realizan “entre abril y mayo”, “al final de la temporada de secas” (Galinier, 1990 [1985]: 315,332). En cambio, el único santuario regional tepehua suroriental, La Laguna, recibe peregrinaciones otomíes situadas al final de la temporada de lluvia — cuyo objetivo es, por el contrario, pedir el cese de las lluvias (*ibid.*: 333)—, mientras que las peregrinaciones tepehuas orientales que se dirigen a ese santuario se efectúan a mediados de septiembre, a mitad de la temporada de lluvias.

¿Es posible que lo anterior dé cuenta, al menos parcialmente, de la elección de Galinier, aquella criticada por Williams (comunicación personal, entre 2001 y 2003), según la cual la cosmovisión otomí aparece excesivamente “carnavalizada” y con un Cristo Sol eminentemente solar? ¿Puede ser que también ello dé cuenta de aquellas palabras de Williams según las cuales “aquello que pudiera ser exclusivamente tepehua” podría ser “la devoción al Dios Agua” (2004 [1963]: 302)?⁶ En todo caso, lo que en mi parecer sugiere el contraste entre los rituales y mitos otomíes respecto de los tepehuas, es que aquello que Dow considera una cultura compartida entre los diversos grupos indios de la Huasteca sur, se muestra, a veces, contrastante de una forma que nos invita a buscar la sistematicidad en esas variaciones (Dow, 1994: 14-16; Heiras, 2005; 2006b: 242-251; 2007).

Acaso esta atención que los rituales tepehuas orientales prestan al Niño Dios, ya en Todos Santos, Posadas, Navidad y Santos Reyes o Candelaria (cuando se efectúan otras procesiones del Niño Dios), ya en la aparente predilección de los tepehuas septentrionales por las fiestas patronales que encuentran en las Posadas y la celebración de la Sagrada Familia (celebrada en Nochebuena) su asidero temporal, acaso esta inclinación tepehua por hacer participar al Niño Dios, Sol naciente de la temporada que va de noviembre a febrero, pueda considerarse sistémica, característica de los tepehuas, en contraste con el caso otomí en que el Cristo Sol aparece del otro lado del ciclo ritual y productivo anual, y en que, como señala Galinier, la Navidad...

nunca se ha integrado verdaderamente al ciclo anual de las fiestas locales. En la sierra [Madre Oriental otomí], pese a las evocaciones tan explícitas a las que da lugar en numerosos textos mitológicos, el nacimiento de Cristo no es subrayado por ninguna manifestación en especial.

(Galinier, 1990 [1985]: 270)

Acaso pues, no sea casualidad que los bastones helicoidales sólo hayan sido registrados en un ritual para cada grupo indígena. Entre los otomíes, “el bastón decorado con dibujo helicoidal del *hmÿyântø*, evoca los bejuco fijados alrededor del palo del Volador” carnavalesco (Galinier, 1990 [1985]: 396);⁷ entre los tepehuas orientales, en la danza de y la posterior ofrenda realizada por los Viejos de Todos Santos. ¿Es posible encontrar en esos elementos un argumento más para reconocer que, los otomíes en Carnaval, los tepehuas en Todos Santos, encuentran en esos respectivos tiempos propios de cada sector del año la expresión más fiel del origen del tiempo, de la iluminación del mundo y del que, para el caso náhuatl del siglo XVI, López Austin encuentra, también en la forma helicoidal, el enunciado más fehaciente del “flujo del árbol de Tamoanchan, su sangre enjoyada, [...] el cotidiano descenso de las fuerzas divinas a la tierra” (2000 [1994]: 84)?

Más allá de la pertinencia o no de las sugerencias presentadas, en todo caso parece sensato considerar que una de las tareas del etnólogo que trabaja en regiones interétnicas es la de buscar sistematizar las diferencias ahí donde éstas llegan a ser presentadas como variaciones sin ton ni son de un acervo cultural común. Frente a la vieja cuestión de si el mito se presenta como una explicación del ritual o el segundo como la escenificación del primero, parece pertinente considerar las distintas respuestas que dan diversos grupos étnicos y, no sólo eso, suponer que en el solo hecho de que un grupo considere pertinente adosar narraciones míticas a ciertos rituales y no a otros, hay un dato relevante a considerar en la labor etnográfica.

² Otros datos evidencian el reconocimiento tepehua a la hermandad totonaca cuando, los tepehuas de comunidades que tienen vecinos totonacos, declaran que hay muchas que se parecen en el otro idioma totonacano.

³ Es de llamar la atención que, siguiendo a Galinier, entre los otomíes sea el petirrojo o “simbirole”, *t'èkermarti* “martín rojo”, el ave que adivina por dónde aparecerá el Sol (1990 [1985]: 602-603). En el mito tepehua es la lagartija la que queda marcada por el color solar; en cambio, el ave que encontró al Sol fue el *chénchere*, respecto a lo que puede resultar sugerente que, en el totonaco hablado en Zongozotla, el agua sea llamada *čéčet* (Mariam Salazar Hernández, comunicación personal 2007). En atención a una llamada de atención que me hizo Leopoldo Trejo Barrientos tras escuchar esta ponencia, vale la pena añadir, siguiéndolo, que en el totonaco noroccidental (lo mismo que en los varios dialectos tepehuas), al agua se le llama *škan*, y no *čéčet*. Es entonces necesario aclarar cuál sería la vía de contagio de sentido que sugerimos: de haber una relación entre el término *chénchere*, que nombra al ave solar-acuática del mito tepehua citado, y el sema acuático, éste tendría que haber tomado el curso de el idioma español que habría ido de la región de Zongozotla a la de la Huasteca sur; no sería, pues, un sentido propio de las lenguas totonacanas de nuestra región, sino uno posterior a la llegada de los hispanohablantes al continente americano. Ésta es, claro está, sólo una conjetura.

⁴ En este sentido, sigo a López Austin en una definición provisional —en el sentido de limitada por el interés de un argumento (libro o artículo antropológico) específico— de mito: narración referida a “la irrupción incoativa del otro tiempo-espacio” (2006 [1990]: 108).

⁵ El mismo informante de cuya información habíamos dado cuenta antes, expresó la pertinencia de ofrendar el día de San Lucas a los muertos de forma violenta, pero en San Pedro Tziltzacuapan no se realizan, hasta donde hemos observado, ofrendas a esos muertos en la segunda quincena de octubre.

⁶ Para otros elementos sobre esta propuesta según la cual el agua es un símbolo dominante en la cultura tepehua suroriental o, de otra forma, esa cultura evidencia algún tipo de focalización en el agua, ver Heiras, 2006b: 115-156.

⁷ Galinier registra que en Texcatepec, donde no se realiza la danza del Volador, en cambio el ritual de Semana Santa, en el mismo paradigma que el Carnaval, supone el desempeño de cargos “militares” cuyos ejecutantes “esgrimen una lanza de madera con rayas rojas” que evocan “[e] simbolismo del trazo helicoidal” del “bastón del “Viejo” del carnaval” (1990 [1985]: 256).

1.9.2 Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Los dueños del agua. Rituales funerarios e identidad etnolingüística tepehua suroriental”, pp. 115-156, en Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas*

otomí oriental y tepehua suroriental, tesis de licenciatura en etnohistoria, Gabriel Luis Bourdin Rivero, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006b, 301 pp.

4.1 Totonacos, mestizos y tepehuas en Mecapalapa

La letra no es exactamente igual a la mía, pero la diferencia es pequeña, donde más se nota es en la mayúscula, murmuró Tertuliano Máximo Afonso

José Saramago, *El hombre duplicado*
(Saramago 2003 [2002]: 256)

La mayoría de los tepehuas del estado de Puebla viven en municipios colindantes con los de Huehuetla (Hgo.) e Ixhuatlán de Madero (Ver.). Entre esos municipios poblados, el que alberga la mayor concentración de hablantes de tepehua es el de Pantepec, sobre todo en la comunidad de Mecapalapa: Munixkan (*Muniškán*), nombre original de la comunidad fundada por totonacos = *muniškanté*, que ha recibido, en el curso de su existencia (que al parecer no se prolonga más allá de dos siglos), dos grandes oleadas inmigratorias: una primera de mestizos, seguida por otra de tepehuas.

San Pedro Tziltzacuapan (Ixh., Ver.) y Huehuetla (Hue., Hgo), han sido los principales centros expulsores de población tepehua sur oriental, al menos durante el siglo XX. Probablemente debido a la escasez de recursos y a la amenaza de la revolución a principios del siglo XX, Huehuetla fue el lugar de donde partió la mayor parte de los tepehuas que actualmente viven en la Huasteca poblana (aunque Gessain indica también que algunos, en grupo, se exiliaron en Tlachichilco (Ver.) (Gessain 1938: 348; 1952-53: 189)).

El cercano parentesco lingüístico entre totonaco y tepehua, la misma posición de subordinación socioeconómica y la catalogación como indígena (clasificación ciega a las diferencias entre un grupo y otro) respecto a y por parte de la población mestiza (aunque al menos los mestizos locales sí distinguen entre un grupo etnolingüístico y otro),¹ no han sido suficientes para que los totonacos dejen de reconocerse distintos de los tepehuas. Por supuesto, totonacos y tepehuas reconocen que hablan lenguas distintas (con todo y que, como dicen ellos, “hay palabras que se parecen” entre los dos idiomas), pero la mayoría de las prácticas y creencias son compartidas. Hay, sin embargo, una práctica funeraria que no es común a ambos grupos.

En atención a las diferencias culturales es que se funda al menos la mitad del proyecto antropológico (el otro proyecto busca universales); la etnografía ha registrado estas diferencias no sólo entre grupos étnicos distintos, sino también entre comunidades vecinas con hablantes de la misma lengua. Lo que resulta relevante, dado nuestro tema de estudio, es que se trata de un caso en que estas diferencias se dan en una sola comunidad y son referidas por los actores como definitivas de filiación etnolingüística.

Cuando preguntamos a una mujer totonaca de Mecapalapa sobre las prácticas funerarias (no tuvimos oportunidad de presenciar ninguna en el lugar), nos habló de las propias para continuar de inmediato con lo que las distingue de las tepehuas: en el cuarto día del novenario (nueve días de rezos tras el entierro), a diferencia de los totonacos que no realizan la siguiente práctica ritual, los tepehuas ofrendan “pascal” (‘salsa’ o ‘mole’ preparado con pipián (semilla de calabaza), ajonjolí y chile chiltepín) de pescado ahumado; tras ofrendar la comida, se apagan las luces de la casa, en donde queda la abuela del difunto y alguien que quiera acompañarla, mientras el resto de los deudos y sus acompañantes van al río a hacer una ofrenda. Se dice que, si al regresar la comitiva, los que se quedaron en casa escucharon algún ruido, habrá sido señal de que el difunto visitó la casa; si es así, todos cenan lo que se le ofrendó.

Un mestizo de la comunidad, aunque no describió los puntos reseñados por la informante totonaca, dio cuenta, también en el sentido de marcador de distinción entre tepehuas y totonacos, de la costumbre funeraria tepehua local de visitar el río y arrojarle piedras dándole la espalda, práctica semejante a la de los tepehuas del municipio de Huehuetla (Hgo.), reseñada más adelante.

La práctica ritual es seleccionada por nuestros informantes, una totonaca, otro mestizo, como un emblema identitario, específicamente un referente que define la membresía al grupo etnolingüístico tepehua (suroriental). David Lagunas llama la atención sobre la importancia del ritual funerario como emblema identitario, entre otros, para definir lo tepehua los propios tepehuas de Huehuetla:

La lengua [...] seguía siendo un diacrítico cultural de primer orden, al menos en los discursos emic, y eso era lo importante, pues no importa si una lengua esté muerta o en estado fosilizado *si* se convierte en símbolo de identidad; y aunque la indumentaria ya sólo era característica de los ancianos y ancianas, los discursos acerca de la identidad de las personas estaban lejos de acomodarse a la imagen de una “comunidad” homogénea, con unos rasgos funcionalmente estructurados, pero sí se percibía una actitud distintiva de *querer ser* tepehuas, de mantener una identidad diferencial. Las biografías de mis informantes, a través de la recolección de historias de vida, mostraban de una manera más significativa que el Carnaval, las mayordomías o los rituales funerarios (aquello que es más fácil de ver y apreciar), eran las representaciones colectivas más recurrentes acerca de “lo tepehua”. La gente recordaba un antes y un ahora y extraía un sentido de la vida con relación a sí mismos y a los otros, y lo hacían de una manera menos esencializante de lo que suelen hacerlo los antropólogos. Los rituales vinculados a esos símbolos eran expresión de la etnicidad tepehua, de la voluntad y aceptación de ser un nosotros frente a un ellos. Y, de forma significativa, el retorno periódico de los emigrantes a Huehuetla con ocasión de la fiesta de la Candelaria, el Día de Muertos o el Carnaval, era una forma de celebración de la identidad tepehua

(Lagunas 2000)

Lagunas llama la atención sobre los rituales funerarios como emblema étnico para los huehuetecos que viven en Huehuetla y no ofrece más detalles al respecto, aunque ese solo dato es ya elocuente para lo que atañe a este capítulo. Miguel Alberto Bartolomé da cuenta de los emblemas étnicos (etnolingüísticos en nuestro campo de estudio):

Tal como advertieran G. de Vos y L. Romanucci-Ross (1982) se recurre a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etc.) para destacar el contraste, configurando *identidades emblemáticas*.

(Bartolomé 1997: 66)

Todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico habitan espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas. Es por lo tanto necesario señalar el papel de esas formas culturales en la conformación de la identidad, porque son los factores que le otorgan la singularidad que constituye su carácter distintivo. *Las mismas fronteras interactivas se construyen y especifican en razón de referencias a rasgos culturales, que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales.* [...]

En la gran mayoría de las sociedades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra generan definidas representaciones ideológicas. Ello generalmente supone una selección de rasgos culturales a los [p. 78] que se recurre para dar un fundamento posible a la definición de la colectividad de origen y pertenencia. Así, en los contextos interactivos la identidad étnica puede aparecer basada en componentes culturales privilegiados, que pasan a comportarse como *emblemas* seleccionados de la identidad, tal como los definieran G. de Vos y L. Romanucci-Ross (1982). De esta manera una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posea el grupo alterno. Es decir que aspectos tales como la religión, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los de los *otros*, adquiriendo así una definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa. Se trata por lo general de rasgos culturales preexistentes que se redimensionalizan al ser colectivamente asumidos como fundamentos de la filiación étnica. Los elementos culturales seleccionados se dinamizan y adquieren nuevas cargas de significados que tal vez estaban ausentes en sus aspectos anteriores (Carneiro da Cunha, 1978). Así, hasta el tamaño de una tortilla, la indumentaria, el sistema político local o características especiales de los rituales, pasarán a representar el papel de emblemas identitarios. No sólo la construcción sino el mismo discurso explícito de la identidad requiere estos referentes culturales asumidos

como distintivos, que en las situaciones de contraste funcionan entonces como *signos emblemáticos* de la identidad.

(Bartolomé 1997: 78-79)

Para describir la práctica funeraria, nuestra informante de Mecapalapa comenzó describiendo las fases en que el ritual se realiza de idéntica manera entre tepehuas y totonacos, para continuar con la diferencia entre uno y otro antes parafraseada: el ritual al cuarto día del deceso. Diferencias entre tepehuas y totonacos, incluso de la misma comunidad, el antropólogo puede encontrar sinnúmero (aunque no siempre sistemáticas), pero cuando la diferencia es clasificada por el propio actor como definitoria de la membresía etnolingüística estamos tratando, claro, con un emblema de identidad etnolingüística. Nuestros informantes no proporcionaron ninguna exégesis sobre el significado de esta práctica contrastiva, sobre el contenido simbólico del ritual funerario que practican los tepehuas y no los totonacos. Al respecto, Bartolomé escribió:

La comunidad ritual es más una *comunidad de conducta* que una colectividad teológica, si bien los comportamientos deben transitar por canales simbólicos preestablecidos. [...L]as “formas exteriores” de la cultura [...] se asumen y actúan como emblemas identitarios. La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contenido que la religión otorgue a esa identidad.

(Bartolomé 1997: 109)

Los tepehuas de Mecapalapa reconocen esa práctica, más allá del contenido simbólico, en el mismo sentido que los totonacos. Transcribimos parte de una entrevista con un curandero tepehua de la comunidad:

Curandero: Hace a los cuatro días, se van [al río] toda la gente que va con aquella familia. Salen todos, nomás quedan dos o tres personas. Apagan todo, es que viene el muerto a comer. Por eso hacen las cuatro noches. [...] Aquí los totonacos no hacen eso. [...] Nomás los puros tepehuas, allá en Huehuetla así se hace.

Carlos Heiras: ¿Y los tepehuas que llegaron de allá de Huehuetla todavía lo hacen aquí en Mecapalapa?

Curandero: Sí, nosotros los tepehuas sí hacemos. Cuando se murió mi mamá hicimos aquí.

(Mecapalapa, Pant., Pue. 2/ago/2005)

Como anotaba Barth: “la existencia de categorías étnicas básicas podría ser un factor que fomentara la proliferación de diferencias culturales” (1976 [1969]: 21). Tal vez es precisamente esta necesidad por diferenciarse lo que explicaría el interés de los “huehuetecos”, que salieron de Huehuetla para habitar Mecapalapa, por conservar la práctica funeraria referida, aunque es claro que, en los hechos, simplemente ocurrió que los tepehuas continuaron haciendo las cosas como aprendieron a hacerlas en casa. En un sentido diacrónico, los “huehuetecos” de Mecapalapa decidieron mantener una práctica que, respecto a la análoga de los *munixkanté* (tononacos de Mecapalapa), devino saliente, contrastante, significativa.

4.2 El ritual al tercer o cuarto día del deceso

Explicar por qué la selección de un rasgo emblemático y no otro supondría relacionar este rasgo con otros, convirtiendo al aparentemente contingente dato diacrónico, en necesario sincrónicamente. ¿Por qué este ritual funerario como emblema de identidad etnolingüística? Barth declaraba que:

[A]lgunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas. Analíticamente, los contenidos culturales [p. 15] de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: 1) señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida, y 2) las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación. [...] Pero ninguna de estas clases de

“contenidos culturales” se infiere de una lista descriptiva de los rasgos o diferencias culturales; ni a partir de principios básicos se puede predecir cuáles rasgos serán subrayados y considerados importantes para la organización.

(Barth 1976 [1969]: 15-16)

Al contrario de lo que ocurre con la pregunta de por qué ese emblema, en cambio, resulta accesible rastrear históricamente el origen de esta práctica cultural. “Algunos rasgos o prácticas culturales tienden a mantenerse tanto para reproducir la solidaridad grupal como para proporcionar emblemas a la identidad colectiva” (Bartolomé 1997: 92). A mediados del siglo XX, Gessain publicó un texto que incluye una descripción de las prácticas funerarias de los tepehuas de Huehuetla, lugar de origen de los tepehuas que inmigraron a Mecapalapa:

CEREMONIA TRES DÍAS DESPUÉS DE LA MUERTE

Se trata de una comida a la que asisten los padres, el enterrador y el que viste al difunto, en la cual el muerto tiene su parte.

Antes de la comida, una jícara con agua aromatizada con plantas se pone sobre el suelo de la casa para que el enterrador barra con ortigas.

Los parientes dejan la casa, pasan el umbral y cierran la puerta. En la obscuridad de la casa, sólo queda el que viste al difunto con la ofrenda a los muertos, que consiste de tamales de frijol y de pescado. El muerto está por venir a comer. Durante ese tiempo, los padres van al río. Cuando regresan, tocan a la puerta y antes de entrar echan agua seis veces sobre cada uno de sus hombros.

(Gessain 1938: 360, traducción del francés de Mette Wachter)

CEREMONIE TROIS JOURS APRES LA MORT.

Il s'agit d'un repas auquel assistent les parents, le fossoyeur et l'habilleuse et duquel le mort a sa part.

Avant le repas une calebasse d'eau aromatisée de plantes est répandue sur le sol de la maison que le fossoyeur balaie avec des orties.

Les parents quittent la maison passant le seuil à reculons, ils ferment la porte. Dans l'obscurité de la maison, seule reste l'habilleuse, avec l'offrande au mort des *tamales* de haricots et de poissons. Le mort est censé venir manger. Pendant ce temps les parents vont au rio. Quand ils reviennent ils frappent à la porte et avant d'entrer jettent six fois de l'eau par-dessus chaque épaule.

(Gessain 1938: 360)

Varios informantes tepehuas hidalguenses nos explicaron la costumbre funeraria: el primer día, cuando ocurre el deceso, se vela al difunto por la noche; el segundo día se entierra al muerto y por la noche no se realiza ninguna práctica ritual. En las prácticas relativas a la tercera noche encontramos variaciones: en la comunidad de Huehuetla nos fue descrito un ritual funerario ocurrido apenas la noche anterior, en que, siendo ya la tercera noche tras el deceso, los deudos acudieron al río para echar agua por sobre sus hombros, pero no se hizo ninguna cena con pescado, sino que ésta consistió en tamales de carne de puerco, pan y café. En Barrio Aztlán, comunidad tepehua aledaña a la comunidad de Huehuetla,² nos informaron que es el último día del novenario, que debe caer en el mismo día de la semana en que murió el difunto o un día después (es decir, al séptimo o al octavo día del deceso, según nuestro informante), cuando se visita el río:

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

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

(Barrio Aztlán, mpio. Huehuetla, edo. Hgo. 25/jul/2005)

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

La ofrenda de pescado y su eventual consumo humano y/o ‘necrófago’ (el hecho de que el alma del muerto consume la ofrenda), así como la visita al río por parte de los deudos, son prácticas ausentes en las prácticas funerarias de los totonacos de Mecapalapa. Podemos suponer que esta práctica, no registrada en la literatura etnográfica en otro lugar que no sea Huehuetla, práctica inexistente en las comunidades totonaco-tepehuas de la Huasteca poblana (Ichon 1990 [1969]) y el resto de las comunidades tepehuas (Williams García 1963; 1972, Hernández Montes 2002), fue importada por los tepehuas “huehuetecos”, de Huehuetla a Mecapalapa.

¿Tres o cuatro días después de la muerte? Ichon registró que entre los totonacos, los de Mecapalapa entre ellos, se realizaba la ceremonia de los siete días = *toqomaqat*:

Ceremonia de los siete días: toqomaqat

Un período de duelo de siete días sigue al enterramiento. Puede ser reducido a tres días, pero aquí se trata sin duda de una costumbre reciente a fin de disminuir los gastos.

El *toqomat* (literalmente: siete días) consiste en expulsar amigablemente el espíritu del difunto –sus almas– ofreciéndole una última comida, servida, esta vez, fuera de la casa, cerca del cementerio, y haciéndole comprender que no tiene por qué volver al poblado hasta ser convidado en ocasión de la fiesta anual de los Muertos. Por eso esta ceremonia se llama también cerrada del muerto (*taqasčawan*); o bien se la designa con el nombre de la ofrenda alimenticia hecha en esta ocasión: *tankoluj*. [...p. 183...].

[Tras ir al cementerio para arrojar los objetos que pertenecieron al difunto y dejar el *tankoluj* en un árbol] Al retorno [...] una comida se sirve a los enterradores, compuesta de pollo [...p. 185...]

El *toqomaqat* es acompañado hoy generalmente de depósito de la cruz, fabricada antes por el carpintero, sobre la tumba [...p. 186...]

[En la comunidad de “Pápalo” (probablemente la localidad que INEGI registra como Papaloctipan, Tlacui., Pue.):] El *tankoluj* no se deposita cerca del cementerio: la curandera lo representa y se lleva el *tankoluj* a su casa en pago de sus buenos oficios. En Pantepec [...] se llama al curandero, sino a otra persona, pariente o amiga, a quien se le llama “en lugar del muerto”: reemplazante del muerto: *iš laqštapalnin*. Se le trata y se le reza como si fuera el muerto. [...] Al terminar la ceremonia, esta persona tiene derecho a descolgar el morral y tomar el contenido, a excepción del pollo hervido, que será dejado en el árbol. Al amanecer todos van al pozo. El curandero confecciona una pequeña escoba liando siete ramas de *matlala*, y las utiliza para aspersar agua entre los asistentes. Esta limpia se hace al son del arpa o del violín. Inmediatamente después todos entran a la casa para almorzar.

Cuando se llama a un rezandero también hay que ofrecerle un *tankoluj*, así que se preparan entonces dos morrales.

(Ichon 1990 [1969]: 183-187)

El ritual funerario tepehua a los tres o cuatro días del entierro, presenta algunas analogías con el *toqomat* totonaco. Además de que en los casos tepehuas y en el totonaco de Pantepec (lo mismo que para el caso otomí oriental al que haremos referencia más adelante), el padrino y/o un pariente,³ juega un papel importante en el desarrollo del ritual, los dos casos, el tepehua y el totonaco, suponen una ofrenda de alimento para el muerto y ocasionalmente para los deudos y los que participaron en el ritual funerario; en ningún caso hay una participación del convite ritual en que participan automáticamente el muerto y los vivos de manera simultánea. En el caso tepehua suroriental, los vivos consumen los alimentos tras regresar del río, cuando el muerto ha terminado de alimentarse o ya ha recibido su ofrenda; en el caso totonaco, la comida de los vivos se reserva a los especialistas rituales o se difiere al día siguiente de que el muerto consumió la ofrenda y supone también, según registra Ichon para Pantepec (Pant., Pue.), una visita al agua: al pozo en este caso.

4.3 Adaptaciones, transformaciones, substituciones

La certeza de Ichon antes citada (1990 [1969]: 183), acerca de la reducción del duelo de siete a tres días por razones económicas, merece algunos comentarios. Efectivamente, en toda la región (mestiza-)nahua-otomí-tepehua-totonaca, los rituales funerarios se ajustan a las circunstancias de los deudos, pudiéndose acortar o aplazar su realización hasta que haya condiciones más propicias y/o reduciendo al mínimo el consumo durante las veladas (aunque nunca llega a faltar el café). Pero no es casual la elección de tres días pues, si son precarios los recursos económicos de los deudos, ¿por qué no reducir el novenario a uno o dos días?

La elección de tres días no es casual, como se podía suponer ya desde que se anotó que el ritual funerario tepehua en que se alimenta con pescado al alma (o almas) del muerto era de tres o cuatro días; en este caso, los números tres y cuatro resultan intercambiables. Este dato es de alguna manera confirmado por Galinier para el caso otomí oriental, al registrar que “En ocasiones, como en San Lorenzo Achiotepec, la “novena de angelitos””, el novenario dirigido a los niños muertos, “se limita a tres o cuatro veladas a partir del día del entierro” (Galinier 1990 [1985]: 212). Entre los otomíes orientales también el tres y el cuatro parecen ser sustituibles uno por otro en lo que respecta a los rituales funerarios.⁴

Como los tepehuas y también los totonacos contemporáneos (que modificaron los rituales registrados por Ichon y por Gessain, o de los que Ichon y Gessain sólo registraron algunas variantes o síntesis), los otomíes orientales realizan un ritual funerario que dura nueve noches después de la inhumación (aunque, como hemos visto, tenemos la exégesis de que dura exactamente una semana (Barrio Aztlán, Hue., Hgo.)). Los otomíes orientales lo reducen a tres o cuatro días para el caso de los niños y, como registra Ichon aunque dándole una interpretación con la cual no coincidimos del todo, también los totonacos podían reducir a tres el número de veladas tras el entierro.⁵ Veamos el caso otomí oriental:

El rito de salida [del novenario]: la cruz y el apadrinamiento. El último día del novenario, los músicos acompañan hasta el domicilio del difunto al “padrino de la cruz” (*htakhã ra pñti*), que ha sido previamente designado por la familia del desaparecido. Este padrino debe ser también un pariente. [[Nota a pie de página número 53:] La importancia del apadrinamiento como mediación entre la vida y la muerte es innegable: es por esta razón que se encierra en casa a los niños cuyo padrino acaba de fallecer, para que no sufran la misma suerte.] Su papel consiste en construir una cruz que sujetará a una mesa adornada por un arco de flores. Todo esto será colocado frente a la vivienda del difunto. En ese momento, cuatro niños con coronas de laurel en la cabeza arrojan confeti sobre la cruz. La noche terminará con nuevas oraciones, nuevos cantos y un banquete, en un ambiente de cálida solidaridad. [p. 213]

Entre los totonacos, el ciclo del novenario es un período de duelo postmortuario de siete días después de efectuado el entierro [de acuerdo a Ichon (1979)]. Los otomíes, en cambio, no dan ninguna connotación particular al número nueve, que podía haber sido impuesto por la costumbre mestiza. [...] Es difícil hoy día decir cuál pudo haber sido anteriormente la duración exacta de ese duelo: una de las hipótesis es que haya sido de cuatro días, si tomamos en cuenta [p. 216] la cruz, los cirios, las flores (20 cempazúchiles, la flor de los muertos, que se fijan en ciertos poblados en grupos de cuatro sobre la cruz de cal), así como los cuatro días de duelo de los “angelitos” y la presencia de cuatro niños en el rito del novenario. [[Nota a pie de página número 56:] Cf. los cuatro años de celebración de las muertes violentas (el 3 de mayo).] Ahora bien, si el cuatro es la cifra de la universalidad, es también la del Señor del Universo, réplica de la divinidad de la muerte.

(Galinier 1990 [1985]: 213, 216-217)

Galinier sugiere la hipótesis de que el ritual funerario era, antes de la llegada de los mestizos, de cuatro días entre los otomíes orientales. Hemos visto que para el caso totonaco, el mismo ritual, de siete días en la década de los sesentas, es ahora de nueve días. Puede ser que, de acuerdo a la hipótesis de Galinier, los totonacos hayan adoptado, al igual que sus vecinos otomíes, la costumbre de realizar veladas de rezos postinhumatorios durante nueve días, por influencia mestiza. En otomí oriental, al

novenario se le llama, entre varias otras formas, *k̄to š̄i* = nueve noches (Galiniér 1990 [1985]: 212); el que este ritual funerario fuera antes más corto no habría impedido cambiar su nombre para describir fielmente la adaptación. Con la misma facilidad, el *toqomaqat* totonaco pudo haber cambiado de siete a nueve días, a pesar de que ello pudiera implicar ‘rebautizarlo’ y, con este renombrar, construir nuevos sentidos. En Mecapalapa (Pant., Pue.) registramos las palabras tepehuas *lagatsajín aguitchán* y *laganajáts* = novenario (de *lakaunajáts*, *laganajáts* o *la’anajáts* = nueve); nuestro informante de Barrio Aztlán (Hue., Hgo.), no encontrando una palabra exacta para novenario, dio la siguiente perífrasis⁶ o circunlocución:⁷ *ka okšpákšanté kaná ju kúrus* (según nuestra transcripción) o *Ca okpaksantecana Ju Cúrus* (según la transcripción de nuestro informante, agente municipal de la comunidad) = van a ir a bañar la cruz. Wierzbicka da cuenta de esto:

[L]os significados de las palabras de diferentes lenguas no empatan (aún si son artificialmente empatadas [...] por los diccionarios), [...] ellas reflejan y pasan por sobre las formas de vivir y formas de pensar características de una sociedad (o comunidad de habla) dada y [...] proporcionan pistas invaluable para el entendimiento de la cultura. [...p. 4...] Siempre podemos encontrar una forma alrededor de los “términos de acuerdo” canónicos usando paráfrasis y circunlocuciones de un tipo u otro. Pero esto sólo puede ser hecho a [p. 7] un costo (usando expresiones más largas, más complejas, más incómodas, que aquéllas que podemos usar dependiendo de las formas habituales de habla ofrecidas a nosotros por nuestra lengua nativa).

(Wierzbicka 1997: 4, 7-8, traducción del inglés)

the meanings of words from different languages don't match (even if they are artificially matched, faute de mieux, by the dictionaries), [...] they reflect and pass on ways of living and ways of thinking characteristic of a given society (or speech community) and [...] they provide priceless clues to the understanding of culture. [...p. 4...] We can always find a way around the canonical “terms of agreement” by using paraphrases and circumlocutions of one kind or another. But this can only be done at [p. 7] a cost (by using longer, more complex, more cumbersome expressions than those which we can use relying on the habitual ways of speaking offered to us by our native language).

(Wierzbicka 1997:4,7-8)

Es así que se hace necesaria una larga paráfrasis⁸ para expresar en español lo que en tepehua expresa aquella perífrasis o circunlocución *ka okšpákšanté kaná ju kúrus*. Para nuestro informante tepehua de Barrio Aztlán se trata de una perífrasis o circunlocución en la medida de su bilingüismo. Tiene el hablante bilingüe tepehua-español la opción de “expresar por medio de un rodeo de palabras” tepehuas “algo que hubiera podido expresarse” en una sola, préstamo del español. Pero no sólo para el bilingüe, sino también para el monolingüe que conoce algunas palabras españolas, entre ellas la palabra “novenario”, el préstamo del español constituye ya una categoría con que los tepehuas piensan el mundo. En todo caso, la cultura tepehua arcaica habría sido una en que el ritual del novenario español se habría entremezclado, mimetizado, sincretizado con el ritual funerario de ‘bañada de cruz’ que, en nuestros días, deriva en la serie de prácticas rituales funerarias de que damos cuenta en este capítulo. La perífrasis *ka okšpákšanté kaná ju kúrus* da cuenta de una específica categorización del mundo ritual tepehua arcaico, evidencia de que tepehuas, mestizos y totonacos tienen distintas formas de ver el mundo. Esta circunlocución revela recortes distintos de la realidad, construcciones distintas del deber ser. Expresa, como otros textos lingüísticos o no, la definición etnolingüística ahí donde entran en contacto grupos sociales herederos de culturas distintas que, a través de sus respectivas lenguas, construyen distintas cosmovisiones e ideologías que comienzan a dialogar entre sí y cuyo diálogo hace viable la consciencia de sí.

El ‘duelo’ de cuatro días pudo haber sido modificado a siete en el caso totonaco. Parecen haber evidencias suficientes para, al menos, discutir un hipotético estado ‘original’, arcaico, premestizo, en que el novenario era ‘cuaternario’; la ceremonia de los tres o cuatro días después de la muerte tepehua suroriental y las ‘excepciones’ totonacas noroccidentales y otomíes orientales al ritual del novenario parecen confirmarlo, ya sean reguladas estas excepciones por la pertenencia a un grupo de edad

o por las condiciones económicas.⁹ Parece fundado suponer que el ritual funerario fuera de cuatro noches, antes de ser de nueve. En el mismo sentido el hecho de que, entre los nahuas del altiplano en el siglo XVI:

El **yolia** era el componente espiritual que, tras haber permanecido cerca del cuerpo durante los primeros cuatro días posteriores a la muerte, abandonaba el mundo para afrontar el destino ultraterrenal que le estuviera reservado [...]: los guerreros muertos en la batalla o los prisioneros sacrificados habían de acompañar durante cuatro años al sol, desde el alba hasta el mediodía, para luego transformarse en colibríes y mariposas que iban y venían del cielo a la tierra libando el néctar de las flores (Sahagún 1985 [1575-1585]:208; Seler 1980 [1904],II:42). Las mujeres muertas de parto acompañaban al sol desde el cénit al ocaso, y pasados cuatro años se transformaban en diosas (Sahagún 1985 [1575-1585]:381; Caso 1973 [1953]:79; Soustelle 1940:52)

(Signorini, Lupo 1989: 40)

También en ese sentido, según etnografía de los antes citados reseñadores, entre los nahuas contemporáneos de Santiago Yancuicltalpan (municipio de Cuetzalan del Progreso, Pue.) hay, entre otras versiones, la de que:

[L]a muerte comporta un rápido, aunque no inmediato, abandono del **yolo** de la morada terrenal. El cual vaga por los parajes de la casa del difunto, hay quien dice que cuatro días (en perfecta sintonía con las creencias precolombinas [...]), otros que nueve o trece –es decir, hasta la ceremonia en que se erige por primera vez la cruz sobre la tumba

(Signorini, Lupo 1989: 52)

La etnografía de Signorini y Lupo parece definir con suma exactitud lo que hemos tratado para nuestro caso, tanto en lo que respecta al ‘duelo cuaternario’ y al cierre de éste con una “levantada de cruz”, sólo que entre los tepehuas no se “para la cruz”, sino que, también, se le moja y es precisamente este acto ritual el que nombra a la secuencia ritual entera. Conviene, de cualquier manera, anotar la sugerencia de Greenberg respecto de los chatinos, sobre la interpretación del novenario, aunque para otro caso etnográfico, en un sentido contrario al que hemos propuesto:

El espíritu del difunto se dice que permanece en la casa durante nueve días. [[Nota a pie de página número 7:] Los nueve días que se dice que el espíritu de la persona que ha fallecido permanece dentro de la casa, es una feliz pieza del sincretismo religioso, con raíces tanto en el catolicismo, como en la cosmología precolombina. Los católicos rezan por los muertos durante nueve días, una novena. En la cosmología precolombina, el nueve estaba asociado con el inframundo [...]. De este modo, existían nueve capas o escalones hacia el inframundo, también nueve dioses, etcétera [...]]

(Greenberg 1987 [1981]: 158)

A lo antes citado, Greenberg añade que, ya sea del hombro izquierdo del cadáver, ya de la rama de un árbol, se cuelga una bolsa que lleva lo que el difunto utilizará en su viaje “de nueve etapas, hacia el inframundo”, muchas de ellas en número de nueve: “nueve cigarrillos, nueve cerillos, nueve pedazos de carne”... (Greenberg 1987 [1981]: 156), mientras que “la fiesta de Todos Santos, en Yaitepec [edo. Oaxaca], dura nueve días – no es coincidencia que ése era el número de dioses en el viejo panteón del inframundo” (Greenberg 1987 [1981]: 183). Las prácticas chatinas no son iguales a las de la vertiente noreste del país, pero prestan elementos claros de comparación. El vínculo que hace Greenberg entre el panteón prehispánico, aunque no idéntico al realizado por Signorini y Lupo para los nahuas del Totonacapan, así como los ya citados y comentados sobre los grupos indígenas de la ‘Huasteca sur’, guarda con ellos, sin embargo, algunas analogías. Es imposible no reconocer la pertinencia de la hipótesis del arcaico carácter ‘cuaternario’ del novenario, pero el método que compara lo contemporáneo con lo prehispánico exige una escrupulosa hermenéutica que requeriría, en todo caso, comprobar los mecanismos lógicos de transformación diacrónica y, sobre todo, no considerar elementos aislados, como hace Greenberg, sino relaciones, como hacen Signorini y Lupo. Aunque la crítica de fuentes es necesaria en cualquier estudio etnográfico (informante contextualizado), y más en uno como éste tan dependiente de las etnografías de otros (antropólogo contextualizado), reconocerá el lector el carácter eminentemente sincrónico de los argumentos presentados con sólo algunas anotaciones diacrónicas al margen.

Es probable que este carácter ‘cuaternario’ del ritual haya sido más general para los rituales de muerte, como sugieren Galinier para la cosmovisión otomí oriental dados “los cuatro años de celebración de las muertes violentas” (1990 [1985]: 217); Ichon para la religión totonaca noroccidental, atendiendo a sus analogías con la religión nahua al momento del contacto (*cf. supra.* la antes citada reseña de Signorini y Lupo (1989: 40)), dado que “en los ritos funerarios entre los totonacas se considera que la separación definitiva de los difuntos ocurre a los cuatro años después del fallecimiento” (Ichon 1973 [1969]: 188, en Sevilla 2002: 35) y; Roberto Williams García para el caso tepehua de Pisaflores (Ixh., Ver.), cuando afirmaba que “[n]o celebran el *cabo de año* a los que perecieron en trágicas circunstancias. Les ofrendan en los días de Carnaval durante cuatro años consecutivos” (2004 [1963]: 227). En el mismo sentido lo registrado por Hernández Sierra en Pisaflores, años después de la etnografía de Williams: durante cuatro años traen la cruz del cementerio y la velan toda una noche y realizan “costumbrita” (Hernández Sierra 1986: 66).

Incluso es probable que, generalizado en la ritualidad, hubiera una preeminencia del número cuatro, como sugiere el ritual de nacimiento registrado por Williams en la misma comunidad, donde aunque las prácticas profilácticas comenzaban con el nacimiento, al cuarto día comenzaba una serie de atenciones culinarias hacia las divinidades:

Las “abuelitas”, o sean las vecinas acomedidas, cuecen nixtamal al cuarto día; al siguiente lo muelen y preparan tamales de frijol, [...] para que en la madrugada del sexto día los coloque la partera en la cama

(Williams García 2004 [1963]: 144)

En el mismo sentido cabe anotar que cuatro eran los días que se dejaban pasar entre el alumbramiento y el baño de temascal que tomaban el recién nacido y su madre (Williams García 1972: 47), evidenciando cierta equivalencia entre el ritual acuático del nacimiento y el ritual acuático de la despedida; cuatro también el número de veces que los “diablos” de Carnaval debían “jugar” una vez que comenzaban y cuatro la cantidad de Carnavales durante los cuales los grupos domésticos ofrendaban a los suyos muertos trágicamente (Williams García 2004 [1963]: 250). Chamoux no duda en afirmar esta preeminencia cuaternaria para los rituales nahuas de la Huasteca poblana:

En Naupan, la novena de un niño se hace, sea a los cuatro días, sea a los nueve días, o bien en los dos momentos según los recursos de la familia (trabajo de campo, Naupan 1970). En Cuacuila, la novena de un difunto adulto se efectúa a los cuatro días según la costumbre considerada como nahua, o a los nueve días según la costumbre de la “gente de razón” o mestizos. [...] Podríamos continuar la enumeración de prescripciones y tabúes que recurren a los números cuatro y veinte, pero sería fastidioso. No hay duda sobre su origen precolombino ni tampoco sobre su presencia en los métodos mesoamericanos de cómputo temporal.

(Chamoux, en prensa)

De toda la información recopilada, podría derivarse que el carácter ‘cuaternario’ fuera mesoamericano, al tiempo que su pleno sentido sólo podía concretarse en el sistema numerológico de una lengua y cultura específicas: en torno al veinte para el caso nahua de la Huasteca poblana (Chamoux, [en prensa]); nueve-trece para el nahua del Totonacapan poblano (Signorini, Lupo 1989 [1989]) y una numerología ritual que actualmente es objeto de investigación por parte del equipo Huasteca sur, pero que, en el estado actual de la investigación, sugerirían la preeminencia, en la práctica ritual, de los números ocho para los otomíes orientales (Galinier 1987 [1974]: 462, 476; 1990 [1985]: 167-169), 12 y 13 para los totonacos (Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal 2005).

4.4 Muerte y agua

Tertuliano Máximo Afonso apartó su copa a un lado y puso las palmas de las manos sobre la mesa, con los dedos abiertos en estrella, Comparemos, dijo. Antonio Claro tomó otro sorbo de whisky y colocó las suyas en simetría con las de él, presionándolas contra la mesa para que no se notara que temblaban. Tertuliano Máximo Afonso daba la impresión de estar haciendo lo mismo.

Las manos eran iguales en todo, cada vena, cada arruga, cada pelo, las uñas una por una, todo se repetía como si hubiese salido de un molde. La única diferencia era la alianza de oro que Antonio Claro usaba en el dedo anular izquierdo.

José Saramago, *El hombre duplicado*
(Saramago 2003 [2002]: 274)

Comparando el ritual funerario tepehua suroriental con los casos totonaco noroccidental y otomí oriental, el primero destaca, sobre todo, una serie de relaciones con el agua y los seres vinculados a ésta, relaciones más acusadas que las registradas entre los otros dos grupos etnolingüísticos. La comida de pescado y la visita al río por parte de los deudos, así como el nombre del novenario, ‘bañada de cruz’, confirman esta asociación, sin por ello olvidar que hay también en los rituales funerarios totonacos y otomíes visitas a cuerpos de agua con el objeto de realizar limpias.

Como en el caso tepehua, los rituales funerarios totonaco noroccidental y otomí oriental suponen el aprovisionamiento del muerto con jícaras con agua. Además de la carga de agua, entre los totonacos noroccidentales:

Antes de colocar el cadáver en el ataúd se le guarda bajo la axila izquierda un pedazo de carrizo lleno de agua, y en ésta un camarón de agua dulce (*maqashupi*): es la dueña de los arroyos. Así nunca le faltará agua al difunto durante su viaje al más allá.

(Ichon 1990 [1969]: 180)

Como el propio Ichon notó, los tepehuas de las comunidades totonacas noroccidentales tienen esta misma costumbre (*idem.*); lo mismo sabemos de los tepehuas septentrionales (Hernández Montes 2002: 86). En los tres grupos amerindios, sobre todo en los dos que comparten la comunidad de Mecapalapa, hay una marcada conexión entre el ritual funerario y los elementos acuáticos presentes, pero en definitiva son más significativos en el caso tepehua suroriental. Entre totonacos noroccidentales y otomíes orientales hay también excursiones a los cuerpos de agua (con objeto de realizar limpias), pero éstas no están subrayadas por el consumo ritual de pescado por parte del muerto y/o los deudos, ni por la ‘bañada de cruz’. Entre los tepehuas de Pisaflores, entre quienes no hay registro con respecto a la ceremonia del tercer o cuarto día después del fallecimiento, el ritual funerario, en este caso en la fase del cortejo fúnebre que se dirige al cementerio, tiene elementos que también vinculan a esos tepehuas con el agua de una manera que no ha sido registrada en otros lugares de la región (mestiza-)nahua-otomí-tepehua-tononaca:

Al cortejo fúnebre, no importa la edad [del difunto], lo acompañan músicos que van reproduciendo en sus instrumentos sonos regionales. Las mujeres, precedidas por una que lleva un cántaro, van por delante con velas encendidas

(Williams García 1963: 222)

Los mismos tepehuas, durante el velorio, y más tarde en la inhumación, al difunto...

[e]n el pecho le tercián una bolsa de tesor o de manta, en cuyo interior va un trocito de carrizo; dentro de éste, un camarón llamado acocil [[Nota a pie de página:] *Maqshil* en tepehua. Nombre científico *Procambarus hoffmanni* (Villalobos).] y un pedazo de caliche, tepetate recogido en el manantial [p. 48] y símbolo, junto con el crustáceo, de fluencia permanente. Alusión a la Muchacha del agua. [...]

Desciende la caja y encima ponen una tinaja [[Nota a pie de página:] Ak'sháu.] llena de agua, tapada con jícara, si el muerto fue mujer; si fue hombre, un oyul. [Nota a pie de página:] Oyúle.]

(Williams García 1972: 48-49)

Los datos que vinculan los rituales funerarios tepehuas surorientales al agua son explícitos y habrá de recordarse además, para el caso de Mecapalapa, la propia descripción hecha por nuestros informantes, quienes subrayaron estos elementos acuáticos, de manera que parece lícito reconocer la importancia de éstos en el ritual tepehua suroriental más allá de la propia interpretación del antropólogo e incluso a pesar de cualquier posible falla de registro o interpretación en las etnografías consultadas. Williams intuía ya una relación más acusada con el agua en la representación del mundo de este grupo etnolingüístico:

El agua tiene su dueño, *xalapának xkán*, cuyos cuidadores son llamados sireno y sirena. Son “su padre y su madre del agua” y cubren todas sus manifestaciones acuáticas. La

importancia suprema concedida al agua *xkán* se encierra en la frase de una curandera: “nos está dando de mamar con su santa agua”, mientras que respecto a Dios expresó: “ese nomás alumbra”.

(Williams García 1972: 35)

Sigue el adivino Agustín dedicado a su profesión. [...] Su colección arqueológica, puesta en la plataforma inferior del altar, ha aumentado y destaca un ídolo de piedra que le obsequió un vecino. “Te voy a decir claro, es el papá de la tierra.” A mi pregunta de por qué identifica como tal a ese *antigua*, responde: “Oh, ¿qué no sabes? ¿Adónde nace las cosas que comemos, adónde nace, cómo crecen[?]; crecen cuando cae el agua, si no cae el agua cuándo vamos a comer, no crece ni jegüite, ni nada; se seca todo. El agua es el que le está manteniendo a todos”. La aclaración permite concluir que para él la escultura representa a la deidad del agua.

(Williams García [2004] 1963: 269)

Particularmente en el ámbito que nos ocupa, el de la muerte, el mismo autor registró que:

Las muertas en parto van con los truenos que las arrastran por las nubes y una vez llenas de agua las precipitan; son las nubes negras llevadas por el viento. La preocupación del pisafloreño está centrada en el agua

(Williams García 1972: 41)

Aunque es cierto que esta relación no es radicalmente distinta entre los grupos vecinos, parece ser sobresaliente entre los tepehuas surorientales. Así, los otomíes orientales encuentran que las mujeres muertas durante el parto “se reúnen con la divinidad del fuego celeste, a la que representan los rayos” (Hernández Montes 2002: 98), mientras que para los totonacos noroccidentales, “ascienden al cielo en forma de nubes blancas que el viento persigue antes que llueva” (Ichon 1990 [1969]: 211). En cambio, para los tepehuas de Pisaflores, como hemos visto, las muertas durante labor de parto son directamente las nubes negras cargadas de agua,¹⁰ no el rayo, anuncio de lluvia, ni las nubes blancas, precedentes de la precipitación que no es inminente.¹¹ Esas mismas nubes negras podrían estar presentes en los velorios de Pisaflores, ritual en que “del cadáver [...] extienden sus manos en las que la partera pone unas motas de algodón y aproxima la llama de una vela. Se restriegan las palmas para apagar el algodón...” (Williams García 1972: 49). La interpretación ofrecida por Williams, en base a las exégesis respecto a la materia de la que fue formado el ser humano es precisa: según el mito, el ser humano fue hecho de algodón, por lo que quemar el algodón es “recordar la materia deleznable de que está constituido, simbólicamente, el hombre” (Williams García 1972: 76).

Más allá de los rituales funerarios, otras prácticas relacionadas con los muertos, las de Todos Santos, subrayan el vínculo entre muerte y agua. Se trata de la danza de Los Viejos, realizada el primero de noviembre, cuyos danzantes...

portan sendos bastones de curvatura central en forma de zig zag. Son acompañados por un cantante y un músico especial que lleva un caparazón de tortuga el cual golpea con un palo. [...] En sus bailes [...] hablan a la concurrencia comentando que llegan precedentes del mar provistos de camarones. Al amanecer regresan a descansar a la agencia municipal de donde salen después, directamente al arroyo, para concluir su tarea.

A la vera del arroyo paran los bastones, entrecruzándolos fácilmente por la curvatura en zig zag que [p. 52] tiene. En el cruce colocan unos palitos a manera de cama sobre los cuales van poniendo la indumentaria usada, el caparazón y el palillo. Después de rezar y regar refino impulsan los bordones de manera que todo cae al arroyo; en esa forma quedan despedidos los difuntos simbolizados en los palitos verdes que caen a las aguas.

(Williams García 1972: 52-53)

Al terminar su recorrido por la comunidad [los Viejos de Todos Santos], después de haber actuado durante toda la noche, se dirigen el día dos [de noviembre], a mediodía, al principal aprovisionamiento de agua para: “hacer limpia en el arroyo; a dejar a los muertos”. [p. 230]

Ahí se congregan los vecinos, y los Viejos se despojan de sus disfraces. Los dos bastones parados se traban por la parte central, como nudo idéntico al símbolo del movimiento *nahui-ollin*. Parsimoniosos colocan en la trabazón unos palitos que sirven

de cama, sobre ella ponen la ropa, las jícaras, el caparazón y su palillo. Rocían refino y rezan. Impulsan los palos de tal modo que todo cae hacia adelante, al arroyo de aguas corrientes, ahí van los muertos, o sean los palitos; el símbolo de vida-muerte o sean las jícaras; y también el espíritu dual de la deidad, o sean las ropas; y el elemento marino, simbolizado por el caparazón. En fin, los muertos llegados del oriente regresan al punto de su destino, al punto donde nace el sol.

(Williams García 2004 [1963]: 230-231)

Esta representación de muertos que vienen del mar y son regresados al agua que habrá de encontrarse con el mar río abajo, encuentra algunos puntos de comparación entre los vecinos totonacos, quienes también realizan una danza en Todos Santos con referencias al mar, de lo que pudimos ser testigos en Ceiba Chica (Pant., Pue.), acompañando a Leopoldo Trejo Barrientos en su investigación (nov/2005).

Nuestro argumento no es, pues, que los elementos acuáticos estén exclusivamente presentes en la ritualidad tepehua suroriental, en contraste con la de sus vecinos, sino que estos elementos son más acusados en ese caso tepehua y, como hemos visto, son referidos por los propios actores como marca de filiación etnolingüística. Más respecto a la pronunciada relación con el agua: de acuerdo a una informante mestiza de Mecapalapa, las “hormigas tepehuas” predicen la lluvia, pues cuando salen por el camino, al otro día seguro llueve. Un amigo otomí de Ixtoloyá (Pant., Pue.) nos dijo que las hormigas llamadas “tepehuas” = *goró*, predicen en general el tiempo: cuando “andan en montón” puras negras, lloverá; cuando puras “güeras”, se pronostican días soleados (11/dic/2002). La información otomí vincula a estas hormigas con el pronóstico del tiempo, cuyo conocimiento fragmentario de nuestra informante mestiza no hace sino subrayar el vínculo entre los tepehuas surorientales y el agua.

Veamos ahora un mito compilado por Williams que puede prestar elementos para comprender el contenido del ritual tepehua a los tres o cuatro días del deceso:

LA MUCHACHA A LA QUE SE LE APARECIÓ LA SIRENA

Una mañana fresca, antes de salir el Sol, una muchacha fue a traer agua al pozo, pero el manantial estaba algo profundo [p. 82] y la muchacha se tuvo que arrodillar para sacar el agua, y en ese momento vio en medio del manantial un chorro de agua de donde surgió una acamaya grandota y brillante, de color verde azul, y la muchacha dijo asustada: “Ay Dios, tal vez se va a acabar el mundo, nunca he visto una acamaya tan grandota.” Al decir esas palabras divisó hacia arriba y al bajar la vista la acamaya estaba convertida en un pez con escamas de oro, y en ese momento cayó la neblina. Al mirar el pez, ella se paró tratando de huir, pero lo que hizo fue quedarse parada alejada de ese manantial, y como estaba asustada y rodeada por todas partes de la neblina, empezó a hablar solita, a rezar, porque era madrina del *lakachínchin* (oratorio o capilla autóctona comunitaria), y sabía hacerlo. Como estaba oscuro de tanta neblina, al poco rato empezó a aclarar y en el pocito, donde aún quedaba bastante neblina sobre la superficie del agua, en medio estaba parada una muchacha hermosa con sus cabellos largos y dijo con voz de tristeza: “No te asustes, soy la Reina del agua y te quiero decir que le digas a las personas que faltan pocos días para que vengan a jugar mis hijos, yo tengo hambre y mis vestidos todos están rotos, la gente dirá que no vivo, pero después verán.” Al terminar de hablar desapareció y se quitó la neblina.

La muchacha llegó a su casa y dio toda la razón de lo que había visto, y a los siete días se murió. Según dicen que la muchacha era madrina de *lakachínchin* y no tenía ningún pecado, y creía en todo. Cuando murió la muchacha, la gente creyó que era cierto lo que había dicho y empezaron a hacer *costumbre* en *lakachínchin*. Entonces por eso no sucedió nada, no se acabó el mundo, y solamente pasó un huracán muy fuerte.

(Williams García 1972: 82-83)

El mito presenta un orden de eventos en el que, tras la visita al pozo y el encuentro con el dueño/dueña del agua¹² = *xalapának xkán* (*xalapának* = dueño (*lapának* = hombre; *xa* = numeral para menos de tres personas, prefijo para dualidad (Williams García 1972: 43); *xkán* = agua), una muchacha con conocimientos rituales muere, motivando con su deceso la realización del “costumbre” que permite la regeneración del mundo. El ritual funerario tepehua sur oriental invierte ese orden, obligando la visita al cuerpo de agua después del fallecimiento.

La anterior referencia, en el mismo sentido en que antes hemos llamado la atención sobre los límites de nuestro argumento, no implica que estemos definiendo a la Sirena como una entidad tepehua. Es bien conocida entre ‘huastecólogos’ la presencia de esta divinidad en la cosmovisión de los varios grupos indígenas de la región.

4.5 Ritual y pertenencia

Como en el mito, el ritual permite el mantenimiento del orden cósmico, evitando la ira del numen del agua, actualizando el conocimiento y tratamiento del mundo de acuerdo a una particular cosmovisión. Al respecto, y nuevamente en relación con el carácter de emblema identitario, Bartolomé corrobora la importancia de las prácticas religiosas para asegurar el adecuado entendimiento del mundo, en este caso, del ‘mundo tepehua suroriental’, es decir, del mundo tal como es entendido por los herederos de esta cultura:

Si bien la filiación étnica no requiere la necesaria existencia o mantenimiento de referentes culturales específicos, algunos de ellos –tales como la religión– pueden ser fundamentales en la configuración histórica y manifestación actual de la pertenencia étnica. [...]

Ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos; la trayectoria de una comunidad social es también aventura simbólica en la que se va insertando la biografía de sus miembros. El eficiente manejo de los símbolos culturales compartidos es lo que hace que un individuo sea plenamente reconocido como miembro de un específico grupo humano. Y no sólo la relación con la sociedad se establece en razón de la participación simbólica, sino que el mismo código también sirve para comprender el mundo siguiendo una especial lógica configurada de acuerdo con las definiciones culturales del mismo.

(Bartolomé 1997: 99)

En la mayoría de los casos, es el propio grupo el que espera que sus miembros se comporten según lo esperado; en este caso, por entender el mundo ‘a la manera tepehua suroriental’, se espera un comportamiento *ad hoc*: los tepehuas surorientales esperan que sus muertos vayan a la que fue su vivienda para participar de la comida-ofrenda que le ofrecen sus parientes vivos y esperan que los vivos vayan al río para ofrendar a la dueña del agua, confiando en la visita de su difunto, para regresar a su vivienda y consumir la comida antes ofrendada al y consumida por el muerto. Bartolomé afirma que el conjunto de relaciones parentales “representa una estructura que ofrece un orden específico para los desempeños sociales”, que suele aparecer “avalado en el nivel simbólico por los relatos míticos, en los que se reflejan y se norman las conductas”, fundando “a la persona como ser social, al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forma parte” (Bartolomé 1997: 154). Lo enunciado por Bartolomé para el grupo parental aplica también para el grupo etnolingüístico.

En nuestro caso etnográfico, como en otros casos de contacto interétnico, tanto el propio grupo como los ‘otros’ esperan que los tepehuas surorientales se comporten de esa forma.

[E]l momento histórico de la cosmovisión y la liturgia de un pueblo [pueden] desempeñar un papel crucial en los fundamentos contemporáneos de su identidad étnica. Sin embargo esto ocurre sólo cuando la religión es asumida como un referente exponencial en la configuración de una específica colectividad social. Así, en algunas culturas la relación entre identidad y religión es insoluble, en la medida en que la segunda sustenta a la primera. Pero para que la religión cumpla con este papel identitario por lo general debe estar confrontada con la religión de un grupo alterno que opera como referente antagónico.

(Bartolomé 1997: 101)

Con la excepción del ritual realizado tres o cuatro días después del fallecimiento, el resto del ritual funerario es idéntico entre totonacos y tepehuas de Mecapalapa; muy parecido también al del resto de los tepehuas, al ritual totonaco noroccidental y al ritual otomí oriental. A pesar de que nuestra informante totonaca reconoce al tepehua por el contraste entre la práctica ritual propia y la ajena, ambos rituales son tan semejantes que

se articulan como transformaciones de un solo sistema ritual regional. *Mutatis mutandi*, nuevamente Bartolomé escribió que...

la posesión de símbolos religiosos propios de cada región o localidad suponía una marca de diferenciación específica entre miembros de un mismo grupo etnolingüístico. Al igual que en el presente, la unidad requería la diversidad; el concepto de religión compartida parece basarse más en una articulación de las diferencias que en la homogeneización ideológica. [[Nota a pie de página número 9:] [...] multitud de culturas locales, en las cuales los símbolos compartidos se reestructuraron y, con el tiempo, se resignificaron. Se configuraron así sistemas religiosos diversificados, pero en los cuales es posible identificar principios comunes.] [...p. 106...L]as especiales adaptaciones litúrgicas y rituales generadas en cada localidad son asumidas ahora como marcadores de diferencia. En el presente sería casi imposible encontrar dos pueblos, aun dentro de un mismo grupo étnico, en los cuales las concepciones y prácticas religiosas sean idénticas. Las diferencias son conocidas y comentadas ya que sirven para demostrar, a partir de la distinción, la similitud de las conductas. Así, las peculiares configuraciones religiosas de cada comunidad proporcionan referentes identitarios similares pero nunca idénticos. El discurso sobre las diferencias contribuye a definir la identidad compartida.

(Bartolomé 1997: 106-107)

En concordancia con el argumento de Bartolomé sobre el que la diferencia proporciona “referentes identitarios similares pero nunca idénticos”, definiendo una “identidad compartida”, las diferencias entre los rituales funerarios tepehuas y totonacos (tepehuas surorientales y totonacos noroccidentales, en lo general; específicamente tepehuas y totonacos de Mecapalapa), definidos por los propios actores como emblemas de identidad etnolingüística, forman parte de un ritual funerario que, en su conjunto, es muy similar entre tepehuas y totonacos, definiendo una identidad etnolingüística totonaco-tepehua compartida frente al mundo mestizo o, para ser precisos, definiendo grados de alteridad: de lo más cercanos, el tepehua para el totonaco y viceversa, a las ‘coordenadas de alteridad externa’ (*supra*. 3).

Bartolomé también llama la atención sobre la capacidad de la religión, y en particular de los ritos de paso, para constituirse en referentes identitarios, en tanto refuerzan sistemas cognoscitivos frente a “situaciones críticas que los ponen en riesgo” (Bartolomé 1997: 110); el ritual funerario descrito en estas páginas forma parte de un rito de paso. La muerte de un miembro del grupo doméstico supone la posibilidad de, de no llevarse correctamente a cabo el ritual, contagiar la muerte a los vivos y, en términos cósmicos, como vimos en el mito recopilado por Williams, poner en riesgo la continuidad del mundo. El ‘ritual de los tres o cuatro días’ anula la posibilidad del desorden imposibilitando la llegada de la enfermedad y la destrucción del mundo, pero también consolidando una comunidad, no sólo por contraste frente a los ojos de los ‘otros’, sino confirmando vínculos entre los miembros del ‘nosotros’.

Creo importante subrayar que un aspecto central de los rituales *conmemorativos*, *propiciatorios*, de *pasaje*, *protectivos*, *públicos* o *privados* hace referencia a la afectividad, a la emoción conjunta que experimenta la comunidad congregacional y que crea lazos duraderos entre sus integrantes. Las características e intensidad de la afectividad dependerán del tipo de ceremonia. [...] La comunidad ritual es entonces una comunidad afectiva compuesta por aquellos con los cuales nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva; estamos reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual, al unírnos con unos, simultáneamente nos separa de otros, y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia.

(Bartolomé 1997: 111)

El sector tepehua de la comunidad de Mecapalapa, confirmados sus vínculos internos y sus límites externos a través del ritual a los tres o cuatro días después de la muerte, se constituye frente al sector totonaco como una alteridad particularmente cercana. Resulta interesante comprobar que, aunque en otros términos, una mestiza del lugar definía a los indígenas, también en base a los rituales funerarios, en un abierto sentido

peyorativo: “los indígenas tienen culto a la muerte, porque el noventa por ciento deja que se muera su familiar: “ya tenemos cuatro puercos ahí, estamos esperando que se muera”.”

Los tepehuas comparten con los totonacos la comunidad; sus tierras; los recursos que ésta provee, así sean recursos limitados, como los del ámbito de la política casi enteramente monopolizados por los mestizos; incluso los hijos, pues la minoría tepehua realiza la mayor parte de sus matrimonios con miembros del grupo totonaco. Parientes lingüísticos, los tepehuas son vecinos, parentela, aliados, compañeros de los totonacos. Los dueños del agua, que no de Mecapalapa = *Muniškán* (“mecapal-agua”), vecinos, parientes, aliados y compañeros de los totonacos que, como incluso dicen los mestizos, son “los verdaderos dueños de Mecapalapa”.

Aunque los cargos políticos locales son ocupados casi exclusivamente por los mestizos, resulta relevante que uno de los principales íconos del poder político, el escudo de la comunidad, incluya la leyenda “MUNIXKAN”, nombre con que los pobladores “originales” del lugar, los totonacos, llaman a su comunidad. Un informante totonaco nos dijo, en referencia a uno de los dos barrios en que se concentra la población indígena de la comunidad, que “en La Loma está el pueblo, no en el Centro, que está pavimentado” (dic/2002). Aún cuando el edificio sede del poder político local, la iglesia católica, la plaza y (por metonimia) el mercado, están en el centro de Mecapalapa, barrio eminentemente mestizo, la reivindicación totonaca niega que el mestizo sea el dueño del pueblo, por más que detente el poder político y económico [...].

4.6 La Laguna

Buscando reconstruir los movimientos poblacionales pretéritos y los sentidos de las influencias culturales, Williams García concluía su “Identificación de lo tepehua”-tononaca respecto de lo otomí, de la siguiente manera:

Tanto en otomíes de El Zapote como entre tepehuas de Pisaflores resalta el culto al agua, la peregrinación a La Laguna y la existencia de adivinos que recortan *muñecos*. Esta similitud obedece a la preponderancia que conceden a la deidad del agua. Los otomíes hablan de la sirena como hija de una diosa acuática, y acostumbran colocar manteles de papel recortado en los arroyos donde exhiben al agua y al Sol. [...] Pisaflores y El Zapote mantienen el concepto dualista del bien y del mal, y el culto a la tierra y al cielo. Dentro de la homogeneidad religiosa sobresale una distinción concretizada en la atención brindada al demonio. En un mito de El Zapote, el diablo se identifica con la luna; si se toma en cuenta la asociación del satélite con Tezcatlipoca, es notable la persistencia de su culto encubierto bajo la denominación de *diablo*, expresado plenamente en Carnaval. Este trato determina que algunos curanderos lo invoquen y por eso los otomíes reciben bien ganada fama de brujos o hechiceros. El Tezcatlipoca aún presente entre otomíes comprueba la afirmación de ser el otomí un invasor que llegó desde el rumbo de Tula, con el concepto vivo de la deidad en cuestión y lo implantó, quedando libres los tepehuas más aislados de su influencia, como los de Pisaflores [a diferencia de los tepehuas de Chintipán (mpio. Tlachichilco, edo. Ver.), más otomizados], quienes han seguido [p. 301] conservando un sistema religioso donde se conjura al demonio pero no se le atiende; es un pueblo más iluminado por el sol, sin mantener la devoción por la luna y el astro-rey que conservan los otomíes. [...]

De esos temas, los *viejos* de Todos Santos muestran un *substratum* común a huastecos y tepehuas, en contraste con otomíes y nahuas de la región. Queda sin solución saber cuál grupo, huasteco o tepehua, fue el autor de esa costumbre, escatológica, funeral. Provisionalmente se atribuye al huasteco, debido a su peculiar distribución desde el norte hasta las playas de Tecolutla, con ausencia en la región occidental de los totonacos, situación que nos lleva a considerar que el totonaco-tepehua avanzó hacia el norte del territorio originalmente huasteco, y en el área tepehua este grupo llegó a caracterizarse por sus formas culturales, formándose una provincia septentrional de la familia totonaca. Pero con todo eso, aún queda como problema aislar aquello que pudiera ser exclusivamente tepehua, y como tal consideramos el *costumbre*, la devoción al Dios Agua.

(Williams García 2004 [1963]: 301-302)

Los tepehuas sur orientales, ‘dueños del agua’. A pesar de los datos de que dábamos cuenta en un apartado anterior (*supra.* 3.1) para relativizar, o en todo caso evidenciar los límites espaciales de la propuesta de Valle respecto a lo que ella calificaba como “división interétnica del trabajo ritual” (Valle 2003a: 281), la información analizada en este capítulo parece nuevamente dirigir la atención tepehua, al menos la tepehua suroriental, al agua, pero ya no en esta división social del trabajo, sino, también inserta en un campo polietnolingüístico de estudio etnológico, en una definición de la mismidad tepehua. Este matiz a la hipótesis de Valle corrobora el argumento presentado por ella sobre la saliencia del santuario de La Laguna en el la “cartografía *emic*” (Julieta Valle Esquivel, comunicación personal 2001) tepehua suroriental, lo mismo que para la otomí oriental. Respecto a La Laguna, Galinier da cuenta de que ha sido santuario para tepehuas meridionales, otomíes orientales, nahuas de la Huasteca sur veracruzana y totonacos (Mendoza Moctezuma 1703, Starr 1908: 83, Gessain 1938: 355-356, citados en Galinier 1990 [1985]: 329-330). Galinier sitúa La Laguna...

en el municipio de Tenango de Doria, en las proximidades de San Francisco La Laguna, es decir en el corazón de la región otomí del sur de la Huasteca. Este lugar de culto atrae peregrinaciones desde el Altiplano hasta las tierras cálidas de la llanura veracruzana. [...p. 329...]

La denominación de “laguna” no define sino de manera imperfecta la configuración topográfica del sitio. Sin embargo, todos los relatos mitológicos aluden a un lago o estanque. En la actualidad, un meandro del río San Francisco delimita el espacio ceremonial, mientras que el altar domina el antiguo brazo, hoy desecado, del lecho de ese río. Pero, durante las últimas décadas, el curso del río ha sufrido múltiples desplazamientos y a finales de la época de lluvias las inundadas riberas toman el aspecto de un estanque. Según diversos testimonios (incluidos los de los habitantes de San José del Valle [Ten., Hgo.], que pueden considerarse los más confiables), a fines del siglo pasado se habría formado en este lugar un espejo de agua con abundantes peces y sobre cuya superficie se deslizaban numerosos patos. El estanque habría surgido gracias a la “Sirena”, hermosísima criatura ataviada con amplios ropajes, a quien podía verse a veces a orillas del agua. [...]

Toda una serie de relatos circulan acerca de la diosa del agua. Un día, la “Sirena” habría devorado a unas cincuenta personas, con excepción de una mujer y de su hijo, por quienes habría tenido piedad; pero luego la “Sirena” desapareció y el lago también. Un informante de San Francisco La Laguna me contó cómo, en 1920, cuando el agua había vuelto, en una noche de tormenta se oyó un sordo estruendo: el agua había desaparecido de nuevo. En 1950 un derrumbe obstruyó la “laguna”, se formó un lago y el culto a la “Sirena” cobró nuevo auge. Tiempo después, el agua volvió a retirarse. [...p. 330...]

En las comunidades otomíes donde permanecí durante mayor tiempo, el ritual de La Laguna había desaparecido desde hacía varias décadas, sin que esto excluya la posibilidad de su resurgimiento, como ocurrió en el caso de *mayonikha*. Mis comentarios se apoyan pues únicamente en los testimonios orales de mis informantes, que a veces son contradictorios cuando intentan determinar las circunstancias y la ubicación del ritual en el calendario ceremonial.

(Galinier 1990 [1985]: 329-331)

Sin haber realizado una encuesta amplia al respecto, agreguemos que, en el municipio de San Bartolo Tutotepec (Hgo.), nuestros informantes nos han dicho no reconocer lugar alguno de nombre La Laguna. En las comunidades tepehuas orientales de San Pedro Tziltzacuapan y El Tepetate (Ixm., Ver.) se reconoce un santuario con ese nombre, donde viven las “semillas” que son festejadas en el “costumbre” de los elotes a mediados de septiembre, santuario ubicado entre San Francisco (la comunidad totonaca noroccidental más al norte) y Santa María Apipilhuasco (comunidad otomí oriental), en el mismo municipio. La peregrinación podría estar ubicada en la temporada del año en que se pide que cesen las lluvias, encajando en el modelo propuesto por Galinier quien, como se verá más adelante, vincula paradigmáticamente a La Laguna con el fin de la temporada de lluvias (Galinier 1990 [1985]: 333).

Un cuerpo de agua se formó en una grieta muy cerca de donde se asentó la comunidad de totonaca de El Mixún (Pant., Pue.) y data de cuando, en la temporada de

lluvia de 1999, los deslaves sepultaron parte de la comunidad.¹³ Este cuerpo de agua era llamado “Lagunita” por una chamán otomí de La Pitaya (Cruz Blanca, Ixh., Ver.). El ritual a la Sirena que habita esta Lagunita se llevó a cabo del 30 de julio al 2 de agosto de 2005; un segundo ritual en otro cuerpo de agua, también dirigido a la Sirena, se llevó a cabo en el cerro El Calvario de Pantepec (Pant., Pue.) hacia fines de septiembre.¹⁴ En este caso, también, el culto a La Laguna sería de cierre de temporada de lluvias y, explícitamente, pidiendo que no provocara más inundaciones, hundimientos y deslaves.

En Texcatepec registramos la plática que sostuvimos con una muchacha mestiza hablante de otomí (parcialmente transcrita en Valle, coord. *et al.* 2005: 111), que refiere una laguna más, esta vez sobre el Cerro Chato = *Mëndohø*,¹⁵ o santuario del Señor de los Milagros (La Pesma, Zac., Ver.). Aunque se refiere al sitio sagrado que más adelante contrastaremos con La Laguna, aquí nos interesa por evidenciar la presencia de una nueva laguna:

Efigenia Méndez: Dicen que por acá en el cerro, por el cerro éste el... el cerro, el Cerro Chato, arriba, o sea es un cerro ¿no? y arriba...

Carlos Heiras: ¿El Cerro Chato es ahí donde está La Pesma? No.

Efigenia: La Pesma pero hacia arriba.

Carlos: ¿Sí es por ahí?

Efigenia: Ajá. ¿Ya ha ido?

Carlos: No.

Efigenia: Ah. Este, unos señores me contaron ¿no?, que arriba hay una laguna y que en esa laguna dicen que hay joyas, muchas joyas, perlas, o sea haga de cuenta que, que cosas que tenían los faraones. Esas joyas dicen que probablemente sean de un faraón, de un faraón que hace hace mucho mucho tiempo han de haber quedado aquí dice. Y este y dicen que arriba nadie puede subir que porque aparece una víbora y esa víbora se devora a los hombres o, o sea nadie ha podido subir hasta allá arriba y porque dicen que allá arriba está esa laguna y de la laguna ai vive esa víbora y esa víbora cada vez de que, cada vez de que este, de que alguien quiere subir esa víbora sale y nadie ha llegado. Dicen que hace tiempo subió un alemán, un alemán arriba, pero dicen que ese alemán murió y nadie lo volvió a ver, nadie. A la mejor se murió, quién sabe lo comió la víbora, quién sabe [risa] quién sabe ¿verdad? Y dicen que así, que este [risa], dicen que sí, que esa persona le pasó y que nunca supieron de él, pero dicen que esa cueva, dicen que arriba, esa esa este arriba en esa laguna, dicen que está bien bonito. ¿Y si va un día a ver?

Carlos: ¿Y si me come la víbora?

Efigenia: [Risa] ¿Y si le jalamos y na[da] más vemos?

(Texcatepec, Tex., Ver. 5/nov/2001)

Un dato más sobre estas lagunas lo ofreció Arturo Gómez, quien expuso que los documentos que él ha consultado dan cuenta “de una laguna que está entre Puebla y Veracruz, hacia el lado de los tepahuas (Pisaflores)” (Ixh., Ver.) (Gómez Martínez 2006, citado en Heiras 2006a). En la comunidad otomí de San Lorenzo Achiotepéc (Hue., Hgo.) se nos dijo en el año 2000 que La Laguna, en el municipio de Tenango de Doria (Hgo.), es objeto de peregrinaciones.

En La Florida (Tex., Ver.) nos contaron que en Plano de Encinal, “abajo de Chila”, una vez llovió tanto que se “se llenó agua ahí”; fue el dueño de la milpa y vio como una lagunota en la que había una mujer, sentada en el agua, que se echaba agua en la cabeza con un tomatillo (“como coco”). En aquel entonces, antes de que la comunidad de Texcatepec existiera, el dueño de la milpa fue a Chila (comunidad que es más antigua que Texcatepec, según esta exégesis) a avisar a la gente sobre lo acontecido. Cuando todos llegaron al cuerpo de agua, la mujer ya no estaba. Sin embargo, agarraron dos grandes pescados rojos y los comieron. Al otro día ya no había agua y “ya jamás” (21/ago/2003).

El mismo informante nos dijo que arriba del cementerio de Pie de la Cuesta (Tex., Ver.) había una joya con agua: “La Laguna Vieja”, cuya agua no se secaba. Había una jícara en el agua y la quisieron agarrar con una vara, lo que provocó que saliera una mujer mitad pescado, de pelo rubio largo hasta la cintura, y les dijo que no

se la llevaran, al tiempo que la agarraba. Había aire con trueno. Nuestro amigo nos decía: “El difunto mi tío Luis” traía puercos de Santa Inés Ayotuxtla (Tex., Ver.); cuando hubo aire con trueno, arrió los puercos y se quedó la mujer “pero chula mujer”. Don Aniceto continuó:

El difunto mi tío no le pudo hablar, quedó mudo. Hasta que llegó a Texca no hablaba. Fueron a decir el padre en Huaya. Entonces fue el padre y no la encontró, hicieron misa porque siempre espantaba. Fue a bendecir el pozo ese, la laguna y que se seca el agua hasta la fecha. Es como una paila, ya no se llena agua, ya nunca, desde entonces.

(La Florida, Tex., Ver. 21/ago/2003)

La Laguna de Santa Úrsula (Hue., Hgo.) (Estanislao Barrera Caraza, comunicación personal 1999) podría ser otro de estos ubicuos santuarios acuáticos. En su mapa 6.1, Sandstrom muestra que, según su información, tanto el cerro La Laguna, ubicado en San Francisco la Laguna, como el cerro San Jerónimo, se encuentran en el “área otomí” oriental (Sandstrom 1991: 243). Gessain incluye el lugar en sus pesquisas, al dar cuenta de la ceremonia para la lluvia:

[P]arece ser ante todo una ceremonia otomí en la cual participan tepehuas, sin embargo no se trata de la laguna de la que habla F. Starr [1900], ubicada cerca de San Pablo el Grande (distrito de Tenango), en donde los otomíes e incluso los huastecos acuden en peregrinación, sino de una laguna situada entre Santa Úrsula y Ocotol [El Ocotol, Ten., Hgo], al suroeste de Huehuetla. [[Nota a pie de página número 4:] Habiéndose desecado este depósito natural de agua, los brujos eligieron otra laguna en dirección de Huehuetla, cerca del camino de Mecapalapa.]

(Gessain 1938: 355, traducción del francés de Ángela Ochoa)

il semble que ce soit avant tout une cérémonie otomí à laquelle se joignent des Tepehua. Il ne s'agit pas de la *laguna* dont parle Fr. Starr située [...] près de San Pablo el Grande (district de Tenango) où les Otomí et même les Huastec se rendent en pèlerinage, mais d'une *laguna* située entre Santa Ursula et Ocotol au Sud-Ouest de Huehuetla [[Nota a pie de página número 4:] Cette pièce d'eau s'étant desséchée les *brujos* ont fait élection d'une autre *laguna* en aval de Huehuetla près du chemin de Mecapalapa.]

(Gessain 1938: 355)

En nuestra opinión, La Laguna podría ser un sitio sagrado que, como los cuerpos de agua que la sustentan, aparece y desaparece lluvia tras lluvia, año tras año, reconfigurando el paisaje, apareciendo aquí y allá (aunque por supuesto hay accidentes naturales proclives a permanecer inundados más tiempo que otros y, por tanto, en definirse como Lagunas descollantes). De esta manera, habría o podría haber una Laguna en un municipio y, simultáneamente, otra Laguna en otro... así como Lagunas de más larga permanencia que otras. No parece haber una asociación directa entre La Laguna y un solo grupo etnolingüístico, sino al menos dos: otomíes orientales de las subregiones altiplano, centro y este, tepehuas sur orientales; tal vez tres, si incluyéramos a los totonacos nor-occidentales, como sugeriría La Lagunita en las ruinas de la comunidad totonaca de El Mixún (Pant., Pue.) y como sugiere Galinier respecto a los totonacos pretéritos (Mendoza Moctezuma 1703, citado en Galinier 1990 [1985]: 229).

La Laguna no es, pues, santuario exclusivo de los tepehuas surorientales (en cada comunidad se reconocen muchos santuarios, que van de los subregionales a los nacionales,¹⁶ La Laguna entre ellos), pero sí parece ser el preeminente para ellos. De manera análoga podríamos suponer el caso nahua de la Huasteca sur veracruzana, de lo que da cuenta Sandstrom:

Un chamán me explicó que el Postectitla es el gobernador de los cerros de alrededor, una montaña en la región llamada San Jerónimo es el secretario, y otra montaña llamada La Laguna, con un pequeño lago en su cima, es el tesorero.

(Sandstrom 1991: 242, traducción del inglés)

One shaman explained to me that Postectitla is the governor of the surrounding hills, a mountain in the region called San Jerónimo is the secretary, and another mountain called La Laguna, with a small lake at its peak, is the treasurer.

(Sandstrom 1991: 242)

Así como los nahuas, según muestra Sandstrom, tendrían por santuario principal al enclavado en su propio territorio, lo mismo harían los otros grupos indígenas desde sus propias perspectivas.

Para los otomíes orientales de las subregiones centro, altiplano y este, el santuario mayor es *Mayónija*, como muestra Galinier (1990 [1985]: 313-328), quien escribe que su peregrinación se realiza “entre abril y mayo” (*ibid.*: 315) y, en San Lorenzo Achioteppec (Hue., Hgo.), “al final de la temporada de secas” (*ibid.*: 332). El etnólogo francés sugiere que *tebēs'i* = La Laguna (“agua-plumas”), guarda una relación específica respecto a *Mayónija*:

La simetría “Iglesia Vieja” / La Laguna

<i>mayonikha</i>	<i>tebēs'i</i>
Centro ceremonial mayor	Centro ceremonial menor
Principio masculino (<i>hmũmbēti</i>)	Principio femenino (<i>hmũthe</i>)
Cerro	Río
Arriba	Abajo
Tierra / cielo	Agua
Petición de lluvia	Petición de que cese la lluvia

(Galinier 1990[1985]:333)

Este modelo aplicaría, pues, para las subregiones altiplano, centro y este. Para la subregión norte, Galinier reconoce la preeminencia del santuario del Cerro del Plumaje = *tøhø bēs'i* (“cerro-plumas”) (Galinier 1990 [1985]: 313, 334). Nosotros hemos registrado la preponderancia de peregrinaciones al Cerro Chato o santuario de La Pema (Zac., Ver.), el 3 de mayo o en días posteriores, entre tepehuas septentrionales (Baltazar Hernández Vargas, comunicación personal 2006) y otomíes orientales de la subregión norte. Aunque no hemos realizado trabajo de campo en las inmediaciones del Cerro del Plumaje o Cerro de Guadalupe (probablemente en el municipio de Zontecomatlán, Ver.), donde seguramente tiene una importancia mayor, en cambio, en los municipios de Texcatepec (parte alta), Tlachichilco, Zacualpan y Huayacocotla (en la misma subregión norte y en el mismo estado que Zontecomatlán) de nuestros días, el santuario preeminente es La Pema y, en cambio, el Cerro del Plumaje, hasta donde hemos registrado, sólo atrae peregrinaciones de la subsubregión noroeste de la subregión norte; específicamente, según se nos dijo en La Florida (Tex., Ver.), de las comunidades de Santa Inés Ayotuxtla (Tex., Ver.), Santa María la Victoria (Zonte., Ver.) y Cuayo (¿El Cuayo, Zonte., Ver.?). La única referencia extensa que hemos registrado sobre el Cerro del Plumaje, que registramos en Texcatepec y que parafraseamos en otro lugar (Valle, coord. *et al.* 2005: 111) con fines argumentales distintos (en ese texto, dirigimos el énfasis de la interpretación a los estereotipos del mestizo y el extranjero) es la que sigue:

- Carlos Heiras: Y aparte hay un cerro que se llama Cerro del Plumaje [...] ¿ése es otro?
 Informante X: Es otro acá.
 Informante 1: Por aquí enfrente también, se ve luego. Pero ora no se ve por [...] abajo de Zilacatipán [...] los que van Zonte [...] rumbo a Chicón.
 Maricela Hernández: ¿Y allá no van a hacer peregrinación, al Cerro del Plumaje?
 Informante X: No, allá no.
 Informante 1: No, allá casi no [...].
 Maricela: ¿Y los curanderos no van allá, al Cerro del Plumaje?
 Informante X: No.
 Maricela: Ya nadie va.
 Informante X: Nadie va [...].
 Maricela: Pero antes sí iban...
 Informante X: No.
 Informante 1: Se llama Cerro del Plumaje y tiene otro nombre también, este, el nombre de Cerro de Guadalupe.
 Informante X: Porque antes [...] El Tomate, había mucha [...] que lo vieron una paloma que sentó ahí y otro día pasó la señora y estaba un saquito así pero no se notaba bien su cara. Muchas gentes fue[ron] a abrir, este, [...] un pedacito de su gajo. [...]N]o le hicieron caso, los padres no hicieron caso [...]. Al otro día oyó que estaba chillando como bebé, cuando [...] trajo lo que estaba enredado la cuerda

de... que se fue, se fue hasta allá, Cerro del Plumaje, le dicen Cerro de Guadalupe. Allí fue...

Informante 1: Allí fue donde está la virgencita.

Informante X: [...] Se vio bien su cara cuando [...]

Maricela: ¿Está muy lejos?

Informante X: Sí, está lejos.

Informante 1: O sea, caminando se vino al Tomate, se presentó allí con una señora, pero no le hizo caso. No le hizo caso, como lo vio con que es una telita y, este, según la señora le [...] lo puso allí debajo del altar, abajo y, ya después [...], este, ya estaba llorando, o sea, [a] lo mejor [...] no le hicieron caso y, este, que ya al otro día lo vieron que no sé, el trapito que lo envolvieron estaba allí, ya la piedra ya no estaba y se fue a dar hasta allá por el Cerro del Plumaje, pero ahí se llama, este, Cerro de Guadalupe y la piedrita es una [...] por allá está.

Maricela: ¿Y no le hicieron capillita?

Informante X: Sí, sí [...].

Informante 1: Acá en El Tomate le hicieron capillita, pero ya más después.

Informante X: Pero eso sí [...] su fiesta.

Informante 1: El doce de diciembre, pero ya, cuando ya se fue, ya, o se[a] después pensaron y, este, cómo, cómo lo vamos a hacer, cómo lo vamos a hacer para que regrese, cómo va a regresar si es que se fue al otro lado y, este, allí lo [...] hasta allá está esa piedrita.

Maricela: ¿Y cuándo fue eso?

Informante 1: Tiene años, muchos años. Tendrá como unos cien...

Informante X: No, porque mi hermano estaba chavo. Tengo mi hermano que tiene como sesenta y cinco años. [...]

Informante 1: Me dijo mi, este...

Maricela: Como sesenta años.

Informante X: Como sesenta años, estaba chavo mi hermano.

Informante 1: Más o meno como sesenta año, o menos.

(Texcatepec, Tex., Ver. 1/nov/2001)

Según nuestros registros, el santuario de La Pasma en el Cerro Chato es el santuario mayor de la subregión norte y, también como *Mayónija* respecto a su zona de influencia, está asociado a la petición de lluvias (específicamente al día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y días siguientes). El único lugar acuático de que hemos obtenido información sobre santuarios tepehuas septentrionales en su propio territorio, fue registrado en entrevista a intelectual y político tepehua de Chintipán, de lo que hemos dado cuenta en otro lugar:

Los tepehuas afirman que en los ríos, pozos y manantiales habita la Sirena. En años muy secos, se le ofrenda a esta deidad acuática para que lleguen las lluvias. Además de tener un sitio privilegiado –La Laguna–, en Chintipán (municipio de Tlachichilco), se le pide que llueva a San Antonio y San Juan. Cuando no llueve, los chintipeños juntan sal en una bolsa para que alguno la deposite en el fondo de la poza de las Ajuntas, donde confluyen los ríos Tzicatlán y Binazco.

(Hernández, Heiras 2004:30)

¿Podría el modelo Iglesia Vieja/ La Laguna que ofrece Galinier para las subregiones centro, altiplano y este, sugerir un modelo análogo Cerro Chato/ Cerro del Plumaje para los otomíes y tepehuas de la subregión norte? ¿Serían el Cerro del Plumaje = *tøhø bæs'i* (“cerro-plumas”) (Galinier 1990 [1985]: 313, 334) y la poza de Las Ajuntas casos de La Laguna = *tebæs'i* (“agua-plumas”) (ibid: 333) que en las subregiones este y centro parece ubicua? Además de atributos pisciformes, la Sirena, que tiene su hogar en los cuerpos de agua, tiene también atributos de pato,¹⁷ entre los que podríamos contar las plumas = *bæs'i*, por lo que parece lícito entender al Cerro del Plumaje como un santuario acuático menor, una Laguna de la subregión norte. El dato de “la poza de las Ajuntas, donde confluyen los ríos Tzicatlán y Binazco” (Hernández, Heiras 2004: 30), es evidentemente acuático. Si el Cerro del Plumaje en la subregión norte y el Agua del Plumaje en las subregiones centro y este son lagunas, ¿podríamos hacer equivalentes *Mayónija* y La Pasma? Carecemos de elementos más explícitos, particularmente respecto a los tepehuas septentrionales, para ofrecer un modelo consistente del territorio

sagrado de la subregión norte. El modelo a restituir es uno de cuyos paradigmas no conocemos todos los semas y que resulta incongruente con los datos fragmentarios de que disponemos.

En las regiones centro, altiplano y este, Galinier sitúa el culto a La Laguna a fines de la temporada de lluvia, en octubre (Santa Ana Hueytlalpan, Tulan., Hgo.) (Galinier 1990 [1985]: 331), para pedir que ésta cese (*ibid.*: 333). Hasta donde sabemos, los tepehuas orientales reconocen el santuario de La Laguna cuya veneración podría estar situada a mediados de septiembre (“costumbre de elotes”), también al final de la temporada húmeda. Gessain registra que para los tepehuas meridionales la peregrinación a La Laguna se haría en abril o mayo, para pedir la lluvia (Gessain 1938: 355). Es en estos meses “entre abril y mayo” (Galinier 1990 [1985]: 315) y, en San Lorenzo Achiotepic (Hue., Hgo.), “al final de la temporada de secas” (*ibid.*: 332), que Galinier sitúa en el calendario ceremonial al principal santuario de la subregión centro, la Iglesia Vieja. En estas fechas, alrededor del 3 de mayo, ocurre también la principal peregrinación de la subregión norte, La Pasma, pero también como ritual de petición de lluvias, de mediados a fines de junio (San Antonio y San Juan), encontramos un santuario menor: la poza de las Ajuntas. No hay registro para el culto al Cerro del Plumaje.

¿Si el Cerro del Plumaje fuera otro caso de lagunas, como también lo serían posiblemente Las Ajuntas, podríamos suponer que cada grupo etnolingüístico tepehua tendría su principal sitio acuático en la cima de su respectiva “estructura piramidal de los centros rituales” (Galinier 1990 [1985]: 136-138), al tiempo que los otomíes orientales, reconociendo el carácter sagrado (“delicado”) de estos lugares, asiento de la Sirena, los definirían en una posición de subordinación respecto al sitio sagrado descollante en su propia geografía sagrada? Evidentemente no estamos en condiciones de contestar.

La definición de La Laguna como el principal santuario regional tepehua sur oriental es un dato más que, aguja tras aguja, hemos dirigido a postular, aún hipotéticamente, lo sostenible del modelo que groseramente podríamos resumir como: tepehua suroriental = agua, modelo que no estamos en condiciones de aplicar ni de refutar para el caso tepehua septentrional.

4.7 Luna y agua

Vale la pena repetirlo: los elementos acuáticos en las representaciones de y respecto a los tepehuas surorientales son más relevantes que entre los grupos etnolingüísticos vecinos, lo que no implica que no estén presentes también entre ellos. Es difícil dar un panorama exacto con la todavía incipiente etnografía de la región, que será siempre, por definición, precaria, pero es incluso probable que en una etnografía exhaustiva de la región, localidad por localidad, no encontrara sustento firme nuestra hipótesis. “Puede ser que no exista, etnográficamente, esa diferencia, y que sólo esté en el nivel de las representaciones como elemento de necesidad de diferenciación” (Segundo Tercero, comunicación personal 2004), a lo que, creemos, hemos apuntado suficientemente en este capítulo.

Las prácticas rituales nativas, desde el nacimiento hasta la muerte, desde el grupo doméstico hasta la comunidad, suelen implicar limpiezas que, con frecuencia, se realizan en cuerpos de agua, así como ofrendas dirigidas explícitamente a las divinidades del agua. La importancia del agua para el modo de vida agrícola es, huelga decirlo, fundamental en igual medida para nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos, aún, por sus propias razones, para los mestizos regionales, por lo que las preocupaciones prácticas, las representaciones míticas y hasta las de origen científico, así como las prácticas rituales, tendrán al agua como referente en menor o mayor medida.

Entre los mismos tepehuas surorientales encontramos otros rituales que también encuentran en el agua un referente importante. En Huehuetla, un informante decía a Lagunas: “Vamos al río cuando termina el mayordomo. Viene el señor brujo a limpiar la casa el día que se termina” (2004: 84); en el mismo sentido el entierro de ofrenda a la

orilla del río y las limpias al finalizar la fiesta patronal en Huehuetla, así como la pesca en Semana Santa (Miranda 2002: 132, 141, 160-161, 165-166, 168, 185) y en otras ocasiones (Guerrero Guerrero 1986: 136). Es evidente que no todo elemento acuático convalida nuestro argumento pues, como se ha dicho, no es pertinente exclusivamente para los tepehuas surorientales y porque no es el argumento de los propios sujetos sociales objeto de estudio. En cambio, la referencia al agua en el ritual funerario sí es un marcador de filiación etnolingüística para “huehuetecos” (tepehuas de Mecapalapa), *munixkanté* (totonacos de Mecapalapa) y mecapalapeños mestizos.

La pertinencia de estas prácticas rituales en la definición de lo tepehua queda abierta; propuesto un modelo (hipotético, intuitivo y sobreinterpretativo), queda la complicada tarea de documentarlo sistemáticamente con más información etnográfica. Es probable que el argumento presentado esté distorsionado por circunstancias aparentemente azarosas: tanto los tepehuas de Mecapalapa, como los tepehuas de Huehuetla, viven en comunidades que se encuentran a la vera de un río, de manera que era de esperarse que a este importante elemento del entorno dirigieran su atención, a diferencia de otras comunidades que no se encuentran en las mismas condiciones ecológicas. Como decía un informante a Lagunas: “Huehuexcan le llamaban, es Huehuetla, como pasaba el río se le dio ese nombre. Mecapalapa en Puebla viene de Munichcan en tepehua” (2004: 123). En el mismo sentido nos decían:

No hay una palabra [en tepehua] que defina [el topónimo “Huehuetla”], porque nomás la distorsionaban: decían Huehuexcán. [...] Huehue [préstamo del náhuatl], viejo; xcan, agua, por la orilla del río

(Cerro de la Luna, Huehuetla, Hue., Hgo. 22/jul/2005).

Y sin embargo, por más contingentes que sean esas condiciones (no azarosas en realidad, sino históricamente definidas), por el solo hecho de aparecer en las representaciones de los habitantes de la región (mestiza-)nahua-otomí-tepehua-totonaca, es que resultan significativas. Citemos nuevamente a un informante de Lagunas citado en su libro, mismo que, valioso ya por sus certeras críticas a la antropología, resulta doblemente valioso por presentar la información de campo tal cual fue recopilada, ofreciendo los datos etnográficos como fueron recogidos:

Donde hay tepehuas hay agua, ríos. Los otomíes están en las alturas, no tienen agua, están en el cerro. Tepehuas significa... no sé, son un cruce de tahuas con totonacos, con el juntamiento. Hay una hormiguita medio negra que le llaman tepehua. ¿Por qué los otomíes no están donde hay agua? No entiendo, no sé si no dominaron.

(Lagunas 2004: 74)

García Ortiz, sin miras antropológicas en su investigación (se trata la suya de una tesis de licenciatura en geografía), sin prejuicios en este sentido, sin ‘buscar ídolos debajo de las piedras’, registra, en el mismo sentido que los informantes de Lagunas y los nuestros, que:

Los otomíes habitan las laderas y cimas de los cerros, en terrenos con más de 36% de pendiente, los mestizos prefieren las orillas de los ríos y las laderas, es decir, habitan terrenos planos y mayores a 36% de inclinación. En el caso de los tepehuas originalmente se establecieron en la orilla del río Pantepec, en la cabecera municipal, después fueron poblando las actuales localidades de Barrio Aztlán, Lindavista y El Plan del Recreo, cuya pendiente es relativamente suave

(García Ortiz 2001: 96)

Tzicatlán (Tex., Ver.), comunidad ahora mayoritariamente otomí en la que habitan algunas familias tepehuas y nahuas (María Liliana Arellanos Mares, comunicación personal 2005), todavía hasta mediados del siglo XX estaba habitada mayormente por tepehuas (Williams García [2004] 1963: 30-32). Resulta interesante comprobar que se trata, Tzicatlán, de una comunidad asentada a la vera del río en que están Las Ajuntas, a cuya poza peregrinan los tepehuas de Chintipán (Tlach., Ver.), comunidad serrana a cierta distancia del río, que tiene como principal cerro sagrado el Altepeco, “*cerro de agua*, en idioma nahua” (Williams García 1963: 288). Según registro de Maricela Hernández Montes y/o Baltazar Hernández Vargas, los tepehuas de Tlachichilco dicen que “la tierra está conformada, en su gran mayoría, de agua” (Valle 2003b: 185).

Las referencias al agua podrían también prestar elementos para reconstruir las rutas de los movimientos poblacionales pretéritos, así como los sentidos de influencia cultural (Enrique Hugo García Valencia, comunicación personal). Lagunas aporta un detalle en el mismo sentido, fruto de una entrevista con una informante tepehua, de la que transcribimos un segmento, como todos los suyos, recogido en Huehuetla (Hue., Hgo.):

Porque mi mamá no este... no nació aquí en Huehuetla. Ella dice que fue a nacer en Mecapalapa. En Mecapalapa en un lado de Poza Rica, Veracruz. [...] Allá... dice que allá fue a nacer ella porque ellos se fueron, cuando fue la guerra; que se fueron caminando mi abuelita por todo el río. En los montes iban ahí escondiéndose porque pues andaba mucha gente; que vino muchos militares de por fuera.

(Lagunas 2004: 198)

Probablemente en el mismo sentido que el argumentado en este capítulo, los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan (Ixh., Ver.) y también los mestizos locales llaman constantemente la atención sobre el hecho de que su comunidad, sin estar a la vera del río, tiene agua durante todo el año, a diferencia de las comunidades vecinas. Incluso, según un intelectual local tepehua, Tziltzacuapan significaría “Los siete manantiales”¹⁸ y, según un carnicero tepehua, significaría “Cerro de agua” (2/jun/2006). De hecho, Strésser-Péan hace derivar etimológicamente el nombre actual, Tziltzacuapan, de la forma náhuatl *Tliltzapopa* = “Lugar del agua del zapote negro” (en las fuentes coloniales), a su vez derivada de *Tetzapotitlan* = “Lugar del zapote de piedra” (en las fuentes prehispánicas) (Stresser-Péan 1998: 193-194).¹⁹ Vemos cómo el desplazamiento de sentido de la forma prehispánica a la colonial es hacia el agua, definitoria de los tepehuas surorientales, de manera que las etimologías populares, ‘falsas’ para un filólogo, resultan elocuentes y cobran sentido, veracidad, una vez que se conectan sistemáticamente con otros datos etnográficos.

En su apartado sobre la “Casa del *antigua*” de Pisaflores, Williams García (2004 [1963]: 204-207) escribe:

Durante los días de *costumbre* adornan el altar vistiendo los palos con hojas relucientes, que en la parte superior se curvan para formar arco. De trecho en trecho amarran unos discos tejidos en palma que tienen vacío el centro y puntas alrededor, son llamados *estrellas* y en la parte media del arco pende una canastita tejida del mismo material a la que llaman *xalo*, o sea jarro, símbolo del Agua, deidad principal que se venera en el templo. Los adivinos dicen que el *xalo* es una estrella y entonces cabe imaginar que el arco adornado es un cielo tachonado de estrellas que custodian al sol en el centro.

(Williams García 2004 [1963]: 206)

A Williams le cupo imaginar que la “estrella” del centro del arco del altar era el sol y no, como su nombre indica, una “estrella”. En cambio, pasó por alto el elemento que se distingue de las estrellas: el jarro con agua. En el arco de los altares que hemos visto entre otomíes orientales y tepehuas, y en menor medida entre totonacos noroccidentales y nahuas de la Huasteca sur veracruzana, hemos encontrado también estrellas, hojas de palma, flores de cempasúchil y mano de león, pero no otros elementos, salvo durante Todos Santos, cuando se cuelgan también plátanos, naranjas, mandarinas y panes, tanto antropomorfos como con forma de ave (“patos”, a decir de algunos de nuestros informantes mestizos, tepehuas y otomíes orientales; Trejo confirma esta asociación entre los totonacos de las inmediaciones de Pantepec, Pant., Pue. (Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal 2005)). El *xalo* registrado por Williams podría ser un elemento particularmente significativo para nuestro argumento, que centra la atención del altar en el agua. A ello regresaremos más adelante.

Transcribimos parte de la entrevista que tuvimos con un profesor de educación media básica, oriundo de Huehuetla. La transcripción extensa, aunque con más elementos que los estrictamente necesarios para seguir el argumento, presta elementos de discusiones anteriores y posteriores a esta tesis, contextúa adecuadamente las exégesis y da cuenta de los vicios de la fuente:

Profesor: Así lo menciona la historia. Pantla pues es Pánuco, Veracruz, que [...] está relativamente cerca. Y esa tribu que desembarcó en Pantla, dicen, no saben a

dónde, hacia dónde se fueron... según la historia ¿no? Y nosotros tenemos más o menos delimitada la ruta que siguió esa tribu desconocida.

Carlos Heiras: O sea que eso es lo que usted ha platicado, de que usted ha leído ya ahora de mayor pues.

Profesor: Ajá, así es.

Carlos: Usted y la gente con la que ha platicado.

Profesor: Ajá, ajá. Tenemos una persona de más de cien años que todavía... ya, está perdiendo un poquito el sentido del oído, pero todavía ve bien, está todavía... razona un poquito más o menos normal. Tiene, nosotros le calculamos, ciento seis, ciento ocho años.

Carlos: ¿De aquí de Cerro de la Luna es ese señor?

Profesor: No, de Huehuetla. Con él hemos platicado bastante, es uno de los personajes que tenemos más longevos. [...] Francisco Arista, en la calle Dos de Abril.

Carlos: ¿Y qué comentaban con don Francisco?

Profesor: No pues sobre que pues él prácticamente es de mil ochocientos noventa y tantos. [...] “Usted es una reliquia”. Y nosotros aquí en Huehuetla tomábamos normal que alguien se muriera de ciento quince años, muchas gentes se murieron de más de cien años. Hasta últimamente que llegó la televisión que hemos visto que... las noticias, que han encontrado en tal parte una persona de noventa y ocho años, una persona... pues una cosa muy rara, dice. Y aquí nosotros entre los auténticos tepehuas, la mayoría murieron de más de cien años. Tonces nosotros pensamos, bueno ¿por qué le pusieron Huehuetla? Nada más porque se les ocurrió. Decíamos, bueno, Huehuetla es un vocablo náhuatl, no es tepehua. ¿Por qué le pondrían Huehuetla? Pueblo Viejo.

Carlos: O Lugar de Viejos.

Profesor: Lugar de Viejos, pero no se nos ocurría ligar esa situación de los que han muerto de más de... murieron de ciento diecisiete, de ciento veinticinco años. Hace poco murió una persona de [...] trepado en una escalera.

Carlos: Y porque se accidentó.

Profesor: No, se dejó morir porque ya estaba fastidiado. [...]

Carlos: ¿Cómo se dice Huehuetla en tepehua?

Profesor: No hay una palabra que defina. Porque nomás la distorsionaban: decían *Huehuexkán*. [...] *Huehue*, viejo; *xkan*, agua, por la orilla del río. [...] Yo soy nativo de aquí. Mi papá, mi mamá, fueron auténticos tepehuas. Ya nosotros ya... incluso el dialecto ya se nos está olvidando. Aquí es algo que vemos, pues, con tristeza, con pena, ¿no? De que... hasta con vergüenza de que los pequeños sienten pena por su lengua, los padres ya no les hablan a sus hijos en el dialecto. [...] Huehuetla en náhuatl es eso: “pueblo de viejos” o “pueblo viejo”, pero en tepehua puede cambiar el significado. Porque cada dialecto, el dialecto hemos visto que va unido a una forma de pensar. Por ejemplo si nosotros hablamos español, pensamos en español; el tepehua piensa en tepehua. Eso lo hemos visto cuando a veces damos una indicación a alguien, algún indígena, que consideramos “ah, pues habla español también”, pero es más indígena que español, que mestizo, y le decimos: “¿sabes qué?, mira, ve y me traes esto”, y él no lo entiende así. Y decimos “ah, pues será pendejo”. Y no es eso, simplemente porque tiene otra mentalidad, aunado a su dialecto. Y por eso yo creo que eso fue una de las cuestiones que los españoles nos consideraron muy retrasados, nunca pensaron que el habla va aunado a la forma de pensar. Sí, le decía que más o menos tenemos... bueno, yo tengo una hipótesis sobre el origen de los tepehuas. En esa tribu misteriosa, así lo dice la historia, que desembarcó en Pantla, hay un camino así, bien visible, así visible relativamente, de Pánuco, toda la sierra, hasta llegar a Tulancingo, hay vestigios. Aquí de Pánuco, está cerca de... colindando con Veracruz el municipio, hay unos montículos, hay unas ruinas; antes de llegar a Juntas Chicas hay otras ruinas también; después pasamos para acá para San Andrés; para San Bartolo Tututepec, allí hay unas ruinas, también allí hay pirámides.

Carlos: ¿En mero San Bartolo?

Profesor: No, no mero San Bartolo, se puede uno ir por aquí, de Huehuetla serán dos horas y media caminando. Hay pirámides. Aquí cerquita en Cantarranas, San Guillermo aquí, también hay. De allí yo tengo cuatro cinco piezas de barro con

una característica muy rara. La primera vez que vi una de las figuras dije: “este es Mao Tse Tung”, igualito así, las fotos de Mao Tse Tung, es un chino. Las figuritas con rasgos chinos, muy raro pues, más aquí en esta tierra. Siguiendo ahí el municipio de San Bartolo, municipio de Tenango, San Pablo, hay ruinas también; ya de ahí se van a Palo Gacho, hay ruinas también; de Palo Gacho a Huapalcalco.

Carlos: Ya en mero Tulancingo.

Profesor: Ya de Huapalcalco ahí está... Esa es la ruta. Yo pienso que son... fueron los toltecas, es decir una parte, fueron los toltecas porque se han encontrado piezas con la serpiente, con la serpiente emplumada, pero es muy meterse muy en cosas que a veces no llega uno a entender muy bien.

Carlos: Muy especulativo.

Profesor: Ajá, como que escapa a nuestra comprensión.

Carlos: Ajá, hay pocos elementos para rastrearlo.

Profesor: Nos hemos dado a la tarea de buscar nuestros orígenes, nuestras raíces, porque aquí somos muy... se puede decir muy incultos. Pensamos que muy incultos, muy valemadristas, muy desorganizados los tepehuas, muy desorganizados, hacemos las cosas ps ai como caigan, y en cierta forma muy cochinos.

Carlos: ¿Por qué lo dice?

Profesor: La orilla de nuestro río, de nuestro arroyo, nos están diciendo... limpiamos nosotros como escuela con los mismos padres de familia, la ribera del río, la ribera del arroyo, al día siguiente ya hay un basurero otra vez. Somos muy cochinos. Habiendo [...] ya drenaje [...]. Lo que en los otomíes no sucede eso, son más limpios y más organizados y más celosos de su lengua y de sus costumbres. Ellos hablan con sus pequeños en otomí. Los pequeños van a una escuela de Huehuetla, la secundaria... hablan sin temor, sin pena, hablan su dialecto... lo que no sucede con los tepehuas. [...] Entonces en base a eso también, nos hemos formulado algunas hipótesis sobre el asentamiento aquí tepehua. Pensamos que de esa tribu que salió en peregrinación en busca de lugares para asentarse, algún sacerdote con su séquito y eso le dio por asentarse por aquí. Y como los sacerdotes pues no tenían ninguna ciencia, porque el tipo de construcción aquí de casas fue muy sencillo, casa de zacate nada más. Así era nada más al principio. La forma de pescar muy rudimentaria, la forma de cultivar la tierra igual, muy rudimentaria. Y como, según la historia, la casta sacerdotal era la más cochina también, había semanas, según por la cuestión astronómica y astrológica y eso, había semanas, meses, que no se bañaban. Yo creo que heredamos esa situación también aquí, nosotros, eso de la cochinidad. Pienso que a lo mejor uno de esos sacerdotes expulsados del contingente se asentó o no lo expulsaron, o quién sabe cómo sería esta cuestión; la cosa es que se quedó y formó un grupo de allegados en donde no había ni arquitectos ni nada de eso, sino que se fueron improvisando ya por la misma necesidad de sobrevivir. Hicieron sus construcciones, se dedicaron a la pesca por el río, pero de forma... no había ni pescadores pues, sino que ellos mismos por la necesidad se hicieron pescadores. Eso pienso que pudo haber sido uno de los orígenes del pueblo. Y más porque me parece que esa tribu que desembarcó en Pantla, parece que venía de Florida, es decir de Norteamérica y en Norteamérica, claro que en forma distinta, pero allá en las tribus apaches se practicaba la danza del fuego. Y en toda la república, por así decirlo, no se practica la danza del fuego más que aquí los tepehuas. Claro que aquí se modificó y eso.

(Cerro de la Luna, Huehuetla, Hue., Hgo. 22/jul/2005)

Encontramos en esta entrevista que el profesor tepehua contrasta a tepehuas meridionales con otomíes orientales en términos de su menor o mayor pulcritud, en detrimento del argumento presentado en el próximo capítulo [...],²⁰ pero confirmando la pertinencia de ese diacrítico en la distinción etnolingüística. En todo caso, al menos en favor del argumento de este capítulo, la definición limpio:otomí::sucio:tepehua se da en referencia, nuevamente, al río, al agua, articulador de la identidad etnolingüística tepehua suroriental y de nuestra larga paráfrasis de un caso etnográfico “microscópico” (Saúl Millán, comunicación personal 2004), “a cuenta hilos”

(Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal 2006), que arroja luz sobre nuestra comprensión de la cultura tepehua suroriental entendida en al menos parte de su “cronotopos” (Lagunas 2004), entendida respecto a otomíes orientales y totonacos noroccidentales, aunque todavía no respecto a nahuas de las varias huastecas.

El discurso de los tepehuas sur orientales sobre sí mismos y el de sus vecinos respecto a ellos no se agota en el tema del agua. Encontramos en el imaginario de este profesor tepehua, referencias constantes al río Huehuetla (río abajo llamado Pantepec) y a la pesca, actividad ritual específica de Semana Santa (Miranda 2002: 132, 141, 160-161, 165-166, 168, 185). El agua no es el único referente, como evidencia la mención al fuego, en atención a un episodio del Carnaval local en que los “comanches” caminan sobre brasas, esta vez conectados a los chichimecas históricos a través de un eslabón ofrecido por las supuestas danzas del fuego que realizarían los indios de Estados Unidos de América. La historia y el mito se funden, separados y vueltos a unir en la tradición oral: el desembarco de los ancestros en Pánuco, cuya área de influencia llegaría hasta Florida, confirmación de la herencia chichimeca, “pame” (informante de Lagunas 2004: 92), de Ixmiquilpan (*idem.*), de la danza del fuego nativa americana, tradicional y de la nueva era, del ritual vivido y del televisado.

Es probable que lo que en español es un emblema ígneo, sea en tepehua un emblema selenita; a la vez, podríamos decir que el fuego como emblema etnolingüístico es contemporáneo y el selenita ‘histórico a la vez que contemporáneo’ (Galinier [...] 2004: 253). Williams ofrece sus propias especulaciones respecto al tema mítico en que, a nuestro parecer, podría encajar el ritual chichimeco de danza sobre las brasas de los tepehuas meridionales:

Sol y luna son palabras en español que no proporcionan el mismo significado cuando se analizan como nombres autóctonos. En tepehua es revelador que la palabra para luna, *malhkuyú*, se relaciona con el fuego. La asociación nos recuerda de inmediato el surgimiento del astro de la hoguera enorme de Teotihuacán, cubierto de cenizas

(Williams García 1997 [1976]: 86)

¿Es el baile sobre las brasas de los “comanches” de Carnaval huehueteco (de Huehuetla, no de Mecapalapa) una escenificación del mito de origen de la luna? ¿Podríamos encontrar en el *xalo* lleno de agua, de que da cuenta Williams García (2004 [1963]: 206), una representación de la luna en el arco-cielo tachonado de “estrellas”? ¿Empata con las nociones de identidad etnolingüística tepehua suroriental este vínculo hipotético entre las representaciones del agua y de la luna? La reseña que de la cosmovisión tepehua hacen Alan y Pamela Sandstrom pareciera contestar afirmativamente esta cuestión:

Manteniéndose en oposición al sol y las estrellas está otro [ser], Lapanak, la luna, llamada Malhkuyú’ en tepehua. La luna es asociada con el diablo y con los peligrosos espíritus de los muertos que ella dirige. La luna da origen a los demonios que se alimentan de la sangre de y aterrorizan a los humanos. Aparentemente, no se hace asociación alguna entre la luna y la Virgen María, como ocurre entre los nahuas. La luna tiene también una indisoluble pareja que la respalda, llamada Ixpayixnati Malhkuyú’. Un miembro de la pareja es llamada el Sereno Amarillo [...] (*sereno* es la pronunciación local de *sireno*). Este aspecto masculino es asociado con la luz pálida y fría que ofrece la luna. El aspecto femenino es llamado Serena Rojo [...], que vive adentro de la luna y es responsable del ciclo menstrual. No se hacen imágenes de papel de la propia luna, pero los “diablos” asociados a ella son cortados de papel rojo o amarillo con tocados semejantes a cuernos crecientes (Williams García 1963, pp. 192-193; 1972, p. 34; Gessain 1952-53, p. 209)

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 204, traducción del inglés)

Standing in opposition to the sun and stars is another Lapanak, the moon, called Malhkuyú’ in Tepehua. The moon is associated with the Devil and with the dangerous spirits of the dead that he leads. It gives rise to demons who feast on blood and terrorize humans. No apparent association is made between the moon and the Virgin Mary as it is among the Nahuas. The moon has also an indissoluble parental pair behind it called Ixpayixnati Malhkuyú’. One of the pair is called the Sereno Amarillo or “Yellow Siren” (*sereno* is the local pronunciation of the Spanish *sireno*). This male aspect is associated with the pale, cold light given off by the moon. The female aspect is called Serena Rojo, or Red Siren, which lives inside of the moon and is

responsible for the menstrual cycle. No paper image is made of the moon itself, but the “devils” associated with it are cut from red or yellow paper with hornlike crescents in the headdress (Williams García 1963, pp. 192-93; 1972, p. 34; Gessain 1952-53, p. 209).

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 204)

A pesar de todos los espíritus del cielo, la tierra y el inframundo mencionados hasta aquí [como parte del panteón tepehua], Williams García declara que la preocupación de los tepehuas de Pisaflores está centrada en el agua (1972, p. 41). El Señor del Agua es Xalapánaak Xkán, y este espíritu es considerado una presencia más inmediata que los distantes sol y estrellas o la ambivalente tierra. Detrás del Señor del Agua está la pareja Ixpayixnatixkán. Son guardianes, aquéllos que “cuidan todo lo que comemos”. El aspecto masculino es llamado El Sereno; usa ropa verde y es el patrón de todos los animales. Cuando se enoja, El Sereno produce truenos y relámpagos. El aspecto femenino, llamado La Serena, también viste de verde y tiene pies como los de un pato. Ella vive en una laguna distante y envía la lluvia y el viento. Ella es llamada “Reine Pure”, Reina Pura, por Gessain (1952-53, p. 209; ver también Williams García 1963, pp. 194-96; 1972, p. 35).

Los espíritus llamados Papanín (Viejos) de hecho producen la lluvia. [...] Aparentemente hay una falta de acuerdo entre los tepehuas respecto a quién dirige a los Viejos. La persona promedio piensa que son dirigidos por Jesús, mientras que los chamanes insisten en que Xalapánaak Xkán los lidera. Algunas personas entrevistadas dijeron que Jesús y el Señor del Agua son uno y el mismo. [...] (Williams García 1963, p. 196; 1972, pp. 35-37; 1979, p. 125; Gessain 1952-53, p. 209).

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 208, traducción del inglés)

In spite of all the sky, earth, and underworld spirits mentioned so far, Williams García claims that the preoccupation of the Tepehuas of Pisa Flores is centered on water (1972, p. 41). The Lord of the Water is Xalapánaak Xkán, and this spirit is considered a more immediate presence than the distant sun and stars or the ambivalent earth. Behind the Lord of the Water stand the indissoluble parental pair Ixpayixnatixkán. They are the caretakers, those that “care for everything we eat.” The male aspect is called El Sereno, and he wears green clothes and [p. 207] is the patron of all animals. When angered, El Sereno produces thunder and lightning. The female aspect, called La Serena, also wears green and has feet like a duck. She lives in a distant lake and sends the rain and wind. She is called Reine Pure, Pure Queen, by Gessain (1952-53, p. 209; see also Williams García 1963, pp. 194-96; 1972, p. 35).

Spirits called Papanín (Viejos, or Old Ones) actually produce the rain. [...] There is an apparent lack of agreement among the Tepehuas over who leads the Old Ones. The average person thinks that they are led by Jesus, while the shamans insist that Xalapánaak Xkán leads them. Some people interviewed said that Jesus and the Lord of the Water are one and the same [...] (Williams García 1963, p. 196; 1972, pp. 35-37; 1979, p. 125; Gessain 1952-53, p. 209).

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 208)

En nuestra perspectiva, el vínculo entre agua y luna no podría ser más claro, aunque la imagen que mostramos aquí aparece aún fragmentada. En todo caso, de ser cierta nuestra impresión, quedaría argumentado cómo es que el agua podría ser una transformación de la luna en las prácticas y creencias de tepehuas meridionales y orientales que, con claras relaciones sociales entre ellos, serían portadores de una sola cultura tepehua suroriental que encuentra en el agua-luna un emblema de filiación etnolingüística.

1 No conocemos un solo mestizo de la subregión sureste que conozca ambas lenguas indígenas, pero es probable que haya algunos pocos o los haya habido. Lo que es un hecho es que los mestizos reconocen el valor de la lengua como diacrítico entre uno y otro grupo etnolingüístico y algunos mestizos de la comunidad de Mecapalapa reconocen al menos una práctica que distingue a tepehuas de totonacos: un ritual funerario saliente por sus elementos acuáticos.

2 No barrio de Huehuetla, como sugiere Lagunas (2004: 57), pues Barrio Aztlán es un asentamiento con autoridad propia (delegado municipal). Tal vez en el pasado Barrio Aztlán fue, efectivamente, un barrio de Huehuetla que se llamaría Aztlán. Es probable que esta independencia de Barrio Aztlán respecto a Huehuetla no esté todavía concretada en todos los aspectos, como sugeriría el hecho consignado por un ingeniero tepehua huehueteco: “en Huehuetla, el barrio Aztlán lleva aproximadamente 3 años que ningún Tepehua ha aceptado la mayordomía y esto margina al barrio en su conjunto, porque sus similares ubicados en la cabecera critican el hecho de que no le entren en lo que compete a todos, porque también son Tepehuas” (Miranda 2002: 91).

3 Para el caso de Huehuetla, el que viste al difunto ocupa el lugar del padrino; probablemente Gessain omitió registrar el parentesco que vinculaba al vestidor con el difunto, aún cuando nuestro informante de Barrio Aztlán (Hue., Hgo.) habló de una “madrina”, mujer de edad avanzada independientemente del parentesco. Entre los tepehuas del municipio de Tlachichilco (Ver.), el encargado de vestir al novio o a la novia es un padrino o madrina, preferentemente de bautizo.

4 Entre los otomíes orientales, fuera del ámbito ritual vinculado a la muerte, el tres y el cuatro parecen también ser permutables en lo que respecta a la petición de la novia. En la misma comunidad, San Lorenzo Achioteppec (Hue., Hgo.), tras dos peticiones al padre de la novia, “la tercera petición debe extenderse a los tíos paternos y maternos de la muchacha” (Galínier 1987[1974]: 235); en Pie del Cerro (Tuto., Hgo.) “el acuerdo [para aceptar el matrimonio] debe producirse en la cuarta petición” (*idem.*); en San Pablito (Pahua., Pue.) “[a] partir de la tercera visita, el padre de la joven y el pretendiente se embriagan juntos, lo que significa que el joven puede vivir durante tres o cuatro meses en casa de su futuro suegro, trabajando para éste y sin tener relaciones íntimas con la muchacha” (*ibid.*: 236).

5 Revisando una versión preliminar de este capítulo, Leopoldo Trejo cuestionó la pertinencia de este argumento, fundando su crítica en un dato etnográfico de una región lejana: como entre muchos grupos indígenas de México, entre los zoques de Oaxaca también a los niños difuntos se les dirige un ‘novenario’ de cuatro días; se trata de un ritual que distingue a los miembros casados de los no casados de la comunidad (Leopoldo Trejo Barrientos, comunicación personal 2004). Su crítica es pertinente pues si el supuesto carácter arcaico del ritual funerario fuera ‘cuaternario’ y hubiera devenido ‘novenario’ con el contacto español, habrían entonces implicaciones sobre la presencia de un “núcleo duro” compartido a nivel mesoamericano (sin perder de vista, por supuesto, los matices que la propia lengua da a prácticas semejantes, no idénticas) que habría operado en sentidos paralelos con diversas lógicas rituales mesoamericanas. En todo caso, es a esta anotación diacrónica a lo que apuntaría la crítica de Trejo, y no al carácter sistemático y sincrónico de esta numerología local.

6 “Circunlocución” (La Redacción Océano 1999).

7 “Figura que consiste en expresar por medio de un rodeo de palabras algo que hubiera podido expresarse más brevemente” (La Redacción Océano 1999).

8 “Explicación o interpretación amplificativa de un texto para ilustrarlo o hacerlo más claro o inteligible. || Traducción en verso en la cual se imita el original, sin verterlo con escrupulosa exactitud” (La Redacción Océano 1999).

9 Resulta llamativo cómo la pobreza se articula con el carácter conservador de la tradición. ¿Es que los indígenas pobres son más conservadores de la tradición? Si la respuesta fuera afirmativa, ¿cometemos un error al suponer que la causa de contraer la duración del ritual es la insolvencia económica? Cf. Lagunas (s.f.), sobre el estereotipo de pobreza, recurrentemente aplicado al mundo indígena, en contraste con el sistema de consumo normalizado de la sociedad post-industrial.

10 En el mismo orden de ideas, la creencia de que “quien mata un pájaro picuyo [[Nota al pie:] En Tempoal, Ver., cuando el *picuy* canta es porque le duele la patita, y llueve [...] debe matar un total de siete, para que no fallezca su esposa a la hora de parir” (Williams García 1972: 44).

11 Es importante señalar, en perjuicio del argumento, que Williams también señala, entre los tepehuas de Pisaflores, la asociación de la muerte en labor de parto con los truenos: “destino sometido a los truenos” (Williams García 1972: 46).

12 También dueño/dueña de los peces, que reside en cualquier laguna (Williams García 1972: 36).

13 “Un día, la “Sirena” habría devorado a unas cincuenta personas”, registra Galínier (1990 [1985]: 330). En idénticos términos, otomíes orientales y totonacos noroccidentales nos daban cuenta, a Israel Lazcarro Salgado, Leopoldo Trejo Barrientos y quien suscribe, de las muertes provocadas por el hundimiento en El Mixún en que la Sirena devoró a 12 niños, dos profesoras y dos mujeres más.

14 Para más detalles, ver Trejo *et al.* en preparación.

15 Debido a lo inexacto de nuestras transcripciones de términos en otomí, puede ser útil señalar que en La Florida (Tex., Ver.), donde recabamos este nombre otomí para el Cerro Chato, registramos también que *Bêtsí* (“Cerro del Plumaje”) = Cerro de Guadalupe, que estaría ubicado “por Zilacatipán” (Huaya., Ver.). A diferencia de nosotros, Galínier registra *bēs’i* (1990 [1985]: 334).

16 Entre otros: en la subregión este el santuario de San Manuel (La Unión, mpio. Zihuateutla, Pue.), de la Xochipila (mpio. Xicotepec, Pue.) (Iván Pérez Téllez, comunicación personal 2003) y el cerro Postectitla (Chicon., Ver.); en todas las subregiones San Agustín Metzquitlán (mpio. San Agustín Metzquitlán, Hgo.), San Juan de los Lagos (edo. Jalisco) y la Basílica de Guadalupe (D.F.). A esto se agregan sin fin de santuarios más o menos efímeros que van de un sitio, por ejemplo, en donde cayó un rayo (Tierra Colorada, Tlach., Ver.), a uno en donde alguien encontró una piedra cuya forma le resulta significativa (imagen de San Juanita aparecida en Cruz Blanca (Ixh., Ver.); virgen de Guadalupe encontrada en el Cerro del Plumaje (Zonte., Ver.), venerada en El Tomate (Texca., Ver.)). A esta larga lista, de por sí incompleta, aunque ya no propiamente como santuarios, se agregan los sitios sagrados locales: cuevas, cerros, barrancas, ríos, pozos...

17 En la comunidad otomí de Ixtololoya (Pant., Pue.) se nos habló de un lugar sagrado, cercano a El Pozo (Pant., Pue.), camino al santuario de Agua Blanca (Tlacui., Pue.), llamado *Tūdē Bēzī*, “Laguna de los Patos”, ubicado al pie de un árbol, en donde se realizan ofrendas para “promesas” (este término vernáculo tiene dos acepciones precisas y una genérica: 1) peregrinación a un santuario con el objeto de pedir un favor —éste es el sentido por el que se ofrenda en la Laguna de los Patos—; 2) “costumbre” ofrecida por un chamán que se inicia; 3) “costumbre”).

18 En una ocasión anterior, el mismo informante ofreció la exégesis de que Tziltzacuapan significa “Cueva de víboras” (21/sep/1999).

19 Stresser-Péan escribe que “[s]ería interesante conocer el nombre tepehua del pueblo en cuestión y saber así a qué especie de árbol y de fruto corresponde el nombre” (1998: 194). Aunque seguiremos preguntando en campo, hasta el momento, al preguntar cuál es el nombre de la comunidad en lengua tepehua, sólo hemos obtenido como respuesta: *San Pilú*. En todo caso, es una pesquisa la existencia contemporánea y pretérita de asentamientos con el nombre Zapote en las inmediaciones de San Pedro Tziltzacuapan.

20 En el capítulo 5 consideraremos el diacrítico de pulcritud, también para distinguir tepehuas surorientales de otomíes orientales, en un modelo inverso, a saber, limpio:tepehua::sucio:otomí.

1.10 BIBLIOGRAFÍA ETNOHIDRÁULICA

Ver apartados 1.9.1 y 1.9.2.

2 INFORMACIÓN COMPLEMENTARIA

2.1 DESCRIPCIÓN DEL PUEBLO, GRUPO ÉTNICO O DE LA CULTURA

2.1.1 Familia lingüística

La lengua tepehua forma parte de la familia amerindia,⁵⁹ *stock* amerindio norteño, grupo de alto nivel penutiano, grupo mexicano, subgrupo totonacano (Greenberg, 1987, citado en Anzaldo, 2000: 37-39). Aunque los lingüistas han buscado filiar este subgrupo (Manrique lo llama familia totonaca (2000 [1994]: 86)) totonacano con otros, por el momento parece un subgrupo (o familia en la otra terminología referida) constituido sólo por dos lengua: tepehua y totonaco. Siguiendo a Greenberg (1987), Anzaldo ofrece el siguiente cuadro que da cuenta de las familias lingüísticas que se hablan en la región de nuestro interés, y de su antigüedad (sm. = siglos mínimos):

⁵⁹ “De acuerdo con Joseph Greenberg (1987), las lenguas americanas se agrupan en tres familias lingüísticas: escaletiana (parte de la familia euroasiática), na-dene (familia dene-caucasiana) y amerindia” (Anzaldo, 2000: 37).

familia	stock	grupo de alto nivel	grupo	subgrupo	lengua	
amerindio 12,000 años (Greenberg)	amerindio norteño	penutiano 100sm.	mexicano	mayense 38sm.	huasteco 10sm.	
				totonacano 26sm.	tepehua totonaco	
	amerindio central	oto-mangue 82sm. yuto-azteca 47sm.			oto-pame 60sm.	otomí 16sm. pame 17sm.
					azéquico	náhuatl 14sm.

(adaptado de Anzaldo, 2000: 38)

Son tres los dialectos del tepehua: Pisaflores, Huehuetla y Tlachichilco, este último más separado de los otros dos dialectos, más cercanos uno del otro. En comunicación personal, el lingüista James K. Watters nos informó que los dialectos tepehuas varían entre sí tanto o más que las lenguas romances (español, francés, italiano, portugués...). Sobre la variación dialectal del idioma tepehua, el Instituto Lingüístico de Verano da la siguiente información:

[A]l tepehua de Huehuetla (Hgo.) y Mecapalapa (Pant., Pue.) resulta 70% inteligible el tepehua del vecino municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero (SIL, 2004a) [...]; [...] al tepehua de Pisaflores (Ixh., Ver.) le resulta 59% inteligible el tepehua de Huehuetla (Hgo.) [...] y menos del 40% el de la zona de Tlachichilco (Ver.) (SIL, 2004b) [...]; al tepehua de la zona de Tlachichilco [...] le resulta apenas 37% inteligible el tepehua de Pisaflores (SIL, 2004c) (suroriental)

(Heiras, 2006b: 82)

Más allá de la familia lingüística, es importante señalar que el tepehua es una lengua que, como el mazateco hablado en Oaxaca, permite la comunicación silbada. Cowan (1952; 1974) da cuenta de ello para el caso del tepehua de Huehuetla. De acuerdo a Albert Davletshin, el tepehua que se habla en San Pedro Tziltzacuapan tiene la misma propiedad (comunicación personal 2007).

2.1.2 Nombre propio

En la misma medida en que hay tres dialectos de la lengua tepehua, unos más cercanos a otros, conviene dar cuenta de los endoetnónimos registrados en cada uno de las variantes dialectales: 1) entre los tepehuas de Tlachichilco, los endoetnónimos recabados han sido *hamasipini'* (Williams, 2004 [1963]: 51), *hamasipini* (Garrido, 2003: 52), *limasipi* (Gervasio, 1994; 1995), *lhimasipijni* la lengua tepehua (Watters *et al.*, 2007: 28) y *masipijni* la gente tepehua (*ibid.*: 37); 2) *mahaljhaman* en el municipio de Huehuetla (Hgo.) (Miranda, 2002: 43); 3) *kitnánkanmakalkamán* en Pisaflores (Williams, 2004 [1963]: 51) y *ma'ał'amá* en San Pedro Tziltzacuapan, ambas comunidades en el mismo municipio (Ixh., Ver.).⁶⁰ Desconocemos dónde, Basauri da cuenta de un endoetnónimo similar al de los dialectos de Huehuetla y Pisaflores: *acalman* (1990 [1940]: 575), palabra que aparece como topónimo de dos localidades en la región: Acalmancillo (Pant., Pue.), comunidad otomí, y Dos Caminos Acalman (Hue., Hgo.). Ese término que acriticamente hemos considerado el gentilicio tepehua de

⁶⁰ Para Pisaflores (Ixh., Ver.) Hernández Sierra traduce el vocablo *ixkiuti* como “tepehua”, sin precisar si en referencia a la lengua o al grupo etnolingüístico (Hernández Sierra, 1986: 246). En San Pedro Tziltzacuapan (Ixh., Ver.), a pesar de que un informante nos dio el endoetnónimo referido de *ma'ał'amá*, registramos también el término *jama'ał'amá* (el mismo término con un prefijo *ja* antepuesto) = “habla español” y, en cambio, *kičiwintikán* = “nuestra palabra” (tepehua).

los dialectos Pisaflores y Huehuetla, parece, sin embargo, que en realidad aplica sólo da cuenta de los tepehuas de Huehuetla y que, en cambio, al menos los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, se reconocen a sí mismos simplemente como “nosotros”, sin un término que englobe a un supuesto grupo étnico (Albert Davletshin, comunicación personal 2007).

El sentido de esos términos que aparecen compuestos por el hispanismo *akalman*, nos es todavía desconocido. En cambio, respecto al término con que se nombran a sí mismos los tepehuas hablantes de la variante dialectal Tlachichilco, Williams aclaró su sentido, informando que en Pisaflores...

[c]onservan una palabra de poco uso, *hamasipi*, aplicada a quien vive en una loma, traducándose el término como dueño del cerro. En este término *sipi* es igual a cerro. Los tepehuas de Chintipán [Tlach., Ver.] se llaman a sí mismos *hamasipini'*, dueños de cerros.

(Williams, 2004 [1963]: 51)

2.1.3 Nombre atribuido

El exoetnónimo que los nahuas aplicaban y aplican a los miembros del pueblo indígena que nos ocupa, es el de *tepeua*. De los varios subgrupos tepehuas, los de Pisaflores y los de Huehuetla habitan la llanura costera y las primeras estribaciones de la Sierra Madre Oriental mexicana, en altitudes que no rebasan los 300 m.s.n.m. En cambio, buena parte de los tepehuas de Tlachichilco habitan en una zona más elevada. A partir de ello, Williams escribió lo siguiente:

La visita a tierras altas [Tlachichilco] permitió esclarecer un poco más la etimología de tepehua. La traducción literal: *cerro-dueño* corresponde a *quien vive en el cerro* o *dueño de cerro*, por extensión *serrano*, aunque en nahua del siglo XVI, Molina consignó: *tepeua: ciudadano o vecino de pueblo*; plural *tepeuaque*.⁷

Tenemos dos traducciones: *quien vive* o *está en el cerro* y *ciudadano*, parecerían distintas. Penetrando en la intención del vocablo descubriríamos una sutileza que confiere, a ambas traducciones, un solo significado. Tepehua correspondería a montañés y, a la vez, al individuo que forma parte de una sociedad. La convergencia de ambos significados, debería obedecer a que la gente acostumbraba habitar en promontorios, o a que la palabra *tépetl*, además de cerro, tenía el sentido de localidad.

Recuérdese que en mexicano, pueblo se dice *altépetl*, compuesto de *atl* y *tépetl*, literalmente agua-cerro. Aquí *tépetl* no tiene solamente el sentido de cerro, sino además de sitio; la palabra compuesta significa una localidad con agua o cerro con agua. Para formar la palabra ciudad se agrega el adjetivo *uei*, de donde resulta *ueialtépetl*, y para decir ciudadano, hay dos modos, uno, con frase grande: *uei altepetlipan tlacatl* (hombre de pueblo grande) y, otro, conciso: *tepeua*.⁸ Sin embargo, la palabra tepehua no significa originalmente el que forma parte de una localidad, ya que Molina también registra *altepeua: vezino de ciudad*. En esto se nota que tepehua resulta aféresis del vocablo para habitante.

Aparentemente *ciudadano* concede categoría a la voz tepehua; indica que la gente de este grupo moraba en aldeas, congregadas o [p. 32] dispersas. Era gente de alta cultura. [...]

También podría pensarse [a partir del hecho de que existan unas hormigas llamadas tepehuas, caracterizadas por invadir las casas] que el término tepehua se aplicó al insecto invasor o conquistador. Sin embargo, no resultan sinónimos tepehua y conquistador. Conquistador se dice en mexicano *tepeuani*⁹ o *tepehuan*¹⁰ palabra aplicada a un grupo étnico belicoso que todavía habita la sierra de la parte meridional de Durango. Podría convenirse en que con el nombre dado a las hormigas se destaca su

agresividad siempre y cuando el término *tepehuan* haya perdido el sonido final al castellanizarse.

⁷ GARIBAY, p. 34 v.

⁸ MOLINA, p. 9 y 4.

⁹ MOLINA, p. 29

¹⁰ TEZOZOMOC, p. 121.

(Williams, 2004 [1963]: 32-33)

El otomí vecino, en cambio, engloba bajo el mismo término a los tepehuas y a los totonacos, pero con un exoetnónimo congruente con el exoetnónimo nahua:

El otomí lo llama [al tepehua] *menthθ*, gentilicio que significa los serranos, o dueños de los cerros. También aplican el mismo gentilicio al totonaco de esta región.

Soustelle⁵⁴ informa: “Los otomíes del este del estado de Hidalgo, [p. 50] que entran en contacto bastante frecuente con los totonacos y tepehuas llama a los primeros *marɪ'ö* [grafía ^ sobre la *ɪ*] y a los segundos *tlay*. Esta última palabra tiene una fisonomía muy poco otomí y no es más que la última sílaba del nombre del principal pueblo tepehua, Huehuetla. Además, es necesario notar que el elemento *t'ö* del nombre dado a los totonacos significa montaña, en náhuatl *tepetl*, de suerte que la palabra correspondería más bien a tepehua. Pues los otomíes de Texcatepec llaman a los tepehuas *ment'e*.” Este término es el mismo en nuestra grafía *menthθ*.

⁵⁴ SOUSTELLE, p. 5.

(Williams, 2004 [1963]: 50-51)

Guillermo Garrido, maestro en lingüística indoamericana, es más preciso al respecto del exoetnónimo que los otomíes aplican a tepehuas y totonacos:

A los tepehuas y a los totonacos [los otomíes] los engloban con un solo término, *menthθ*, mismos nombres para los idiomas; me- en otomí moderno de la Sierra es un prefijo que se usa en palabras compuestas nominales e indica ‘pertenencia o posesión’; y *-thθ*, es la forma corta de, *t'ohθ*, que significa ‘montaña’. Literalmente el nombre con el que engloban los otomíes, a los tepehuas y totonacos significa ‘poseedores de montañas’. Un significado menos literal en otomí sería, ‘los serranos, los mantañeses, los habitantes de las montañas, los ciudadanos’, puesto que la partícula *me-* aparece en varios gentilicios [...]. Parece ser que los [p. 51] nahuas calcularon la forma otomí, para este grupo étnico puesto que *tepe-hua*, montaña –POS, literalmente ‘Provistos de montañas’, pero con un significado menos literal de “ciudadano, vecino”.

(Garrido 2003a:51-52)

2.1.4 Área cultural

La(s) cultura(s) tepehua(s) forma(n) parte de varias áreas culturales, según la definición que se ofrezca de ellas. La mayor de todas es ellas es la constituida por el continente americano, probablemente isomorfa, al menos aproximadamente, a la macroregión en que se hablan las lenguas amerindias (Greenberg, 1987, citado en Anzaldo, 2000: 37).⁶¹ Nuestro conocimiento de esta región es prácticamente nulo, pero podemos considerar que, más allá de que efectivamente los tepehuas sean una sociedad americana y hablen una lengua amerindia, hay elementos que validan considerarlos parte de esta macroregión cultural. Por un lado, Claude Lévi-Strauss dedicó buena parte de sus *Mitológicas* a tratar estructuralmente las mitologías de América del sur y del norte, a las que considera transformaciones de temas comunes. Por otro lado, según nos ha

⁶¹ Ver el apartado 2.1.1.

informado Paulina Alcocer, el antropólogo alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938) avanzó significativamente en la definición de los paradigmas a partir de los cuales los grupos amerindios norteamericanos (según los conoció por los trabajos etnográficos de otros antropólogos del siglo XIX), de los mexicas del siglo XVI (a los que accedió a través de las fuentes coloniales) y de los grupos indígenas del Gran Nayar (región con porciones en los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas: huicholes, coras, tepehuanes y nahuas, que él conoció sobre el terreno) a principios del siglo XX, compartían cosmogonías, todas, construidas en torno a la lucha de los astros, según pudo derivar de sus mitologías y prácticas rituales (Paulina Alcocer, comunicación personal 2007). Así, si el etnólogo francés ha mostrado el parentesco entre las mitologías de los Estados Unidos y Sudamérica, y el alemán mostró el que hermana las propias de los indígenas mexicanos y los norteamericanos, se puede conceder que hay factores, patrones o, en fin, algo en común en las culturas amerindias según se puede derivar de sus tradiciones mitológicas. Pero, hasta ahora, nada sabemos sobre esa familiaridad entre la cultura tepehua y las tradiciones culturales americanas.

Contenida en esa región continental americana se encuentra una segunda región conocida como Circuncaribe, misma que incluye las naciones guatemalteca, beliceña, salvadoreña, hondureña, nicaragüense, costarricense, panameña, cubana, jamaicana, dominicana, haitiana, puertorriqueña, y del resto de las islas antillanas, así como porciones de Colombia, Venezuela y México. García Valencia llama Mediterráneo americano a esta región cultural que comprende al Caribe y las costas del Golfo de México (2005). Tampoco sobre esta región conocemos algún trabajo antropológico, salvo el de Fernando Ortiz sobre el huracán que, como hemos visto en repetidas ocasiones, es uno de los temas fundamentales de la cosmovisión tepehua, aunque es cierto que parece un trabajo que o está interesado básicamente en la población nativa —extinta— de Cuba, o tiene alcances que rebasan, por mucho, los de una región cultural, para aventurarse de un rincón a otro del mundo, de manera que aunque es una obra imprescindible para el estudio del tema del huracán, difícilmente se le puede concebir una propuesta de regionalización a partir de ese elemento (2005 [1947]). Varios antropólogos mexicanistas han tratado el mismo asunto y también a nivel regional, aunque limitado a la porción del Golfo de México (por ejemplo Williams, 1997 [1954]; 1997 [1993]).

Pero la región cultural más reconocida en que se incluye(n) la(s) tepehua(s) es Mesoamérica, región que incluiría aproximadamente las regiones centro y sur de México, así como los países vecinos inmediatos del sur y porciones de otras naciones centroamericanas. Sin duda, Alfredo López Austin es el investigador más reconocido por sus trabajos mesoamericanistas, que se han convertido en modelo para buena parte de los antropólogos mexicanistas. De hecho, en uno de sus trabajos, *Tamoanchan y Tlalocan*, analiza los casos etnográficos de varios grupos indígenas de México, entre ellos los de nuestra región: nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos (a los que llama serranos), incluyéndolos en un modelo que, en su perspectiva, aplica a esa región cultural mesoamericana, pasada y presente, en lo que denomina la “tradición religiosa mesoamericana” (2000 [1994]: 12). En el trabajo referido, pretende incluir, pues, a los tepehuas, junto con los huicholes, los tzotziles, y los otros grupos “serranos”, en un modelo común de “la base taxonómica del mundo, el origen de los seres mundanos y sus características”; las réplicas;⁶² los “dominios de los dioses húmedos y fríos, entre los

⁶² “Réplica sería un fenómeno derivado de la posibilidad de división y transmisión de la esencia divina. Así, entre la fuente emisora y los seres en que se proyecta se producen relaciones de coesencia, comunicación e isonomía. Cuando la relación se establece entre personas divinas o entre personas divinas y humanas, puede existir representación y delegación. Como relaciones de réplica pueden mencionarse

que se encuentran las divinidades pluviales”; la acción de estos “dioses húmedos y fríos sobre la vegetación”, en particular respecto a la relación existente entre “ciclos temporales, actividades agrícolas y concepciones religiosas en torno a ellas”, y, finalmente; “la posición del ser humano en relación con” ellos: “los vínculos del hombre con los dioses húmedos y fríos, el culto a ellos y las ideas de muerte y del más allá que caen en los dominios de estas divinidades” (*ibid.*: 107). En la perspectiva del mesoamericanista, a pesar de las diferencias entre las tradiciones de tepehuas orientales, nahuas contemporáneos de la sierra norte de Puebla, otomíes orientales, totonacos noroccidentales, huicholes, tzotziles y mexicas (nahuas del altiplano central mexicano del siglo XVI), todos ellos presentan un “núcleo duro” común en sus representaciones y prácticas religiosas. Sus conclusiones son las siguientes:

La naturaleza de las cosas

Hay una división holística del cosmos, con innumerables pares de oposición, entre los que resaltan los de muerte/vida, frío/calor, hembra/macho, agua/fuego y lluvias/secas.

Esta división obedece a una naturaleza oculta de las cosas, una esencia que fue adquirida por cada una de las clases en el amanecer primigenio del mundo del hombre.

La esencia es materia divina. La esencia divina es divisible, capaz de unirse a otras esencias y separable. Esto permite entender que los dioses puedan dividirse y fusionarse, que puedan estar en más de un lugar al mismo tiempo, que exista coesencia entre ellos y otros seres, y que la coesencia comprenda la intercomunicación.

Los seres de este mundo nacieron cuando las esencias divinas se unieron a la muerte en el momento del amanecer primigenio. Con la unión quedaron encerradas en coberturas pesadas y mortales. La unión se concibe como acto sexual y pecaminoso.

Los seres de este mundo se caracterizan por ser mortales, pecadores y necesitados de alimento. El alimento es pecado, y es esencial para su crecimiento y subsistencia; el pecado sexual, que es el pecado por antonomasia, es indispensable para la reproducción; la muerte es necesaria para que los nuevos seres obtengan la esencia de clase por el reciclamiento de una sustancia limitada. Esto explica la afirmación de que fue la donación del espíritu lo que hizo mortales a los hombres y precederá las cosas de este mundo.

Alimento, sexo, crecimiento, reproducción, pecado y muerte forman parte de un mismo complejo.

La posibilidad de división de la esencia divina y la coesencia que con ella se [p. 160] produce entre los elementos resultantes de la división da lugar a réplicas. Las réplicas implican la reproducción de las características de la fuente en los seres proyectados y, con frecuencia, la confusión entre la fuente y sus proyecciones.

Las réplicas

La posibilidad de separación de los distintos componentes de la esencia divina hace que un dios pueda separarse en varios dioses que derivan su esencia del principal, pero que son distintos entre sí.

las que existen entre un lugar mítico y su realización en lugares terrenales, entre un dios y el hombre-dios al que su fuerza posee, entre un dios y sus imágenes, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su alter ego animal, entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa, entre un dios y sus advocaciones, entre un lugar sagrado y los templos, entre un nahual y el ser en el que se nahualiza, entre una montaña sagrada y una pirámide, etcétera. La coesencia de los seres no es absoluta, pues, pese a que comparten elementos anímicos, no los comparten todos” (López Austin, 2000 [1994]: 107).

Las réplicas del dios creador de la especie humana son dioses creadores de grupos humanos particulares. Cada grupo humano puede tener, así, su creador y protector particular, que a su vez es subdivisible.

Debido a su divisibilidad y potencia de separación y conjugación, es difícil distinguir claramente entre un dios y sus derivaciones divinas, por lo que la unidad, la dualidad y la multiplicidad divinas producen frecuentes confusiones.

Estos dioses patronos habitan en montes que se encuentran próximos a los poblados de sus protegidos. A su vez, los protegidos comparten esencia con el dios que los creó. A estos dioses se les conoce con los nombres de padres-madres, antepasados, antiguas, etcétera.

El dios patrono, dentro de su monte, entrega a sus protegidos el poder de reproducción y crecimiento tanto humanos como animales, vegetales y pecuniarios.

Los dominios de los seres húmedos y fríos

El dominio del crecimiento y la reproducción de hombres, animales, plantas y riquezas corresponde al gran complejo de los seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos y terrestres.

Sobresalen en este complejo las deidades terrestres y las pluviales. La Luna forma parte de este grupo, en oposición al Sol.

Los antepasados o padres-madres quedan incluidos en este complejo, como réplicas de los seres de la reproducción y el crecimiento.

Es frecuente que los dioses que forman parte de este complejo se transformen en serpientes.

Su dominio se extiende al rayo, al trueno, al relámpago, al viento, a la lluvia, a las nubes y a las masas de agua.

La morada de los dioses de este complejo es un gran cerro. En el interior del cerro se atesoran enormes riquezas agrícolas, animales, minerales y las corrientes de agua. Las cuevas son los principales puntos de comunicación con este mundo y los lugares por los que salen vientos y nubes.

La riqueza del cerro es el conjunto de “semillas”, “corazones”, “espíritus” o “sombras de las semillas” que sirven como gérmenes invisibles de las clases. Al incorporarse en el mundo pueden reproducir sus respectivas clases. [p. 161]

El gran cerro es, a su vez, el “corazón” de la Tierra. Los actuales nahuas lo llaman Talokan, y otros pueblos lo identifican con una mesa de oro. Es la gran fuente de la que surgen las “semillas” y a la que éstas retornan una vez que han cumplido la parte mundana de su ciclo. Entre las representaciones del cerro está una gran tinaja, imagen que también sirve para los dioses del cerro.

En el centro del gran cerro de riquezas se yergue el árbol que produce flores de distintos colores. En este árbol están los niños que vendrán al mundo.

El gran cerro se ubica en el oriente, y en él se encuentran tanto los dioses creadores como los hombres que participaron de manera especial de la esencia de esos dioses.

El gran cerro tiene como réplicas todos los cerros. También se reproduce en distintos lugares sagrados a los que acuden los fieles en peregrinación, en diversos accidentes geográficos y en los templos. Los templos sirven para guardar imágenes contenedoras de “semillas”.

El poder de crecimiento y reproducción está formado por una fuerza que tiene como características ser muerte, suciedad, sexualidad, femineidad, pecado, riqueza, ternura, alimento, bebida, embriaguez, verdor, hedor, blandura, acuosidad, deuda, oscuridad, frialdad, etcétera.

La liga entre la muerte y la reproducción hace que se considere que las nuevas generaciones provienen de los huesos de los antepasados. Se cree también que el semen se produce en los huesos, y que los huesos de los muertos proporcionan fertilidad a la tierra.

El ciclo temporal

La división estacional entre el periodo de lluvias en verano y el periodo de secas en invierno es la base de la concepción del dominio cíclico de los dos tipos de fuerzas opuestas: los seres fríos y húmedos en la época de lluvias y los seres ígneos y solares, cálidos y secos, en la de secas.

Son dos las fiestas actuales en las que culminan las estaciones: las lluvias concluyen con la congregación de todas las fuerzas frías el Día de Muertos; las secas concluyen con la apoteosis del calor, el Día de la Santa Cruz.

Gracias al ciclo de lluvias y secas se establece otro ciclo, el agrícola del cultivo del maíz de temporal, con un periodo de actividad (quema del campo para preparación de las tierras, siembra, y cuidado de las plantas) y otro periodo de menor duración, que es el de reposo (cosecha y almacenamiento del maíz) [...].

Ambos ciclos dan a entender un orden cósmico de presencia/ausencia cíclicas de los seres del mundo húmedo y frío: las aguas pluviales llegan, penetran en la tierra, son extraídas con la quema y vuelven a su depósito. El “corazón” o “espíritu” del maíz penetra en las semillas, las hace germinar, crecer y reproducirse, y vuelve a la bodega mítica de la riqueza para reposar hasta el próximo inicio de ciclo. Dado el carácter limitado de las esencias de las clases, es necesario que regrese a la bodega la totalidad de los “espíritus” que salieron. [p. 162]

Las fuerzas de crecimiento y reproducción cargan de muerte, enfermedad, ternura y amargos los seres en los que se intrusan. El Sol y el Fuego por una parte y las ceremonias rituales por otro van secando, madurando o cocinando estos seres para purificarlos y hacerlos reutilizables o asimilables por el hombre.

El ciclo del maíz de temporal es paradigmático. El nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte del hombre y de los animales deben ser explicados a partir de la idea cíclica de salida del “corazón” de la bodega, penetración en el ser que se gesta, ocupación que hace crecer y da potencia generativa, maduración —o sequedad o calentamiento— paulatinos con la edad y, por fin, muerte y regreso del “corazón” al mundo subterráneo para su reciclamiento.

El ser humano

El niño nace tan cargado de fuerza fría —que entre otras cosas es suciedad, sexo, pecado y muerte— que debe ser limpiado ritualmente. La madre participa de esta carga, y también tiene que ser purificada.

El niño, aún después del baño purificador, es un ser demasiado frío. Conforme pasan los años irá adquiriendo calor, se irá secando.

El calor puede aumentar con los cargos que el individuo desempeña en su madurez. El calor llega a ser tan grande en algunos hombres que pueden llegar a identificarse, por coesencia, con los antepasados, esto es, con los seres divinos que dieron origen a lo que existe en el mundo del hombre. La adquisición de calor implica pérdida de sexualidad.

El hombre, como todos los seres de su mundo, tiene un “corazón” que le transmite las características de su especie y le da fuerza vital. Este “corazón” procede, como todos los otros “corazones”, de la gran bodega de riquezas. El hombre no puede separarse en vida de su “corazón”.

El “corazón” del hombre, como el del maíz, debe cumplir el ciclo de presencia/ausencia sobre la tierra. Viene de la gran bodega mítica, pasa un tiempo sobre la tierra, regresa a la bodega y espera el momento de otro nacimiento.

Cuando el “corazón” sale del cuerpo del hombre que ha fallecido para ser reciclado, debe pasar por una purificación que lo vuelve a su estado original. Así queda listo para tornar al mundo: sin deudas, sin pecados, sin edad, sin memoria. Debe regresar íntegro a la bodega, como debe hacerlo el “espíritu” del maíz. Puede empezar a pagar y enmendar culpas sobre la tierra en calidad de “espíritu” en pena. Va después al mundo de los muertos, donde se purga totalmente de la vida y de la memoria, tornando a su estado original. Queda después depositado en la bodega en espera de su nacimiento en otro ser humano.

- La idea de retorno íntegro se manifiesta también como la necesidad de pagar a los dios fríos y húmedos todo lo que se recibe de ellos. La deuda es sinónimo de pecado.
- Algunas formas especiales de muerte hacen innecesario el viaje por el mundo [p. 165] de los muertos. Una de estas muertes es la de los niños lactantes, que todavía no han sido contagiados por la muerte de las plantas o animales que se convierten en alimentos. Otras muertes suponen el sufrimiento purificador o la posesión de tal fuerza que hace pasara directamente a los difuntos a un mundo especial de muertos o a la gran bodega.
- El retorno para reciclamiento en la bodega no es exclusivo del “corazón” del maíz o del “corazón” del ser humano: todos los “corazones” de los distintos seres del mundo tienen que cumplir el ciclo.
- El “corazón” no es la única entidad anímica del ser humano. Después del nacimiento, el niño adquiere otra entidad anímica que lo socializa. Esta entidad se suele unir al nombre del niño, que es más que una designación, pues le da calidad humana. Es también el destino del niño y supone para él un dios protector individual.
- Sólo los seres humanos tienen alma-destino. Sin embargo, el niño comparte esta segunda entidad anímica con un áter ego, un animal que le es correlativo, y que vive en un monte que es correlativo de su pueblo. En el monte habita el dios patrono.
- El dios patrono y su monte son réplicas, respectivamente, de la divinidad regente de la gran bodega y de ésta. Son réplicas que los hacen más específicos para su correspondencia con un grupo humano. El monte, por tanto, es la fuente de energía, bodega de los “corazones” y riquezas del pueblo; pero al mismo tiempo es la réplica del poblado del grupo protegido, por lo que entre poblado y monte por una parte, y entre hombres protegidos y animales compañeros por otra, hay isonomía coesencial.
- Los dioses patronos pueden tener entidades anímicas adjuntas, incluso con dualidad masculina/femenina.
- Hay coesencia del dios patrono y sus protegidos; pero, además, el dios patrono tiene como entidad anímica adjunta un alma-destino y, por tanto, un animal compañero. Los hombres más destacados del pueblo llegan a tener mayor aproximación al “corazón” del dios; pero también alcanzan a compartir con él su alma-destino y su animal compañero. Esto los lleva a la categoría de hombres-dioses.

(López Austin, 2000 [1994]: 160-166)

Como hemos dicho, esta tesis de Alfredo López Austin es una según la cual el modelo propuesto aplica para todos los grupos indígenas mesoamericanos. Pero el grueso del trabajo etnográfico que se ha emprendido respecto a los tepehuas los incluye en áreas culturales de menor envergadura, casi siempre la Huasteca, ocasionalmente el Totonacapan. Desafortunadamente, en esas inclusiones rara vez se explicitan los términos en que se regionaliza, más allá de la contigüidad espacial. Williams es una de las excepciones cuando, en una declaración que no pasa de ser un párrafo en el más importante de sus libros, explicita los términos de la regionalización: el ritual de “costumbre”, aunque no dando cuenta de la Huasteca, menos aún del Totonacapan, sino de lo que es conocido como Huasteca sur:⁶³

el *costumbre* tiene una distribución exclusiva en una franja que corre desde Pahuatlán, Puebla, pasa por Huehuetla y Pisaflores, y llega al oriente hasta el cerro de Postectitla, en el municipio de Chicontepec. En todas las localidades donde todavía mantienen la capilla nativa hablan de La Laguna como meca donde peregrinan para ofrendar al agua y obtener renovadas imágenes de la semilla. Esa meca cae dentro de la jurisdicción del

⁶³ Ver la ilustración 2.1.15.1.

municipio de Huehuetla y teóricamente parecen ser los otomíes los que dominan el campo, al considerárseles como los más conocedores del recorte de imágenes en papel y al convertirse en guías de procesiones

(Williams García, 2004 [1963]: 299)

En la misma línea de buscar una regionalización a partir del ritual, esta vez de forma explícita, aparece un trabajo comparativo emprendido por los antropólogos norteamericanos Alan y Pamela Sandstrom. En *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, los investigadores de la Universidad de Indiana en Fort Wayne ofrecen una imponente recopilación de materiales propios (los referentes a los nahuas de la Huasteca y los otomíes orientales) y ajenos (los materiales de Williams sobre los tepehuas) sobre los rituales y cosmovisiones de tres grupos de la Huasteca sur, con particular atención a los muñecos de papel recortado, emblemática parafernalia ritual del ritual del “costumbre” nahua, otomí y tepehua. A continuación reproducimos parte de lo que los Sandstrom exponen para dar cuenta de la que llaman región del culto con papel o Huasteca meridional:

Debido al parecido entre unos y otros [nahuas, otomíes y tepehuas], estos grupos constituyen lo que los antropólogos llaman un “área cultural”, una región geográfica cuyas culturas que la habitan muestran una marcada semejanza. [...]

Varios factores han llevado a una convergencia cultural entre grupos que, asumismos, alguna vez fueron bastante diferentes. Por ejemplo, los tres grupos utilizan idéntica tecnología para explotar su medio ambiente. Los antropólogos saben desde hace mucho tiempo que semejantes bases tecnológicas pueden producir similitudes en culturas de otro modo no relacionadas. Así, no es sorprendente ver muchos rasgos idénticos entre nahuas, otomíes y tepehuas. También existe evidencia de que entre ellos han habido préstamos extensivos. Adicionalmente, los tres grupos han compartido experiencias históricas que datan de la Conquista, y los tres son agrupados en el lugar más bajo de la jerarquía socioeconómica por los mexicanos urbanos más poderosos. Finalmente, el procesos de cambio cultural, mayormente occidentalización, han contribuido [p. 62] en la erosión de sus diferencias culturales. [...]

Las semejanzas en los sistemas religiosos de nahuas, otomíes y tepehuas en la región del culto con papel son marcadas. [...] En los tres grupos los rituales más importantes sirven para asegurar la abundancia de las cosechas. Esto es comprensible considerando la base productiva horticultural de sus economías. Un segundo tipo ritual es la ceremonia curativa o limpia, que es llevada a cabo para controlar la enfermedad y el infortunio. Un tercer tipo incluye rituales más pequeños con una variedad de propósitos. Este incluye rituales de magia amorosa y ritos para evitar el regreso de los muertos. Las religiones en esta área comparten una perspectiva animista de la naturaleza y el universo como un todo; procesos y eventos importantes que afectan a los humanos, tales como la enfermedad, la lluvia y el crecimiento de las siembras, son concebidos bajo el control de espíritus o fuerzas. Dependiendo de una variedad de factores, estas fuerzas pueden actuar ayudando o agrediendo a la gente. Por ejemplo, la envidia, la falta de respeto, la envidia o la codicia pueden provocar que los espíritus de los muertos se enojen. Algunas clases de espíritus son inherentemente malvados y los brujos pueden desatarlos intencionalmente entre los humanos. La mayoría de los espíritus en el panteón, sin embargo, son básicamente benéficos mientras no se les moleste o descuide. En esta área cultural el propósito general de los rituales es mantener un balance o armonía entre los mundos de los humanos y de los espíritus. Esto se logra realizando ofrendas sacrificiales a los espíritus apropiados.

Los rituales mismos son muy similares entre los tres grupos, tanto en la estructura de su ejecución como en los episodios y parafernalia simbólicos usados por los chamanes. La gente de la región usa la palabra castellana *costumbre* para describir las ejecuciones rituales, aunque en algunos casos el término sólo es usado si el ritual es

elaborado e involucra el uso de adornos florales y música. El propósito y el contenido simbólico del *costumbre* puede variar un poco de comunidad en comunidad, pero la estructura básica de los rituales es compartida por cada grupo. [...p. 63...] Como primer paso, el chamán es llamado y se llevan a cabo los preparativos. Frecuentemente, esto incluye el recorte de figuras de papel, la construcción de un altar, la confección de adornos y ofrendas que convocan la reunión. Después se realiza un ritual para limpiar el área de espíritus potencialmente dañinos. La limpia misma es altamente regular en su ejecución y siempre supone hacer ofrendas ante los imágenes de papel de los varios espíritus dañinos. El rasgo central de cualquier ritual es la ofrenda principal, que se hace en uno o más altares. Los recortes de papel de los varios espíritus son tendidos y sobre ellos se extiende ofrendas estándar.

[...] Cualquier ceremonia elaborada suele incluir la construcción de un altar, comúnmente una mesa sobre la que se erige un arco cubierto de hojas. Alrededor de una docena de adornos para el altar son usados en común por las tres culturas. Éstos incluyen varas de palma y cempasúchil, bastones decorados, ruedas —también de palma y cempasúchil— que representan estrellas guardianes, “rosarios” hechos de bejuco y flores de cempasúchil, y decoradas esteras de papel usadas para sostener las figuras de papel. Otras actividades rituales comunes a los tres grupos incluyen el uso que los chamanes hacen de cristales de cuarzo para adivinar y la práctica de realizar peregrinaciones a lugares sagados tales como cumbres de cerros, ruinas prehispánicas, cuevas y lagos. Algunas veces el mismo lugar es visitado alternadamente por delegaciones de comunidades nahuas, otomíes y tepehuas.

La música también desempeña un papel importante en los rituales a lo largo de la Huasteca meridional. Los instrumentos predominantes son violines y guitarras, aunque también son comunes tambores y sonajas (Provost, Sandstrom, 1977). En algunas de las comunidades más remotas todavía se puede oír el *teponaztli* (tambor de lengüetas). Finalmente, el sacrificio animal es común entre las culturas indias del área. Pollos y guajolotes son las víctimas usuales, aunque en ocasiones se puede sacrificar un cerdo o un buey como parte del ritual.

Los panteones de los espíritus a que se dirigen los rituales nahua, otomí y tepehua, también comparten semejanzas sorprendentes. Un complejo de espíritus que rodea a los cuerpos celestes, específicamente el Sol, la Luna y las estrellas es considerado principalísimo. A éste se agrega un número de espíritus, algunos benéficos y otros peligrosos, asociados con la Tierra. Los espíritus relacionados con el Agua son objeto de muchas observancias rituales que conciernen al control de la lluvia, y los espíritus de los muertos son concebidos como responsables de la enfermedad y el infortunio. Hay una enorme proliferación de espíritus entre los tres grupos, y éstos son generalmente asociados con uno de cuatro reinos básicos: cielo, tierra, inframundo o agua. Finalmente, la lista de santos del catolicismo español se ha añadido al panteón de cada cultura. En muchos casos, santos individuales han sido combinados con espíritus tradicionales; San Juan el Bautista, por ejemplo, es frecuentemente asociado con el espíritu local del agua. El proceso por el que conceptos foráneos se funden con tradiciones locales es llamado sincretismo, y es una característica definida de las religiones de *costumbre*.

La influencia del cristianismo en los nahuas, otomíes y tepehuas se devela en sus calendarios rituales. Mientras ocurre que el calendario prehispánico todavía puede ser observado en la programación de ciertas observancias, el ciclo ritual local se basa esencialmente en fechas tomadas de la cristiandad (Reyes García, 1960: 39-40).

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 62-65, traducción del inglés)

Because of their resemblance to one another, these groups constitute what anthropologists call a “culture area”, a geographical region whose inhabitant cultures show a marked similarity. [...]

Several factors have fostered a cultural convergence among groups that we assume were once quite distinct. For instance, all three cultures have applied identical technology to exploit their environments. Anthropologists have long known that similar technoecological bases can

cause similarities in otherwise unrelated cultures. Thus it is not surprising to see many identical features among the Nahuas, Otomís, and Tepehuas. Evidence also exists that extensive borrowing has taken place among them. In addition, all three groups have shared historical experiences dating from the Conquest, and they are all lumped together at the bottom of the socioeconomic hierarchy by the more powerful urbanized Mexicans. Finally, processes of culture change, for the most part Westernization, have contributed [p. 62] to the erosion of cultural differences. [...]

Similarities in the religious systems of the Nahuas, Otomís, and Tepehuas in the paper cult region are marked. [...] In all three groups the most important rituals serve to ensure crop fertility. This is understandable considering the horticultural production base of their economies. A second ritual type is the curing or cleansing ceremony, which is held to control disease and misfortune. A third type includes smaller rituals with a variety of purposes. These include love magic rituals and rites to prevent the return of the dead. Religions in this area share an animistic view of nature and the universe as a whole; important processes and events that affect humans, such as sickness, rain, and crop growth, are believed to be under the control of spirits or forces. Depending on a variety of factors, these forces may act to help or to harm people. For example, gossip, disrespect, envy, or greed may cause spirits of the dead to become angry. Some classes of spirits are inherently malevolent and may be intentionally loosed among humans by sorcerers. Most spirits in the pantheon, however, are basically salutary so long as they are not angered or neglected. In this culture area the general purpose of rituals is to maintain a balance or harmony between the human and spirit worlds. This is accomplished by making sacrificial offerings to the appropriate spirits.

The rituals themselves are very similar among the three groups, both in the structure of the performance and in the symbolic episodes and paraphernalia employed by the shaman. People in the region use the Spanish name *costumbre*, meaning "custom," to describe traditional ritual performances, although in some cases the term is used only if the ritual is elaborate and involves the use of floral adornments and music. The purpose and symbolic content of the *costumbre* may vary somewhat from village to village, but the basic structure of rituals is shared by each group. [...63...] In the first step a shaman is called in and preparations are made. These often include cutting paper figures, constructing an altar, making adornments, and assembling offerings. Next a cleansing rite is performed to clear the area of potentially harmful spirits. The cleansing itself is highly regular in its performance and always involves making offerings before paper images of the various harmful spirits. The central feature of any ritual is the main offering, which is made on one or more altars. Paper cuttings of the various spirits are laid out, and standard offerings are spread over them.

[...] Any elaborate ceremony usually includes the construction of an altar. This is commonly a table over which a leaf-covered arch is erected. About a dozen common altar adornments are used by the three cultures. These include palm and marigold wands, decorated walking sticks, palm and marigold pinwheels that stand for guardian stars, "rosaries" made from vines and marigold blossoms, and decorated paper mats used to hold the paper figures. Other ritual activities common to the three groups include the shamans' use of large quartz crystals for divination and the practice of going on pilgrimages to sacred locations such as hilltops, pre-Hispanic ruins, caves, and lakes. Sometimes the same location is visited alternately by delegations from Nahua, Otomí, and Tepehua villages.

Music also plays an important part in major rituals throughout the southern Huasteca. The predominant instruments used are violins and guitars, although drums and rattles are also common (Provost and Sandstrom 1977). In some of the more remote villages the pre-Hispanic *teponaztli* (slit drum) can still be heard. Finally, animal sacrifice is common among the Indian cultures of the area. Chickens and turkeys are the usual victims, although on occasion a pig or steer may be slaughtered as part of a ritual.

The pantheons of spirits addressed in Nahua, Otomí, and Tepehua rituals also bear striking resemblances. A spirit complex surrounding celestial bodies, specifically the sun, moon, [p. 64] and stars, is paramount. To this are added a number of spirits, some beneficial and others dangerous, associated with the earth. Water-related spirits are the subjects of many ritual observances concerning the control of rain, and angry spirits of the dead are thought to be responsible for disease and misfortune. There is an enormous proliferation of spirits among all three groups, and these generally are associated with one of four basic realms: sky, earth, underworld, or water. Finally, the list of saints from Spanish Catholicism has been added to each culture's pantheon. In many cases individual saints have been combined with traditional spirits; Saint John the Baptist, for example, is often associated with the local water spirit. The process

whereby alien concepts are blended with local traditions is called syncretism, and it is a definite characteristic of the *costumbre* religions.

The influence of Christianity upon the Nahuas, Otomís, and Tepehuas is revealed in their ritual calendars. While elements of the pre-Hispanic calendar can still be seen in the scheduling of certain observances, the local ritual cycle is based essentially on dates taken from Christianity (Reyes García 1960, pp. 39-40).

(Sandstrom, Sandstrom 1986: 62-65)

Dos décadas después de la publicación de la monografía de los Sandstrom, el equipo Huasteca sur del proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”⁶⁴ concluyó, respecto a esta forma regional del ritual, lo siguiente:

LAS SECUENCIAS DEL *COSTUMBRE*

Una revisión minuciosa, acto por acto, de los rituales practicados por los varios grupos indígenas de la Huasteca sur, si bien nos ha llevado a confirmar lo que muchos etnógrafos habían entrevisto ya, esto es, la presencia de un patrón formal común a todos ellos, también nos ha permitido identificar dos tradiciones culturales claramente distintas, sin obviar las evidentes singularidades de cada grupo.

Lo que ha quedado claro para varios de los principales etnógrafos que han trabajado la región, es que los grupos indígenas aquí asentados, copartícipes de una historia común, configuran una región cultural, valiéndose para ello de las semejanzas formales en la ritualidad, la recurrencia de temas míticos y la organización del panteón divino e incluso, para algunos, las prácticas agrícolas comunes. Éste no es el espacio para discutir si cada uno de estos elementos constituye un marcador cultural regional, pero por lo que respecta a las prácticas rituales, podemos constatar los parecidos formales, antes que afirmar alguna unidad cultural. Tales parecidos se montan en varios elementos, entre ellos la parafernalia y el sacrificio sangriento pero, sobre todo, en el orden secuencial de los rituales (*cf.* Sandstrom y Sandstrom 1986: 50, 63).

En los varios tipos rituales descritos a lo largo de este ensayo, hemos identificado tres secuencias fundamentales: una de preparativos, otra dirigida a las entidades nefastas, realizada en el patio de la *casa de costumbre* y que supone una limpia colectiva caracterizada por la utilización de un aro de bejuco (o en su defecto, en el caso tepehua, una toalla), y una última secuencia dedicada a las fastas, ésta llevada a cabo, principalmente, frente al Altar adentro de la casa (aunque también se atienden otros espacios como el fogón y el pozo). Claro está, no pretendemos encasillar la diversidad de prácticas rituales y limitarlas a un guión de secuencias rígidas claramente discernibles. Cada tipo ritual es un modelo ideal, sujeto a diversos tratamientos por parte de los ejecutantes que le aportan múltiples matices. No obstante, como se vio, la segmentación propuesta evidencia las regularidades formales. De hecho, la revisión de la bibliografía etnográfica nos revela segmentaciones muy similares, aunque los varios autores utilizan diversos términos que nunca son sistemáticos, ni siquiera en la obra de un solo autor.¹ Hemos visto aquí que es posible homologar entre sí las secuencias de los rituales observados en cada uno de los grupos indígenas. Williams había de alguna forma sugerido que los rituales tepehuas suelen ordenarse en dos partes: la primera dirigida a los difuntos —nuestra secuencia nefasta—, la segunda realizada frente al Altar —nuestra secuencia fasta (2004: 174).² Por su parte, Galinier identifica básicamente dos secuencias en los rituales otomíes, aunque a veces repara en una secuencia previa de ritos preparatorios: la primera estaría dirigida a las instancias patógenas —secuencia nefasta— y la segunda dedicada a las divinidades ortógenas —secuencia fasta (1987: 466-467). El análisis de los Sandstrom no difiere mucho de esta secuenciación, consignando la existencia de tres partes en los rituales nahuas:

⁶⁴ Este proyecto es auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de la Coordinación Nacional de Antropología (CNA-INAH), y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

preparativos, limpia preliminar y ofrenda (1986: 101-103). Hemos visto que el caso totonaco no difiere de esta secuenciación común a los varios grupos indígenas de la región. Es ello lo que permite, como ya han anotado los Sandstrom (*ibid.*: 35), que ritualistas de determinada filiación étnica puedan dirigir los *costumbres* de un grupo de filiación distinta.

Los cuatro grupos aquí estudiados comparten la misma precaución ritual por distinguir y aislar a los entes nefastos de los fastos. De igual forma, muestran el mismo cuidado en distinguir los géneros, macho y hembra, en absolutamente todas las expresiones rituales. Es preciso subrayar que estos dos pares de oposiciones no se corresponden uno con el otro de manera lineal: fasto y nefasto, macho y hembra, junto con otras dicotomías que sirven de ejes a la expresión ritual (arriba/abajo, afuera/adentro, maduro/inmaduro, etc.), son independientes entre sí. Y aunque los cuatro grupos comparten estos ejes, cada oposición asume expresiones distintas dependiendo del grupo étnico en cuestión: así por ejemplo los nahuas se ocupan en destinar el cinco a lo femenino y el siete a lo masculino, en tanto que para los otomíes basta con expresiones duales para asumir que una es macho y la otra hembra: sus recortes distintivos de cada género reiteran una y otra vez esa distinción en absolutamente todos los aspectos de la vida ritual. Por su parte los totonacos oponen el 12 y el 13, hechos manifiestos en cada expresión ritual, en tanto que los tepehuas, partícipes de esa numerología en una versión limitada, destinan ritualistas, espacios y artefactos separados y específicos para cada género. Cuatro formas distintas de subrayar un mismo eje ordenador, que no por eso se hace más inteligible para unos y otros. Como un estudio más cuidadoso revela, las formas similares sirven de guías a la interpretación pero al mismo tiempo evocan universos de significación tan amplios y dinámicos, que la similitud formal es a la vez un atajo y una trampa semiótica: sus horizontes son sus límites. Los parecidos formales son nada más (y nada menos) que eso.

Resulta evidente que los Sandstrom ya habían reparado en las prácticas rituales comunes a otomíes, tepehuas y nahuas de la Huasteca sur. Su elección por dejar fuera de su campo de estudio a los totonacos, según el argumento de que no recortan papel o esta parafernalia ocupa un papel secundario en sus *costumbres* (Ichon, 1969: 235-36, citado en Sandstrom y Sandstrom, 1986: 302), les impidió notar que este grupo forma parte de la misma región cultural con igual estatus que los otros tres —de la misma forma en que habrá quien se extrañe por nuestra selección de cuatro grupos y no de cinco o seis. Lo que se puede apreciar cuando se incluye a los totonacos en este sistema de *costumbre*, es que su forma ritual es más cercana a la tepehua que a las otras dos. Si bien no son sorprendentes las semejanzas más acusadas entre estos dos grupos dado que son hablantes de lenguas de la misma familia, ese parentesco no garantiza *per se* la similitud de formas y expresiones. Es ahora que podemos afirmar que en los *costumbres* de la Huasteca sur son discernibles dos tradiciones: la totonacana y otra menos previsible que ésta, la que hermana a nahuas y otomíes; estos últimos, en cambio, hablantes de lenguas al menos no cercanamente emparentadas.

LA TRADICIÓN TEPEHUA-TOTONACA

Son particularmente tres elementos los que señalan la cercanía entre las prácticas rituales tepehuas y las totonacas, y que distingue esta tradición de la de sus vecinos nahuas y otomíes. El primero es el uso de dos distintas herramientas, el brasero y el sahumador, que llevan el aroma de la corteza de copal el primero y del copal cristalizado el segundo, que marcan de distintas formas el contraste entre el exterior y el interior de la *casa de costumbre*, así como las entidades propias de cada uno de estos espacios, es decir las patógenas y las ortógenas, a la vez que, en el caso tepehua, distinguen también entre las prácticas de los ritualistas según su género.

El segundo es el fetiche totonacano por excelencia: el muñeco de corteza de hule que constituye el cuerpo de las entidades atendidas en el *costumbre*. A este respecto, los tepehuas parecieran ocupar un lugar intermedio entre las dos tradiciones rituales de la región pues, como se ha visto, comparten con los totonacos el uso del muñeco de hule y a la vez participan de la tradición de recorte de papel de los otros dos grupos, aunque en

una versión aparentemente disminuida en que ni el número de los muñecos de papel ni los motivos recortados son tan importantes como en los casos otomí y nahua.

El tercer elemento juega un papel aún más importante en el *costumbre* totonacano. Se trata de la Mesa de ofrendas, que funciona como un segundo Altar, y es dispuesto *ex profeso* para la realización del *costumbre*, a diferencia del Altar que suele mantenerse en su sitio (aún cuando es “vestido” para la ocasión ritual). Este mueble funciona como el suelo del Altar en los casos nahua y otomí, pero en definitiva la analogía no da entera cuenta de este elemento pues, en el caso totonaco, además, la Mesa es “bailada” hacia el final del *costumbre*, convirtiéndose en el centro de la atención ritual, excediendo de esta forma su sola condición de parafernalia para ubicar una definida posición en la sintaxis ritual.

Caso semejante es el de la Estrella compañera totonaca. Efectivamente, aún cuando las *estrellas* forman parte del acervo ritual de los cuatro grupos indígenas que nos convocan, la Estrella totonaca ocupa una muy particular posición en la noción totonaca de persona y es el eje de una fase que sólo encontramos en el *costumbre* de ese grupo: la de *flechamiento*. Es de llamar la atención que en el *costumbre* tepehua, la *estrella* a veces no aparece ni siquiera como uno más de los elementos del marco del Altar, a diferencia de lo que ocurre con nahuas y otomíes, en cuyos arcos de Altar nunca falta esta parafernalia. También clave para entender las nociones etnoanatómicas y etnofisiológicas totonacas, encontramos una fase del ritual terapéutico en que los parientes muertos, cuyo papel desempeñan los *reemplazos*, son convocados y ofrendados en una serie de actos de *contentación*, *concierto* y confesión pública, en el caso totonaco; o en una imposición de sangre de los padres subrogados sobre el enfermo, en el caso tepehua —en el caso totonaco, el enfermo recibe sangre de ave que le es impuesta en las manos y hasta ha de beberla.

Las particularidades de totonacos y tepehuas, así como aquello que comparten pero les distingue de sus vecinos, son muchas y merecen más que las cortas conclusiones que caben en este ensayo: la “siembra” de cruces y la de cabezas en el *costumbre* totonaco, así como los insistentes lavados que tepehuas y totonacos realizan con agua, aguardiente, jabón, tela y, en el caso tepehua, hasta con medio jitomate, son también prácticas que les distinguen nítidamente de los nahuas y otomíes que hemos descrito y sobre los que vale la pena mencionar, siquiera someramente, parte de lo que ha enseñado la descripción de sus tipos rituales.

LA TRADICIÓN NAHUA-OTOMÍ

A diferencia de totonacos y tepehuas, los tipos rituales nahuas y otomíes comparten aún más evidentes similitudes formales en sus altares y parafernalia ritual. El Altar, dividido en dos espacios que indican el arriba y el abajo, presenta casi los mismos atributos: el Cielo arriba, la Tierra abajo, cosa que se contrasta claramente con la tradición totonacana cuya Mesa ritual hace de representación de la Tierra, en tanto que sólo el arco suele ser la expresión celeste. Nahuas y otomíes ubican al Cielo en todo el espacio superior del Altar (no sólo el arco), de manera que aunque los altares sean formalmente similares en los cuatro grupos, está claro que comprenden cosas distintas.

El aspecto general que guardan los *costumbres* nahuas y otomíes es el mismo a primera vista. Ambos son sumamente similares, al punto que a veces parecen ser iguales. No obstante, el tratamiento de las formas y parafernalia rituales (esencialmente las mismas) es cualitativamente distinto. Ambos grupos tendrán en la Cruz externa a un importante medio de interacción con los cerros y Santos, a través de la cual llegan éstos a la *casa de costumbre*. En cambio, el sentido y utilidad de la Cruz externa en la tradición totonacana es más bien difuso. Lo mismo aplica al cordón de flores, el *xochimekatl* nahua, o *tēzā dōni* de los otomíes, también entendido como *teléfono*. No podría haber un *costumbre* sin estos artefactos, cosa distinta en los casos totonacanos. Respecto a Santa Rosa, ésta aparece como entidad divina de importancia en los panteones y el calendario ritual de nahuas, tepehuas y otomíes, pero el uso de la hierba es diferencial: excepcional entre los primeros, recurrente entre los segundos e imprescindible entre los últimos. Sobre los totonacos, vasta decir que Ichon refiere que, desde la perspectiva

totonaca: “Los otomíes [...] se han especializado en la magia negra y utilizan la marihuana” (Ichon 1990: 289). Aunque éste no es lugar para dar cuenta de las representaciones, están implicadas en la praxis ritual de que hemos dado cuenta y, como las prácticas, éstas varían de un grupo a otro, sin que por ello obviemos las coincidencias.

Entre la parafernalia ritual que hay en común entre nahuas y otomíes, es de destacar la importancia que guarda el *akaxochitl* de los nahuas, o *escalera* para los otomíes, un carrizo de puntas afiladas adornado con flores. Junto con éste, figuran los bastones de los curanderos, ataviados con listones de colores. En ambos casos, son artefactos de poder, con fuerza capaz de regir entre seres humanos y divinidades. Lo mismo aplica a la bandera nacional, insignia de todo gobierno, expresión de la autoridad. Sin embargo, mientras que para los nahuas la bandera nacional es un artículo que puede comportar un discurso identitario, para los otomíes es una divinidad (que como muchas otras, se distingue también en macho y hembra) que exige alimentos, brindis y baile. En contraste, la tradición totonacana no muestra esta ‘obsesión ritual’ con los símbolos patrios. Hay pues entre nahuas y otomíes un permanente acento político en sus prácticas rituales, siendo los bastones, las banderas, los *tarritos-escaleras* o *akaxochitl*, sus expresiones materiales más claras.

Nahuas y otomíes son igualmente enfáticos en la distinción de géneros, que como hemos señalado pueden tener una expresión numérica (como en el caso nahua con el cinco femenino y el siete masculino), o simplemente binaria (tanto entre nahuas como entre otomíes), pero también, y sobre todo, se expresa a través de los recortes de papel: toda representación divina es dual, macho y hembra con cortes distintivos para cada género. En cambio, el cuidadoso proceder de los ritualistas nahuas en torno al número de vueltas con el aro de limpias, o el número de personas que han de “bailar el Petate”, el número de ofrendas que se han de colocar en el Altar, contrasta con la variabilidad registrada entre los otomíes: para éstos, lo misma da *levantar el trabajo* entre cinco, ocho o doce personas, según los que quieran hacerlo.

Los nahuas muestran clara predilección por los números cuatro y 12, de los cuales el primero aparece constantemente, sea para dirigirse a las cuatro direcciones del cosmos durante las plegarias, sea para ofrendar botellas de refresco, cerveza o tazas de café (siempre cuatro), o bien para tomar las cuatro esquinas del petate donde se trabajó, sea para partir el aro de limpia. Los otomíes no muestran esta obsesión con los rumbos del cosmos ni con un supuesto centro; en cambio, muestran un atento cuidado por ofrendar y celebrar a las múltiples instancias divinas que consideren importantes, como lo revela la ‘brújula ritual’. Aunque los nahuas también refieren una gran diversidad de instancias divinas, muestran una clara estabilidad numérica en sus prácticas rituales, hecho contrastante con la variabilidad otomí.

Otro elemento común a nahuas y otomíes es la notable profusión de divinidades recortadas en papel. Ante la parquedad de los muñecos de corteza de hule totonacos y la modestia de los tepehuas, los nahuas vuelcan su atención hacia los recortes, en tanto que los otomíes despliegan un abigarrado panteón divino recortado en papel. Si bien los nahuas muestran también un amplio abanico de representaciones divinas, el repertorio otomí es sencillamente inconmensurable. Mientras los nahuas parecen privilegiar cierta estabilidad formal en sus fetiches, los otomíes están dispuestos a innovar todo lo que consideren necesario. De la tradición nahua-otomí, el polo nahua parece privilegiar una mayor ortodoxia a juzgar por la estabilidad numérica de sus prácticas rituales y cierta rigurosidad en sus formas, en tanto que los otomíes privilegian cierto dinamismo estratégico. En este sentido, los tepehuas (con quienes los otomíes comparten el hábito motor con que saludan a las divinidades, y otros rasgos) parecen ser también el polo flexible de la tradición totonacana, en tanto que los totonacos se parecen a los nahuas en su constancia formal. Otomíes y tepehuas, en su variabilidad y estratégica adaptabilidad, parecen ser el eslabón que engarza ambas tradiciones.

Si el náhuatl y el otomí no son lenguas emparentadas, no queda más alternativa que reconocer que tras las similitudes formales que constituyen esta tradición ritual, están

las vicisitudes históricas. No es éste el espacio para discutir si tal tradición nahua-otomí se edificó en los años que siguieron a la Revolución Mexicana, o bien durante el período colonial, o incluso entre los siglos XIII y XV en que están datados los últimos movimientos poblacionales y ocupaciones militares de nahuas y otomíes sobre las tierras meridionales de la Huasteca, provenientes del norte y el altiplano. Lo que sí podemos afirmar es que ambas tradiciones, la nahua-otomí y la tepehua-totonaca coexisten merced a que comparten elementos formales en el nivel de las secuencias, pero se distinguen en el de las fases, singularizándose más aún cuando atendemos el nivel de las acciones rituales.

1 Es de llamar la atención que incluso uno de los fundadores de la etnografía del ritual en Mesoamérica, Evon Z. Vogt, no es consistente en el uso de los términos con que da cuenta de las varias formas de segmentar el ritual zinacanteco (1993 [1976]).

2 En el mismo lugar, Williams afirma que la limpia de aro aparece, precisamente, entre las dos secuencias rituales. Aunque según nuestras observaciones —y aquí no nos limitamos a tepehuas— la fase de limpia de aro bien puede fungir como una bisagra entre la secuencia nefasta y la *fasta*, pensamos que es un acto ritual propio de la primera.

(Trejo, coord. *et al.*, en dictamen)

Esta forma ritual compartida es uno de los elementos clave para comprender la dinámica regional interétnica. Los Sandstrom y Julieta Valle dan cuenta de ello:

Como Pamela Effrein Sandstrom y yo hemos demostrado en otro lugar, las creencias y prácticas religiosas de nahuas, otomíes y tepehuas de la Huasteca sur son fundamentalmente similares (Sandstrom, Sandstrom, 1986: 251 y ss. [...]). Los tres grupos difieren en estilo y detalle, pero los sistemas de creencias centrales son notablemente semejantes. Así, no es sorprendente que individuos contraten chamanes de otro grupo cultural y lingüístico.

(Sandstrom, 1991: 303, traducción del inglés)

As Pamela Effrein Sandstrom and I have demonstrated elsewhere, the religious beliefs and practices of Nahuas, Otomís, and Tepehuas of the southern Huasteca are fundamentally similar (Sandstrom and Sandstrom 1986:251ff. [...]). The three groups differ in style and detail, but the core systems of belief are remarkably alike. Thus it is not surprising that individuals would contract with shamans from another cultural and linguistic group.

(Sandstrom, 1991: 303)

Los chamanes intercambian información uno con otro, incluso cruzando las fronteras culturales y lingüísticas, hablando español. Indudablemente, esta práctica ha contribuido a que las creencias y rituales sean ampliamente compartidos, lo que caracteriza a los varios grupos indios en la Huasteca.

(Sandstrom, Sandstrom, 1986: 73, traducción del inglés)

Shamans trade information with each other, even crossing cultural and linguistic boundaries by speaking Spanish. This practice undoubtedly has contributed to the widespread of beliefs and rituals that characterizes the various Indian groups in the Huasteca.

(Sandstrom, Sandstrom, 1986: 73)

En lo que se refiere a la integración simétrica, vemos que existe una especie de “división interétnica del trabajo ritual”, donde cada porción del mundo conocido es “especialidad” de un grupo en particular. De acuerdo con Cabrera, “[...] [p. 281] nahuas y tepehuas convocan a los otomíes para llamar a la lluvia, y cuando se hace necesario cavar un pozo se solicitan servicios a los especialistas teenek” (1992: 115-116). Nosotros hemos encontrado que estos últimos están asociados a las cuevas de Ximo Hunco, en Huehuetlán, que constituyen el *axis mundi* para dicho grupo, mientras que el cerro Postectitla, o más exactamente, el conjunto jerarquizado que forma con los otros seis promontorios que rodean a Chicontepec, es el ombligo del universo para los

nahuas. Los otomíes y tepehuas, por su parte, parecen ubicar ese cruce de rumbos en una laguna y un santuario (*mayonikha*) ubicados en el municipio de Huehuetla o el de San Bartolo Tutotepec. Así, la tríada inframundo (cuevas)-*teenek*, cerros-náhuatl y agua-otomí/tepehua¹¹⁷ pareciera [...] integrar de manera complementaria a estos grupos vecinos, dentro de una cosmovisión común que pone en juego dos de los principios nodales de la organización social indígena: la integración simétrica y la diferenciación.

¹¹⁷ Como señala Gessain, las relaciones rituales entre tepehuas y otomíes han sido muy intensas (1952-53:205) Cfr. Alcorn, 1982: 100.

(Valle, 2003a: 281-282)

2.1.5 Etnohistoria

2.1.5.1 Época prehispánica

Debido a que no aún no es posible —y talvez nunca lo sea de forma incontestable— establecer con precisión la filiación lingüística de los sitios arqueológicos, damos cuenta de la región en que actualmente habita el pueblo tepehua. En general, omitimos las referencias a las ciudades más importantes, para centrarnos en las más cercanas al territorio tepehua, lo que, a pesar de lo económico de la empresa, evidentemente ofrece una perspectiva sesgada por la ocupación actual y no por la pretérita, ciertamente distinta.

2.1.5.1.1 Orígenes, prehistoria y Preclásico o Formativo

Para remontarnos a los orígenes más remotos de las poblaciones amerindias, entre ellas las antepasadas de las tepehuas, seguiremos a Leonardo Manrique en un marco que excede por mucho el de la región totonacana:

Los orígenes y la prehistoria

Hace ya medio siglo poco más o menos quedó fuera de duda que el hombre americano, y por lo tanto el que pobló lo que ahora es nuestro país, proviene del Viejo Mundo. Por algún tiempo se discutieron las posibles rutas de acceso, cuestión no zanjada por completo todavía, y menos se ha resuelto definitivamente la antigüedad del hombre en el continente y la de su presencia en cada lugar. Aquí seguiremos la información que tiene más visos de verosimilitud.

Parece que la más antigua penetración se hizo entre 45,000 y 40,000²⁵ aC, por la región alaskina y que, en consecuencia, el sentido general del poblamiento del resto del continente fue de norte a sur, en un avance sumamente lento. Al territorio actualmente mexicano habría llegado hace por lo menos 25,000 años (edad estimada del esqueleto de Chimalhuacán, todavía no comprobada [p. 62] pero compatible con los 22,000 que se otorgan a los restos de Tlapacoya) y de seguro ya vivía aquí hace 10,000 años como cazador de grandes animales (venados, berrendos, caballos, elefantes incluso) como lo atestiguan los restos arqueológicos.

Tal antigüedad fácilmente dobla la de las familias lingüísticas [...] y no es tan pertinente para nuestro asunto, además de que es muy difícil estimar la ubicación de las protolenguas de ese entonces. Hay un remoto parentesco (más lejano que el de familia) entre el tarasco y las lenguas quechuanas, como lo hay entre idiomas de Florida y de Sudamérica, lo que permite suponer que en el actual territorio mexicano se encontraban varias de las antiguas lenguas antecesoras de las que hoy se hablan en Sudamérica y que los protoidiomas antepasados de varias de las familias lingüísticas del México actual estarían en territorio de lo que hoy son Canadá y los Estados Unidos. [...] En lo que ahora es nuestro país se encontrarían solamente los antepasados de alguna de las familias típicamente mexicanas: la otopame, [...] la oaxaqueña, la chinanteca y la manguaña, actualmente desaparecida. [...]

Los grupos prehistóricos siguieron su avance paulatino hacia el sur [...]. Entre 8000 y 2000 aC hubo cambios climáticos que modificaron la cubierta vegetal y, por consiguiente, la composición de la fauna, así que el hombre se dedicó cada vez más a la caza de animales pequeños (ratas, tuzas, liebres, tortugas y similares) y a la recolección de semillas y de partes suculentas de las plantas.²⁹ Los estudios de lingüística histórica permiten asegurar [p. 63] que

varias de las protolenguas de las que derivan las familias actuales se encontraban ya en lo que después sería el área mesoamericana y que se había iniciado su diversificación en los idiomas que darían origen a las subfamilias actuales

²⁵ En los capítulos de esta *Historia* [Manzanilla y Luján, coords., 2000 (1994)] escritos por Faulhaber (“Antropología biológica de las sociedades prehispánicas”) y por Mirambell (“Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”), se dan respectivamente 75,000 y 70,000-60,000 años antes del presente como la fecha más antigua en que pudo ingresar el hombre al continente, cuando un máximo de la glaciación Altoniense dejó en seco el puente de Beringia (hoy estrecho de Bering). No creo prudente introducir como elemento distractor —que requeriría discutirlo con amplitud— la razón para preferir las fechas que propongo. Hubo también ingresos posteriores.

²⁹ McClung y Zurita, “Las primeras sociedades sedentarias” en esta *Historia*. Véase también Byers, *The Prehistory of Tehuacan Valley* [University of Texas Press, Austin, 1967]; García Moll, *Análisis de los materiales arqueológicos de la cueva del Texcal* [Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Científica, no. 56, México, 1877].

(Manrique, 2000 [1994]: 62-64)

Aquí, Manrique ofreció un mapa de la ubicación probable de las familias lingüísticas hacia el año 2500 a.C., en donde la familia totonaca aparece en el norte del actual territorio nacional, más al norte que las familias otomí y mixe, al tiempo que las lenguas mayas habrían ocupado las partes central y norteña del actual territorio veracruzano (2000 [1994]: 65). Continuó el lingüista:

Protomesoamérica

La lingüística tiene ya más elementos de juicio para el tiempo en el que se domesticaron las plantas; la dependencia de éstas se hizo mayor y, por consiguiente, comenzó en algunos casos la vida sedentaria. Estos elementos no son suficientes para la forma de vida del área (o superárea, si se prefiere) cultural mesoamericana, pero sí son indispensables y gracias a ellos pudo desarrollarse más tarde Mesoamérica; por eso me he permitido hablar de “Protomesoamérica”, de modo semejante al que se denomina a las protolenguas [...p. 64...].

Fue muy prolongado el proceso de domesticación de las plantas que las volvió suficientemente productivas como para que constituyeran una parte sustancial de la alimentación. Todavía hace 2500 aC seguía siendo muy importante la caza, la recolección y la pesca, aunque el cultivo ya permitía (y tal vez requería) la existencia de campamentos de larga estancia o aun permanentes que favorecieran la diversificación dialectal. [...p. 65...]

El proceso de sedentarización y la dependencia cada vez mayor de los productos del cultivo, base y cimiento de lo que sería Mesoamérica, son ahora [p. 68] bastante bien conocidos. Los arqueólogos consideran que ya se puede hablar del horizonte Formativo mesoamericano — es decir, ya existe Mesoamérica, en cierto modo rudimentaria— hacia 2000 aC, cuando hay aldeas permanentes, una alfarería desarrollada, otras artesanías, así como elementos que señalan la presencia de shamanes-sacerdotes y de algunas de las ideas religiosas características de Mesoamérica. [...p. 69...]

Probablemente los totonacos antiguos (el término apropiado es prototonaco, pero es horrible; todavía no se habían diferenciado totonaco y tepehua) vivían en parte de la Sierra Madre Oriental, más o menos de San Luis Potosí hasta Puebla e Hidalgo, en la incipiente Mesoamérica de entonces, ya cerca de sus límites o incluso fuera de ellos.

(Manrique, 2000 [1994]: 64-71)

Sin que hayamos realizado una investigación bibliográfica a cabalidad, es cierto de cualquier forma que el grueso del conocimiento arqueológico sobre la región actualmente ocupada por los tepehuas se encuentra en archivos técnicos que no han sido publicados. Es poco lo que sobre el territorio tepehua contemporáneo dejan ver los investigadores que han trabajado la región. Melgarejo Vivanco dio cuenta de las investigaciones iniciales de Roberto Pavón Méndez, continuadas después por Gordon F. Ekholm, en la ciudad de Pánuco. Comenta Melgarejo:

Todavía no hay plena certeza para fechar los yacimientos arqueológicos del importante nivel llamado Preclásico, anterior a la era cristiana, y su división en Preclásico Inferior,

Preclásico Medio y Preclásico Superior, pero no andarán muy equivocados guarismos como 1600, 1100, 600 antes de Cristo.

(Melgarejo, 1998: 16)

Siguiendo a ese autor, esas fechas corresponderían a los niveles Pánuco I, II y III, el último de los cuales sería contemporáneo del sitio arqueológico de Cuicuilco, en el altiplano central mexicano (Melgarejo, 1998: 20). También llamando la atención sobre ese sitio, Lorenzo Ochoa escribió, dando cuenta de la Huasteca en general, lo siguiente:

El Formativo

Durante el periodo Formativo existían construcciones de formas más o menos semejantes al círculo, que van a ser características de los periodos subsecuentes. En la llanura costera potosina¹⁹ y en la costa²⁰ se han encontrado los vestigios más claro de este tipo de construcciones; hacia Pánuco, MacNeish menciona que la arquitectura debió de ser semejante a la de una maqueta de forma más o menos circular hecha en cerámica, la que podría ser fechada como de los periodos Ponce o Aguilar [aprox. entre 800 y 500 a.C.]²¹. Hacia la sierra de Hidalgo [probablemente se refiere a la zona de Huejutla], hasta ahora, no hay noticias de la existencia de este tipo de construcciones, pues Du Solier, aunque encontró asentamientos tempranos en esa zona, no aclara si detectó restos arquitectónicos o si las fechas que proporciona corresponden únicamente a evidencias cerámicas²². Hacia el norte, en la sierra de Tamaulipas, Braniff cree que hubo este tipo de formas arquitectónicas desde las primeras épocas, pero sin asignarles fechas; en cambio, MacNeish asocia estas formas a periodos posteriores, como se verá más adelante²³.

En realidad, todo parece apuntar que las formas circulares en grandes estructuras tuvieron su origen y desarrollo en la costa del Golfo. En otras áreas culturales que tuvieron diferentes tipos de contactos con la Huasteca, estas ideas arquitectónicas no aparecen sino hasta épocas tardías. Así se les encuentra distribuidas por la costa del Golfo hasta la península de Yucatán y después por casi toda el área maya; también su distribución alcanzó partes del Altiplano Central.

Es en El Ébano, S.L.P., donde se ha localizado, hasta el momento, la única plataforma circular más clara con fechas correspondientes al Formativo. Para el resto de la costa y de la llamada Huasteca Meridional no se tienen datos precisos de este tipo de arquitectura, aunque Ekholm apuntó:

No se supo nada sobre la forma de la estructura representada por el piso de barro en los niveles del periodo II del sitio Pavón [aprox. hacia el 1,000 a.C.], pero lo que parece ser más probable es que se tratara [p. 56] de una estructura semejante a una plataforma redonda... los montículos del sitio Chila, donde la cerámica de los periodos I y II es abundante, puede dar bajo un examen la evidencia de las formas arquitectónicas anteriores...²⁴.

Más tarde, esta hipótesis parece ser confirmada por MacNeish²⁵, al suponer que los restos de cuatro postes arreglados en semicírculo pertenecían a una estructura oblonga o absidal, como debieron ser las de la costa. A estas evidencias habría que agregar los datos que, sobre casas circulares del Formativo encontró García Payón en Veracruz Central²⁶, por lo que podría considerarse, para ese periodo, la existencia de un cierto estilo de construcciones circulares en la costa.

En El Ébano se construyeron los montículos sobre una plataforma natural rodeada de esteros, se sabe que dichas construcciones afectan la forma general del círculo y que, una de ellas tenía el núcleo formado por lodo comprimido sin ningún recubrimiento aparente. Por otra parte, dicha construcción no muestra escalinata ni otro tipo de acceso que conduzca a la parte superior, por lo que Marquina supuso que éste pudo haber sido hecho con troncos de árbol, como se hizo comunmente, en fechas posteriores, en el sureste de Estados Unidos²⁷. Esto sería aceptable si no se hubieran encontrado en la parte superior restos de una posible construcción de madera, por tanto, no es del todo aceptable dicha sugerencia. A pesar de esta objeción, no hay otra explicación al respecto y debe suponerse que este monumento pudo guardar cierta

semejanza con uno de La Venta, tanto por su forma como por su técnica de construcción [...].

Fuera de la Huasteca se han localizado estructuras circulares del Formativo en Cuicuilco, D. F., y La Venta, Tabasco, si bien esta última no responde exactamente a la forma de un círculo.

¹⁹ Du Solier, 1947:197-211 ; Marquina, 1964:407.

²⁰ Ekholm, 1944:501 ; MacNeish, 1954:601-602.

²¹ MacNeish, *ibidem*.

²² Du Solier, 1945.

²³ MacNeish, 1947 y 1948.

²⁴ Ekholm, 1944:501.

²⁵ MacNeish, 1954:601-602.

²⁶ García Payón, 1971:523.

²⁷ Marquina, 1964:407.

(Ochoa, 1984 [1979]: 56-57)

2.1.5.1.2 Clásico

Respecto a esta época, la opinión del hasta ahora más importante antropólogo que ha estudiado la historia y cultura tepehuas, Roberto Williams García, es la siguiente:

Continuidad huasteco-tepehua

Si la frontera huasteco-totonaca se mantenía a lo largo de la costa, la confluencia huasteco-tepehua estaba más al interior y más al norte. [...]

ha habido mayor relación del tepehua con el huasteco debido a una vecindad más persistente. Tenemos posibles pruebas en el área oriental de Pisaflores, donde están las ruinas de la Mesa de Cacahuatengo (lugar de casas abandonadas), “la más grande ciudad arqueológica huasteca, de las conocidas en el estado, y por lo menos hay la seguridad de que antes de las conquistas mexicanas, los huastecas la poblaron”.²⁸ Esa vecindad huasteca-tepehua fue rota por gente de habla nahua.

Los toltecas

No debe atribuirse exclusivamente a los conquistadores mexicas de Tenochtitlan la ruptura de la vecindad tepehuo-huasteca. Es imposible que en los pocos años anteriores a la conquista española los mexicas hubiesen separado a los dos grupos citados. Un papel muy importante jugó el grupo anterior, del mismo idioma nahua, llamado tolteca. [p. 46]

Recientemente se ha establecido que el tolteca penetra por el Pacífico al Istmo de Tehuantepec, continuando su peregrinación desde la región de Coatzacoalcos [en el sur del actual edo. de Veracruz] hasta Tula [en el actual edo. de Hidalgo], donde en 661 se establece sobre poblado otomí.²⁹ después un grupo afín al tolteca, el nonoalca, procedente del Sur, siguiendo una ruta similar, llega a vivir largo tiempo en Tianguistengo, región de Meztitlán, Hgo., y baja a Tula en 1116, mestizado con otomíes.³⁰ Otro historiador sostiene que el pueblo tolteco-chichimeca partiendo, tal vez, de la región cazcana del norte de Jalisco y Zacatecas, conquista el Valle de México y los circunvecinos.³¹ De Cholula, el grupo llamado pipil es desalojado, por el año 800, rumbo a El Salvador. Un siglo después, los pipiles retornan “al centro de México a través del Istmo y del sur de Veracruz, aportando el conocimiento de la metalurgia y colaborando —bajo el nombre de ‘Nonoalco’— en la evolución cultural del Imperio tolteca”.³² Para Jiménez Moreno la peregrinación tolteca reconstruida en Veracruz equivale a la *pipil* o *nonoalca*.

En la procedencia suriana de un grupo nahua, llámese pipil, nonoalca o tolteca, interesa analizar el tramo comprendido desde el poblado costero de Quiahuiztlan, situado en la Villa Rica de la Veracruz, hasta Huejutla, Hgo. Salen de Quiahuiztlan a Zacatlán, Pue., y retornan hacia la vertiente del Golfo, llegando a Tuzapan. Prosiguen rumbo al norte, cruzando la provincia de Tzicoac hasta llegar a Huejutla, de donde descienden a Tulancingo y por último a Tula. De acuerdo con esta ruta, rodean el

territorio tepehua separándolo del huasteco en la parte oriental y septentrional; no incluimos la meridional porque ahí confluyen tepehua y totonaco.

El tolteca ejerció control en el territorio tepehua. Entre las veinte naciones aliadas a la gran Tollan³³ cinco llevan un sufijo peculiar: *Tlematepeua*, *Tezcatepeua*, *Tlequaztepeua*, *Tzanatepeua* y *Tecollotepeua*. Identificamos las tres primeras así: Tlamacaxtlan (hoy Tlamacuimpa) en el municipio de Iamatlán, aledaño a Huayacocotla; Tezcatepec, actual cabecera municipal³⁴ y el desaparecido Tlaquetzaloyan dentro del municipio de Tlachichilco, límite con el anterior. La cuarta es Zanatepec, localidad de Jalpan, Pue.³⁵ La quinta sería San Mateo Tecolotlan, en Pahuatlan.³⁶ Cuatro de estas localizaciones comprenden [p. 47] la región donde convergen las tres entidades federativas, y la quinta Tlematepeua, junto a Huayacocotla, tal vez se extendía hasta Huejutla. Se confirma la situación de las naciones tepehuas porque figuran mencionadas al lado de Tochpaneca (Tuxpan, Ver.) y Pantécatl (Pantepec, Pue.).

A veces, la nación Tecollotepeua ha sido identificada con el Tecolutla de las playas veracruzanas.³⁷ Sería posible si se admite que el totonaco de esa región de Papantla era llamado tepehua. Convendría admitir esa sinonimia, esa fusión, para resolver el nombre dado a *tochtepeuas* y *tlatlahuqai-tepeuaques* de la región de Atzalan, Ver., y Tlatlahuqui, Pue.,³⁸ sitios que se encuentran en la ruta de Quiahuiztlan a Zacatlán. En tal caso se diría que los toltecas dieron este nombre a los totonacas. Incluso valdría el mismo argumento para resolver la mención de tepehuas en Amixtlan (Zacatlán) registrados en el presente siglo, al lado de mexicanos.

²⁸ *Memoria sintética*, p. 27.

²⁹ MELGAREJO, 1960, p. 21.

³⁰ *Ibid*, pp. 25-26.

³¹ JIMÉNEZ MORENO, 1959, p. 1032.

³² *Ibid*, p. 1088.

³³ *Historia tolteca-chichimeca*, p. 68.

³⁴ MELGAREJO, 1949, p. 55.

³⁵ Hoy mpio. V. Carranza, división mpal., 1954, p. 70.

³⁶ PNE 5:279.

³⁷ MELGAREJO, 1949, p. 55.

³⁸ Toxtepec, congregación de Atzalan. KELLY, p. 303, n. 10, identifica con Tlatlaxcoquico, Iamatlán, Ver., el punto que los Anales de Tlatelolco llaman "Tlatlahuqui yexi allá por Tziuhcáuac".

(Williams, 2004 [1963]: 46-48)

Sobre la organización político-social de este época, Lorenzo Ochoa declara lo siguiente:

Todavía es difícil saber cómo era la estructura interna de los pueblos. En éste, como en otros aspectos, encuentro diferencias con el resto de los pueblos del México antiguo, hasta poco antes de los siglos VIII-IX. A partir de entonces, los vínculos e interrelaciones con el Altiplano Central y las culturas del Centro de Veracruz se estrecharon notablemente. En los primeros siglos del desarrollo de la Huasteca, las expresiones religiosas, la organización de las poblaciones y la arquitectura, entre otros aspectos, era bastante diferente. La ausencia de dioses con atributos reconocibles, la distribución de los asentamientos sin traza alguna aparente y la ausencia de monumentalidad en la arquitectura, que eran la norma mesoamericana, no estarán presentes antes de los siglos IX-X. Después aparecerán las formas rectangulares con redondeamientos de las esquinas, el uso de alfardas para delimitar escalinatas, el empleo de estuco en los acabados, el juego de pelota y la planificación en los centros.

Varios de aquellos sitios actualmente se encuentran muy destruidos o han desaparecido. [...] En las partes bajas de la sierra: Tenanquilcango y El Castillo [de Teayo] en Veracruz; Metlaltoyuca en Puebla; Yahualica y Huichapa en Hidalgo, por señalar algunos.

(Ochoa 1999:112)

2.1.5.1.3 Posclásico

A pocos kilómetros al norte de las comunidades tepehuas del municipio de Ixhuatlán de Madero (Ver.), se encuentran las que Lorenzo Ochoa llama “[c]iudades y pueblos de la Huasteca Meridional”, todas ellas en el territorio de comunidades nahuas, ya en el mismo municipio veracruzano, ya en municipios vecinos:

Hacia la Huasteca Meridional Alfonso Medellín Zenil dio a conocer importantes asentamientos en Chicontepec, Santa Ma. Ichcatepec, Ixhuatlán de Madero y Álamo, Veracruz. En esta región, en Cacahuatenco, destaca una gran urbe con calzadas, aljibes y pozos de forma cilíndrica forrados con piedra; hay basamentos rectangulares de esquinas redondeadas y adoratorios circulares.

En el municipio de Benito Juárez, al norte de la población del mismo nombre, se localiza Tenanquilcango, una ciudad constituida por un poco más de treinta edificios de baja altura, el mayor de los cuales es una plataforma oval de 45 x 20 metros y una altura de 3 metros. Hay otros basamentos de menores dimensiones, adoratorios y altares, independientemente del área habitacional. Para la construcción de las casas se utilizaron materiales perecederos y sólo se encontraron restos de las plantas en las que predominan las formas ovales, mientras que los edificios de carácter público presentan plantas rectangulares con esquinas redondeadas o sin redondear, ovaladas, así como mixtas.

Aquí, el sistema de construcción consiste en un núcleo terroso levantado sobre una capa de piedras, en torno del cual se encuentran los muros de contención hechos de lajas labradas sin mezcla de cal ni argamasa. Uno de estos edificios es descrito por Waltraud Hangert como de “forma redondeada y en sus extremos del sudoeste es casi circular”. Una de las plataformas de esquinas redondeadas tiene una escalinata sin alfardas, flanqueada por una especie de contrafuerte de forma curva, que nos recuerda alguna de características similares en Tamtok, S.L.P. De acuerdo con Hangert, algunos de los basamentos de mayores dimensiones sostenían adoratorios, mientras que los basamentos planos de poca altura servían de apoyo a las casas habitación de la gente principal. De los edificios más importantes, seis se agrupan sin arreglo [p. 118] aparente en una superficie de unos 140 x 150 metros aproximadamente, conformando una plaza de forma irregular.

(Ochoa 1999:118-119)

Es probable que los antepasados de los tepehuas hayan estado en contacto con este lugar. En todo caso, sabemos que al menos uno de estos lugares forma parte del territorio tepehua. Efectivamente Cacahuatenco (Ixh., Ver.) aparece como un lugar en que se esconde el tesoro del Diablo: la riqueza en forma de oro; en el escenario mítico, Cacahuatenco se devela como una infructuosa fundación de la capital mexicana por el águila que, ante el fracaso, decidió que el asentamiento definitivo de tal ciudad estuviera en la ciudad de México.

Con el nombre de Metlaltoyuca se conoce una ciudad prehispánica que actualmente se encuentra en el municipio poblano de Francisco Z. Mena (cuya cabecera municipal heredó el topónimo de la ciudad antigua). Es importante precisar que éste, como otros municipios en el extremo septentrional del estado de Puebla, ha sido, en los últimos siglos, un importante polo de atracción de flujos poblacionales, entre ellos los tepehuas. El municipio antes conocido como Metlaltoyuca es, además, vecino del veracruzano Ixhuatlán de Madero, asiento de la mayor población hablante de tepehua del país. Las comunidades vecinas al sitio arqueológico de Metlaltoyuca son totonacas que han recibido inmigración tepehua.

En las partes bajas del norte de la sierra de Puebla los asentamientos alcanzan su máxima expansión. De ellos, uno de los sitios estratégicamente enclavado en la frontera meridional con el Totonacapan, es la ciudad parcialmente fortificada conocida localmente como Cerco de Piedra, en la Mesa de Metlatoyuca, Puebla. Dentro de la muralla que corre a lo largo de más de dos kilómetros sobre el lado norte [...], se extendía una gran población, mientras que los edificios públicos: adoratorios, plataformas, basamentos piramidales, plazas, un juego de pelota y pozos artesianos hechos de lajas perfectamente cortadas se distribuyen principalmente hacia el sur.
(Ochoa 1999:119)⁶⁵

Sobre la historia tepehua del período Clásico, Williams escribió lo siguiente:

LOS FLECHADORES DE PÁJAROS

YACANEX, chichimeca rebelde y audaz, acaudilla tepehuas y mezcas contra Tezcuco, en 1350.¹ Las tropas descienden por los llanos, más allá de Apan, adelante de Tepeapulco, y libran combate en cuatro sitios, entre ellos Pachuca. Un capitán tezcucano, ensoberbecido por el triunfo, atraviesa el cerco en pos de las bandas derrotadas, siendo copado y ejecutado en Tulancingo. Los tezcucanos llegan tarde al rescate y arrasan esta provincia, sometiendo las aldeañas.² El caudillo Yacanex, quien tenía fama de mago, se esfuma por el rumbo de Pánuco, por la ruta del Mar del Norte. Desde entontes, el destino de los tepehua queda vinculado a las decisiones del centro.

El relato pormenorizado de la batalla, aderezado en las páginas de Ixtlixóchitl, proviene de la información proporcionada por un anciano de nación Chichimeco Tepehua, oriundo de Conzoquitlan, pueblo aldeaño a Tutotepec. El cronista atribuye dos causas a la rebelión. Una de orden sentimental, se origina cuando Atotoztli, infanta de sangre tolteca, cortejada por Yacanex, se desposa con un sobrino de Quinatzin, el soberano de Tezcuco. Otra, de orden político, surge cuando el sobrino hereda la provincia de Tepetlaostoc comprendida desde la cercana capital chichimeca hasta las provincias inmediatas mezcas y tepehuas.

La controversia suscitada entre los mismos señores chichimecas obedeció, en el fondo, a la intención del grupo político de Tezcuco de eliminar a Yacanex para asegurar el dominio sobre el territorio anteriormente tolteca. [...] Para el rebelde fue fácil encontrar aliados para luchar contra el incipiente expansionismo de Tezcuco. El caudillo seguramente dominaba la parte norte de la provincia objeto de disputa, limítrofe con los aliados, quienes una vez derrotados quedaron bajo la hegemonía de la urbe de Netzahualcóyotl.

La sujeción del tepehua motivó que su gentilicio quedase antecedido [p. 53] del nombre chichimeca, pues el informante del historiador tezcucano era “de nación Chichimeco Tepehua, que son provincias Tepehuas, sujetas a la ciudad de Texcuco”,³ o bien se combinan ambos gentilicios, por haber sido vecinos tepehuas y otomíes, desde época anterior a Yacanex.

[...] Xólotl, en compañía de la cacica de Tamiahua, Pánuco y Tampico, emprende su viaje al severo Valle de México, desde una región situada, sin duda, al occidente del territorio tepehua [...]. El legendario chichimeca avanza desde el norte, camino hacia Tula, bordea por el oeste la orografía tepehua y los terrenos de Meztitlan, que incluye a Metzquititlán o nación de los mezcas. Llega al Valle de México, se establece en Tenayuca y toma posesión de la tierra antes dominada por el tolteca. Luego envió a los suyos a Zacatlán, Tenamitec, Huauchinango, Tutotepec y Meztitlan, o sea la parte oriental y septentrional del altiplano.⁴ En Tutotepec queda establecido el contacto directo con el tepehua [...al tiempo que el otomí] empieza a desplazar al grupo vecino de manera tan ostensible que aún continúa haciéndolo hoy día. [...]

⁶⁵ Ver apartado 1.3.12 e ilustración 1.3.13.1

Plotzin emprende reformas agrarias y los chichimecas [...] emigran refugiándose en Meztitlan y Tutotepec.⁵ Cuando Quinatzin traslada la capital a Tezcuco y emprende una transformación acorde con las necesidades urbanísticas del nuevo centro, los grupos descontentos quemar muchas labranzas y los inconformes “secretamente trataron con los Señores Tepehuas, Totopanecas, y los Mexcas para hacer guerra contra el gran Quinatzin”.⁶ Es cuando Yacanex mira el campo propicio para tremolar el estandarte de la disidencia en compañía de sus aliados. Fallida la arremetida contra los chichimecas progresistas, Quinatzin expulsa a los trastornadores del nuevo orden impuesto en su vasta jurisdicción y los vencidos se refugian en Tulancingo, Huauchinango, Tuzapan, o sea en la ancha franja comprendida desde el altiplano hasta cerca de la costa. [...p. 54...] los refugiados en el sector Tulancingo-Huauchinango-Tutotepec, sector de anterior inmigración, conservan su lengua otomí.

Pronto los aliados sufren las consecuencias de la derrota. Quinatzin sustituye a los señores naturales con sus propios mayordomos y gobernadores quienes hablan, obviamente, un idioma distinto al tepehua. Los pueblos o naciones tepehuas, faltos de autonomía, se desintegran. Ninguno de los nombres llega al siglo XVI con la categoría de pueblo, en el sentido político de la época, o sea una cabecera que sujeta a varias localidades dentro de una jurisdicción determinada. Tampoco se sabe cuál haya sido la verdadera capital de los tepehuas. Puede suponerse que era Patlachihucan, estancia del pueblo de Huayacocotla que en 1569 tenía la mayor concentración regida por un señor o tlacatecuhtli tepehua. La suposición se basa en que Huayacocotla limita con Tutotepec y Meztitlan, aliados de Yacanex en el siglo XIV. Quizás Conzoquitlan correspondía al pueblo de Huayacocotla, o a la región inmediata al oriente de Tutotepec.

Años después de la derrota de Yacanex, el otomí avanza a paso firme sobre la parte occidental del territorio tepehua; penetrando desde Meztitlan. Esta provincia se convierte en el refugio preferido del otomí cuando proscrito del área aledaña a Tezcuco, le señalan Otumba como cabecera. Entonces el otomí cubre el territorio comprendido desde Otumba hasta Meztitlan. La proscripción ocurre cuando Techotlatzin, a quien no le liga una identificación étnica con el otomí por haber sido creado por una tolteca, vecen al señor de Meztitlan, heredero del señorío de Xaltocan, próximo a Tezcuco. La batalla entre ambos personajes prueba, una vez más, la lucha por el dominio del territorio circundante a Tezcuco que años atrás había sido emprendido, sin éxito, por Yacanex. Vencido el señor de Meztitlan termina el ataque del otomí sobre el Valle de México, y se definen abiertamente dos grupos diferenciados por un proceso de aculturación: el otomí-chichimeca del rumbo de Meztitlan y Tutotepec, y el otomí toltequizado de Tezcuco. el del noreste, derrotado en dos ocasiones, emprende su paulatino avance hacia el oriente y se impone en la antigua nación de Tezcatepec, jurisdicción de Huayacocotla.

Mientras los chichimecas disidentes, de 1350, se establecían en la franja que una centuria después hollarían los guerreros de la Triple Alianza, en Tezcuco proseguían los cambios. El más trascendente fue la adopción del idioma nahua [...p. 55].

La adopción del idioma nahua resquebraja la unión chichimeca, derritiéndose la amalgama de la fuerza idiomática. Por eso, después, Tezcuco sufre las aflicciones de un sojuzgamiento temporal, pero Netzahualcóyotl (1402-1472) recupera el poder y participa, según su paisano cronista, en más de treinta batallas. Se apodera del área que sale a la costa, que comprende Tulancingo, Huauchinango, Xicotepetl, Pahuatlán, Tzicoac, Tochpan. Conquistan un área que tiene antecedente chichimeca, excepto los dos últimos pueblos o naciones de antecedente tolteca. La campaña del rey-poeta en esta franja se ha considerado exagerada en una época en que Tenochtitlan empieza a regular la actuación de los tezcucanos. Seguramente el área citada sólo renueva su reconocimiento a Tezcuco, apenas recupera su posición con Netzahualcóyotl.⁷ Tal vez el cronista exagera la nota movido por el parentesco y el localismo. Sin embargo, la fama de Tezcuco trasciende en todo tiempo. [...]

Tenochtitlan aprovecha la ascendencia tezcucana en el Mar del Norte originada desde el casamiento del patriarca chichimeca con la princesa veracruzana. Moctezuma

Xocoyotzin inicia la penetración directa de sus tropas. Años antes la lucha por la hegemonía en el altiplano se había circunscrito hasta la provincia de Tulancingo que los mismos tenochcas conquistaron para Azcapotzalco. Muerto Maxtla, Tenochtitlan, incontenible, somete, no solamente a las provincias de la tierra caliente que con motivo de los acontecimientos del altiplano habían aflojado los lazos con Tezcucó, sino que incursiona en las inmediatas. Xocoyotzin, no conforme con someter a Tzicoac y Tuzpa, prosigue a Temapache. Axayacatl conquista Micquetlan, Tzapotitlan (Castillo de Teayo) y sojuzga nuevamente a Tochpan extendiendo el dominio de los pueblos huastecos. Tizoc apenas tiene tiempo para aplacar a Micquetlan y Temapache e inicia la importante penetración de Mexitlan. Los pueblos invadidos defienden su autonomía y Ahuizotl los reconquista. Por último, Moctezuma II confirma la conquista de Huejutla, se adueña de Xicotepec (Villa Juárez), Papantla, y sube a Pantepec.⁹ Años antes, Moctezuma II decidía aplacar la ascendencia que los chichimecas de tlaxcala tenían en Xalpan. “Los tenochcas procuraron apoderarse de toda la [p. 56] Totonacapan, y de las Provincias de los Tohueios, Xalapanecas, Nauhtecas, Mexcaltincas, y otras muchas, que caen, acia la Costa, y Mar de el Norte”.¹⁰ La vecindad de *tohueios* (huastecos) y *xalapanecas* (tepehuas) se separaba más con las penetraciones del altiplano.

La pólvora occidental detiene el proceso expansionista tenochca y las relaciones del siglo xvi reflejan los resultados de las filtraciones otomí y mexicana.

¹ MELGAREJO, 1949, p. 75. Para Dibble, p. 49, fue 104 años después de la caída de Tula, o sea en 1272, ya que (según Jiménez Moreno, 1958, p. 30), Tula sucumbió en 1168.

² IXTLIXÓCHITL, I:128.

³ IXTLIXÓCHITL, I:60.

⁴ *Ibid*, pp. 86-88.

⁵ MELGAREJO, 1949, p. 74.

⁶ IXTLIXÓCHITL I:124-125.

⁷ MELGAREJO, 1949, p. 83.

⁹ KELLY, p. 23.

¹⁰ TORQUEMADA I: p. 198 y 264.

(Williams, 2004 [1963]: 53-57)

De las más antiguas fuentes escritas con caracteres latinos, Williams deduce la ocupación tepehua en las postrimerías de la época prehispánica:

Al sur del pueblo de Uexotla [Huejutla, en el actual edo. de Hidalgo] ocupaban la comarca gente mexicana [hablante de nahua], hasta el pueblo de Huayacocotla, donde, además del nahua, se hablaba otomí y tepehua, diciendo las fuentes [del siglo XVI] que éste era tan reducido que vivían entre aquéllos.⁴ Huey Acocotla [actual Huayacocotla, edo. de Veracruz] comprendía vasta jurisdicción colindante con las provincias de Meztitlan al Oeste, y Tutotepec [ambos en el actual edo. de Hidalgo], al Sur.⁵

Al oriente de Huayacocotla quedaba la provincia de Tzicoac en cuya jurisdicción cobró importancia la localidad llamada Chicontepec. La [p. 41] Memoria de los Pueblos, a cargo del clérigo Francisco de Zorita, menciona tres idiomas en Chicontepec: otomí, mexicano y tepehua; éste, seguramente, correspondía a Tzilzacuapan, pueblo que formó parte de Tzicoac. Al sur y al oriente de Tzilzacuapan, o sea en los pueblos de Pantepec, Amellocan [actualmente en el municipio de Pantepec] y Uitzilpopocatlan, menciona los mismos idiomas, agregando el totonaco. Para otros pueblos situados un poco al sur y hacia la costa, cita en forma global, cinco idiomas, cuya adscripción pudo ser la siguiente: huasteco y mexicano en Tabuco (Tuxpan) y Tihuatlán; mexicano y totonaco en Tuzapan y Papantla [todos ellos actualmente en el edo. de Veracruz]; tepehua, totonaco y otomí en Jalpan [actualmente en el edo. de Puebla].⁶

Hemos adscrito a Jalpan el tepehua, debido a su situación entre Pantepec y un pueblo localizado directamente al Sur, de nombre Tlaxco [actualmente en el edo. de

Puebla]. Aquí hablaban tepehua, totonaco, otomí y mexicano en el siglo pasado,⁷ y cabe suponer que desde el siglo XVI. Consecuentemente como Tlaxco pertenece a Pahuatlán,⁸ consideramos la jurisdicción de este pueblo como límite meridional del territorio tepehua.

⁴ PNE 6:187.

⁵ GARCÍA PIMENTEL, p. 248.

⁶ PNE 5:219-220.

⁷ STARR, p. 79.

⁸ PNE 5:279.

(Williams, 2004 [1963]: 41-42)

2.1.5.2 Época colonial, siglos XVI a XVIII

Nuevamente será Williams García a quien citaremos para dar cuenta de la historia colonial tepehua:

INTEGRACIÓN TERRITORIAL

SE DERRUMBA Tenochtitlan y encomiendan los pueblos de Tzicoac, Huayacocotla y Pahuatlán a manos de españoles, mientras que la Corona se reserva Pantepec, Jalpan y Huitzilpopocatlan.¹ Ninguno se libra de las voraces tasaciones iniciadoras de una era de mayor opresión. Los antiguos señores de los macehuales tenían “finita la codicia”,² pero los nuevos estableces excesivo volumen de tributos, y exigían mantas de quince metros de longitud. “Antes no daban cargas de mantas tan grandes, ni sabían que eran camas ni cotonías, ni cera ni otras mill sacalinias”.³ Ahora las mujeres se atormentan en sus telares y los hombres mudan residencia para eludir los tributos. Desconsuelos, amarguras, enfermedades y desamparo liquidan enorme población y muchos pueblos solamente salvan su nombre en las crónicas.

A pesar de las constantes moderaciones acordadas por la Real Audiencia para detener la extinción, se despueblan Tzicoac y Huitzilpopocatlan, mientras Huayacocotla y Pahuatlán situados en regiones abruptas se mantienen en sus sitios. Diego Ramírez se convierte en defensor de los macehuales y los tasa con el celo de justo. Comisionado por el rey de España inicia su visita por las poblaciones aledañas a la ciudad de México y prosigue su comisión a los pueblos de la Mar del Norte. En 1553 llega a Pantepec y Huitzilpopocatlan.⁴ En 1555 visita Pahuatlán al no haberse aceptado la recusación que contra él había interpuesto la encomendera Luisa de Acuña. Cuando se dispone a salir a Xicotepeque fallece quien “estaba en odio de todos los españoles”,⁵ y Tzicoac no recibe su segunda visita. De este pueblo decía su carta fechada el 20 de noviembre de 1553 en Meztitlan: “en todo lo que he visitado de entre la Veracruz y Pánuco, lo más caciques más propiamente se podían llamar esclavos que no señores según su miseria y opresión, pues me ha constado que algunos andaban al monte por no verse presos por los tributos ecesivos [p. 62] de su encomendero, especialmente fue en un pueblo que se llama Cicoaque”.⁶ Los señores naturales huyen, a veces porque el español les atosiga con la cobranza del tributo y, si no le satisfacen, los depone o los destierra. A Fray Nicolás de San Vicente Paulo, le toca mirar al señor universal de Meztitlan ir con su coa a labrar la tierra como mísero macehual “y en verlo, como le topé, se me ajaron los ojos de agua”.⁷

A la Corona le preocupa frenar el despoblamiento y en cada nueva visita hecha a los pueblos reduce la tasación procurando adaptarla a las realidades del momento. En 1569, solamente exigen dinero y maíz quedando a cargo de los encomenderos, o de los oficiales de la Corona, el ornato del culto divino y la sustentación de los religiosos.⁸ Las medidas se relacionan con un parecer previo que el Virrey solicitó en 1554 al fray agustino, San Vicente de Paulo, de Meztitlan. Éste opina que en lugar de pedir diezmo para mantener los gastos del culto católico se imponga un tributo personal del cual esté enterado el macehual para que así “no demos offendículo al Evangelio, que estos indios son muy delicados pensarán luego que vendemos los sacramentos”.⁹ En la Relación de Pueblos Encomendados a Particulares, en el año de 1560, figuran Cicoaque tasado en

1,500 pesos y Guayacocotla en 4,100 pesos, hechos los descuentos de los diezmos, cifras indicadoras del mayor número de habitantes del último pueblo no obstante su menor territorio.¹⁰

La política fiscal afanada en detener el despoblamiento sufre inesperado revés cuando Luis de Velasco, hijo, desempolva la real cédula sobre congregaciones que virreyes anteriores no habían considerado prudente ejecutar. A pesar de la consulta que hace, desfavorable a su intento, ordena en 1592 que los indios de Huayacocotla, esparcidos en más de cincuenta estancias, se concentren en tres sitios conforme a sus idiomas. Los mexicanos deben congregarse en Zontecomatlán, los otomíes en Tezcatepec y los tepehuas en Pataloyan, hasta el cerro llamado Quatzaltepec.¹¹

¹ ENE, 14:74.

² *Ibid*, 16:56.

³ *Ibid*, 16:60.

⁴ *Ibid*, 8:160.

⁵ *Ibid*, 8:29.

⁶ ENE, 7:107.

⁷ *Ibid*, 16:58.

⁸ *Ibid*, *El libro de las tasaciones*, p. 466.

⁹ *Ibid*, 16:62.

¹⁰ *Ibid*, 9:9.

¹¹ AGN, Indios, 6. 1a parte, exp. 75, f. 18 v.

(Williams, 2004 [1963]: 62-63)

En nuestros días, Pataloyan es un paraje del municipio de Zontecomatlán —entre la cabecera municipal y la comunidad otomí de Tenamicoya—, en donde aún se observan los basamentos de una construcción seguramente colonial. Continúa Williams:

Desea reunirlos permanentemente en determinados sitios para lograr la completa evangelización. Nombra juez, gobernador y ejecutores para alcanzar su propósito, mas los indios se resisten a la reducción. Los indios huyen a los pueblos limítrofes. Chicontepeque, Guautla, Yagualica, Ilamatlán, Meztitlan, Tutotepec y Atotonilco.¹² Ordenan a las justicias de estos pueblos que los evadidos regresen a sus sitios originales [p. 63] e incluso aprehenden y llevan a Huayacocotla a las autoridades de Tutotepec, acusadas de encubridoras.¹³

En 1595 condescienden los conquistadores ante la situación creada y permiten que los otomíes de Usila y Atlixteca (en el actual municipio de Zacualpan) se extiendan al oriente ocupando Texcatepec, Temescuitlatla, Patlahuica, Omaxac (estos dos eran tepehuas según informó el prior de Huey Acocotla en 1569, y se localizan dentro de la jurisdicción de Texcatepec). Permiten al mexicano ocupar, Pataloyan sitio que catalogamos como tepehua desde el momento en que fue escogido para congregarlos. A su vez, el tepehua plegado en su antigua estancia llamada Alahuaco Tlachichilco, recibe permiso para extenderse y ocupar nuevamente Santa Catalina Tlaquetzaloyan,¹⁴ sede de la nación que se llamó Tlaqueztepeua.

Aunque el santo virrey frena su torpe disposición a los tres años de implantada, en tan breve periodo se ha provocado un reacomodo de los grupos. Los tepehuas pierden cinco de sus estancias y quedan concentrados en Alahuaco Tlachichilco. El nombre se funde en uno solo, Atlachichilco, así se le conoce en 1746.¹⁵

¹² *Ibid*, Indios, 6, 1a parte, exp. 652, f. 173 v.

¹³ AGN, Indios, 6, 1a parte, exp. 801, f. 214.

¹⁴ TRENS, p. 232. TORQUEMADA 1:45, Tutotepec y Quachquetzaloyan eran de la comarca chichimeca. Éste cerca de Atotonilco: GARCÍA, ESTEBAN, p. 37.

¹⁵ VILLASEÑOR, p. 378.

(Williams, 2004 [1963]: 63-64)

En su tesis de licenciatura en etnohistoria, Baltazar Hernández (2001) investigó la congregación de otomíes, nahuas y tepehuas en Tlachichilco, a donde fueron reducidos varios pueblos, congregación que fue visitada a principios del siglo XVII, de lo que dio cuenta en una ponencia que actualmente se encuentra en prensa:

La formación de pueblos indios en la provincia de Huayacocotla. El caso de San Agustín Tlachichilco, Veracruz

La congregación, reducción, junta o reasentamiento de los indios fue una parte de la política de población llevada a cabo por la Corona española. Este programa preocupó a los funcionarios españoles desde su llegada al nuevo mundo y en los inicios de la colonización en la Nueva España. Uno de los objetivos más importantes era el de tener junta a la población para garantizar un control sobre la misma, una pronta evangelización y una eficaz recolección del tributo (García Martínez, 1987: 165).

El objetivo general de este trabajo es mostrar los pasos que se siguieron de manera detallada en la formación de los pueblos de indios en la colonia. Para ello se ha trabajado con tres expedientes coloniales en los cuales se puede seguir de manera diacrónica tal proceso, de lo cual intentaré dar cuenta. Lo peculiar de este trabajo es que el pueblo de San Agustín inicialmente se formó por tres grupos lingüísticos importantes, que son los otomíes y sus vecinos, nahuas y tepehuas.

Recuento histórico

En la Nueva España hubo dos periodos en los que se congregaron a los indios, el primero se llevó a cabo entre 1550 y 1564, el segundo entre 1595 y 1607. La característica principal del primer momento, según los religiosos, fue conocida porque su realización se tornó violenta (García Martínez, 1987: 151-155). Peter Gerhard considera que las primeras congregaciones tuvieron éxito para los españoles porque la mayoría de los asentamientos que se lograron formar en estas fechas corresponden a los resquicios de los pueblos actuales (1977: 387-388). Las congregaciones resultaron desventajosas para los intereses de los indígenas, por que se tuvieron que adaptar a los nuevos designios que dictaba la Corona en el campo religioso, político y administrativo (*ibid.*: 347-349). Ante la ejecución de este programa hubo varias respuestas por parte de indios, frailes y funcionarios de la Corona, como el oidor Vasco de Puga, quien apuntó en 1565 que las reducciones fueron:

sin orden y con mucha violencia de los indios [...] compeliendo que se muden hasta derribarles sus casas porque a la verdad se los hace de muy mal dejar la tierra y casa conocida de doscientos años.

(Gerhard, 1977: 351)

Otros comentarios fueron expuestos por los frailes, quienes dieron cuenta de lo ocurrido en esta primera etapa, cuando comentaban los resultados de la segunda puesta en marcha de esta política. Fray Juan de Torquemada registra los momentos dramáticos que tuvieron que vivir los indígenas hacia mediados del siglo XVI:

que un indio casado, viendo que lo quitaban de un pueblo, por pasarlo a otro, y que le enajenaban de su casa, tierras, arbolillos y magueyes (que es lo que sobremanera estiman) y que lo llevan donde él mismo avía hacer su casilla, y en sitio, y puesto raso, y limpio de las cosillas que en la otra parte dexaba, y aunque lo alegaba, no le oían sus clamores, desesperado de la vida, fue a su casa y mató a su muger, e hijos, y todas las cosas vivas, que avía en ella... y luego se ahorcó, diciendo: que aquel era el último remedio de tan mala vida.

(Torquemada, 1979: 688)

Aunque de las primeras congregaciones sabemos muy poco, encontramos que esta política de población resultó positiva para los intereses de la Corona, pues tenemos evidencias de que numerosos asentamientos prehispánicos habían desaparecido para el último tercio del siglo XVI (Gerhard, 1977; Torre Villar, 1952: 9-74).

La segunda etapa de reducción o congregación comenzó con el restablecimiento vigoroso de esta política, situación que ocurrió durante el periodo del virrey conde de Monterrey (1595-1603), del marqués de Montesclaros (1603-1607) y durante el

segundo gobierno de Velasco II (1607-1611). A este periodo corresponde un trabajo más organizado que fue coordinado desde la Sala de Congregaciones, institución creada para atender los asuntos relacionados con las reducciones en la Nueva España.

Para conocer más detalladamente el proceso de las congregaciones debemos enumerar las fases para su realización. La primera fue una visita de inspección llevada a cabo entre 1598 y 1599. La segunda consistió en una serie de debates y planes que finalizaron aproximadamente entre 1602 y 1603. A partir de entonces se continuó con la tercera y última etapa, conocida como fase operativa, que consistió en trasladar a la población indígena de un lugar a otro. Posteriormente se realizaron varios intentos por mantener junta a la población (García Martínez, 1987: 167-174).

Las visitas de inspección que precedieron a la congregación tenían el objetivo claro de contar la población, determinar los lugares más propicios para concentrarla y exponer los detalles, las ventajas y los inconvenientes de los espacios elegidos, recoger las opiniones de los indios respecto al reasentamiento poblacional, si es que las había (García Martínez, 1987: 167).

A los comisarios de inspección se les otorgaron 100 días para llevar a cabo sus investigaciones, pero el plazo resultó insuficiente para la realización de sus tareas, pues a menudo se tuvieron que dedicar a solucionar problemas de los indios. En el caso de San Agustín Tlachichilco, hacia 1603, Antonio de la Cuenca y Contreras, juez demarcador de la provincia de Huayacocotla, visitó estas tierras sin tomar en consideración las cuestiones de diferencia lingüística, porque propuso congregar a tepehuas, nahuas y otomíes en el pueblo de San Agustín Tlachichilco. Por el contrario, en el caso de la congregación de San Pedro Huayacocotla, la diferenciación lingüística se tomó en cuenta, pues a los nahuas los acomodó en Zontecomatlán, a los tepehuas en Pataloyan y a los otomíes en Texcatepec.^a

La información recabada se revisaba en la Sala de Congregaciones, donde se discutía su contenido para proseguir con lo estipulado. La fase final se continuaba formalmente con la selección del personal indicado para desarrollar la tarea de juez congregador, cuyo perfil era el de ser criollo, conocer la tierra, tener indicios de buen trato a los indios, entre otros. Para la realización de sus tareas le debían acompañar un escribano y los intérpretes necesarios; entre otras cosas, se encargaba del reasentamiento de la población indígena en sus nuevos lugares, sus nuevos destinos.

Las justificaciones para congregar a la población indígena en la Nueva España fueron las de solucionar el problema de la evangelización, garantizar la entrega puntual del tributo, mantener organizada la fuerza de trabajo y ponerle fin a la dispersión de los asentamientos humanos, porque el modo de vida disperso, según los españoles, “correspondería a una vida no civilizada” (García Martínez, 1987: 151).

La concepción del espacio era diferente para los indios y españoles, por un lado los indígenas tenían la imagen de un territorio vagamente delimitado y carente de un centro, que no necesariamente correspondía a connotaciones negativas (García Martínez, 1987: 151). Por el otro, los españoles querían representar de manera palpable su imposición sobre los vencidos con la formación de pueblos en un plano cuadrículado donde se percibiera una clara tendencia de privilegiar las estructuras bien definidas, en general lo que perseguían los españoles era el mantener a los indios viviendo en pueblos ordenados, con casas muy próximas unas de otras, calles alineadas, de norte a sur y de oriente a poniente, sobre un patrón cuadrículado, centradas en una plaza cuadrículada flanqueada por la iglesia y otros edificios públicos (Gerhard, 1977: 386).

Estas dos formas de concebir el espacio provocaron cambios en su estructura. Como resultado de ello tenemos que la percepción del terreno por parte de indios y españoles no logró plasmarse de manera total en la Nueva España. Lo que ocurrió fue la reestructuración de los pueblos; se puede observar que a pesar del restablecimiento poblacional en sus nuevos espacios, las relaciones sociales entre los indígenas no se disolvieron del todo, pues continuaron con una participación activa para el bien de la vida de los pueblos.

En esta reestructuración de los pueblos, el dominio de los españoles sobre los indígenas es evidente en lo que se refiere a la administración del gobierno y el control de la fuerza de trabajo, debido a que los españoles lograron imponer entre los indígenas un nuevo modelo de vida “civilizada”. Ante tal imposición, los indios resistieron de distintas formas, algunos con violencia, otros con pasividad, otros utilizaron las formas legales o mostraron su inconformidad al huir de las reducciones. Todo ello apuntaba a una redistribución espacial de variadas funciones públicas y rituales de redes de comunicación e intercambio, de usos de la tierra y hasta de elementos significativos como el paisaje (García Martínez, 1987: 153).

Es importante destacar que la reestructuración de los pueblos indios fue aceptada por algunos indígenas porque querían copiar el nuevo modelo de vida colonial traído por los españoles, que bajo su óptica era una vida más ordenada.

Las reducciones llevadas a cabo en la provincia de Huayacocotla presentaron similitudes con las que se llevaron a cabo en otras zonas serranas, esto si lo vemos desde una perspectiva geográfica, pues por lo accidentado del terreno sólo había lugar para pequeñas congregaciones debido a la falta de espacios planos y tierras para el cultivo. Además los caminos se tornaban difíciles de transitar porque en tiempos de lluvias se desbordaban los ríos, se desgajaban los cerros; por ello les resultó difícil a los funcionarios de la Corona juntar a los 786 tributarios en los sitios elegidos para la reducción.

Pese a las problemáticas que se tuvieron que sortear, los españoles lograron la reubicación de los pueblos. Una vez removidos los indígenas hacia los lugares donde habrían de ser sus nuevos hogares, surgieron problemas como el contagio de enfermedades que ya habían causado estragos en otras poblaciones de la Nueva España, debido a que a mayor número de personas congregadas en un asentamiento compacto se corría mayor riesgo de contaminación. Este problema se agravó por la carencia de medicamentos e infraestructura sanitaria de los nuevos pueblos.

Como consecuencia del reacomodo poblacional también se presentó la disputa por las tierras que dejaban los indígenas, éstas se convirtieron en manzana de discordia entre los mismos españoles, quienes con el paso del tiempo, entre 1646 y 1647, las pidieron en composición, a pesar de que la Corona desde un principio de la administración colonial comenzó a legislar para protección de ellas, sobre todo durante las congregaciones.

Presento a continuación, de manera detallada, los pasos que dio Pedro de Soto Cabezón y posteriormente Juan Alvarez Bocanegra, quienes fueron jueces congregadores de la provincia de Huayacocotla. Haré énfasis en lo ocurrido para el caso del pueblo de San Agustín Tlachichilco entre los años de 1603-1606; además, daré cuenta de los sucesos ocurridos en esta parte de la sierra.

Visita a la congregación de Tlachichilco (1603-1606)

Antes de reubicar a la población en sus nuevos asentamientos, los españoles previamente realizaron una inspección conocida como visita de demarcación. Con los resultados de esa pesquisa se determinaron los mecanismos que habrían de emplear los jueces congregadores para llevar a cabo la junta o reducción de los indígenas.

El primer paso que debían tomar en cuenta los funcionarios de la Corona, era el de una visita de inspección, a ésta le siguió una fase de planeación que consistió en una serie de debates y planes para poner en marcha la congregación, y finalmente la ejecución de los planes, que consistió en el traslado de la población india de un lugar a otro. En esta tercera fase los jueces congregadores tenían la tarea de ponerse de acuerdo con los religiosos para trabajar en conjunto. Civiles y religiosos debían tener siempre en mente el hecho de obtener óptimos resultados y cumplir con los objetivos trazados por la Corona, que era la cristianización y la introducción de instituciones y formas de vida española en los pueblos (Torre Villar, 1995: 316-327; García Martínez, 1987: 153).¹

Al parecer este fue el primer impedimento para los jueces, ya que los frailes en estos tiempos habían presentado por escrito las inconformidades y perjuicios causados a los indígenas, entre ellos quien destacó fue fray Juan de Torquemada.

La congregación

En el amanecer del sábado 12 de abril de 1603, Pedro de Soto Cabezón, quien era el juez congregador, reclutó a sus asistentes para realizar la visita de congregación al pueblo de San Agustín Tlachichilco, nombró a Francisco Ortiz, escribano, y a Cristóbal de Soto, intérprete de lengua mexicana, a Gerónimo de Aquino del otomí y a Domingo de San Francisco como especialista del tepehua.²

El domingo 13 de abril de 1603, Pedro Soto Cabezón convocó al gobernador, alcaldes, principales, mandones y al resto de la población indígena para que estuviesen presentes y escucharan el sermón que daría el cura de Zontecomatlán, Francisco de Escobar.

[para] que en los sermones plática que hiciere a los dichos indios, les diese a entender y persuadiese con mucha fuerza lo que les importa hacer las dichas congregaciones para que les tomen gusto pues de ello se siguen su bien, quietud y consuelo.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 7r.)

En la prédica del beneficiado se puede observar cómo aprovecha su condición de sacerdote para hacer saber a los indígenas, mediante los intérpretes, lo desordenado y peligroso que era el vivir en las barrancas y lejos de Dios, y mostrar las ventajas de vivir como la gente “civilizada” en pueblos bien demarcados. Para ello, el presbítero ofició una misa dedicada al Espíritu Santo para facilitar la congregación, y durante el sermón señaló:

pues para remedio de este hombre y para que no se perdiera fue necesario que el hijo de Dios se hiciese hombre y viniese al mundo a [sic] y curar la oveja perdida que por desobediencia se había perdido y [sic] Dios y así habiéndose hecho hombre, padeció muerte, habiéndose de ir a su gloria era necesario dejar remedio a su iglesia para que pastorease y curase a su rebaño [...] Y así el Santo Padre, el Rey Nuestro Señor habiendo visto como celosos pastores del rebaño [sic] Señor los muchos males que el demonio hace en vosotros, estando derramados y morís sin confesión, os estáis mucho tiempo sin acudir al aprisco de Dios que es su iglesia a recibir el pasto para vuestras almas y a ser curados de vuestros pecados, habiendo hecho muchas rogativas a Dios Nuestro Señor y muchos ayunos y procesiones [...] para que vuestras almas no se pierdan y [...] se las lleve el demonio

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 7r.-8r.)

Esta invitación, cargada de una cosmovisión que los indígenas en un principio no entendían del todo, implicó una serie de controversias entre ellos para tomar la decisión de acceder a la invitación que les hacía el cura de congregarse en pueblos compactos. Una vez emitidas las ventajas de que los indios vivieran juntos, se mencionaban los lugares más propicios para llevar a cabo la congregación.

El juez, a la par de los religiosos, debía valorar el lugar seleccionado para reubicar a la población en su nuevo asentamiento, el espacio escogido debía ofrecer los elementos necesarios para satisfacer las necesidades de alimento y abrigo de todos los pobladores. Además tenía que contar con tierra suficiente para sus habitantes, incluyendo aguas y montes principalmente; debía contar también con las condiciones climáticas propicias para evitar cualquier enfermedad o epidemia, de tal forma que se eligió al pueblo de San Agustín Tlachichilco por ser, a juicio de los funcionarios, “de mejor comodidad”. El lugar seleccionado para hacer la congregación fue favorable al pueblo de San Agustín Tlachichilco porque “presentaba el mejor y más acomodado de casas y solares para hacer la congregación”.³

La traza del pueblo

La idea de congregar a la población en espacios compactos bien delimitados tiene sus orígenes en la Europa renacentista, donde se privilegiaron estructuras espaciales bien definidas y concentradas (Kubler, 1982: 104; García Martínez, 1987: 104-105). Al trazar la ciudad sobre un plano, se ofrecía una imagen o plano maestro que reproduce la forma original de la ciudad o pueblo que se quiere o se desea realizar. Además, esto ayudaba a los diseñadores a prever mecanismos y realizar planes para el crecimiento futuro del pueblo (Kubler, 1982: 104-105).

El diseño de la cuadrícula para los pueblos de indios en la época colonial correspondió a una cuestión estética y moral, que permitió a los españoles una fácil ubicación de algunos puntos sobre el espacio como los edificios públicos y religiosos, plazas, caseríos, etc., para de esta manera mantener un control más efectivo sobre la población.

Para mantener junta a la población trabajaron en conjunto civiles y religiosos, estos últimos fueron los encargados de diseñar las primeras congregaciones, principalmente los integrantes de las órdenes mendicantes de las que sobresalieron los franciscanos y agustinos, cuyas “piadosas intenciones eran evangelizar, civilizar y colonizar a los gentiles de una tierra que todavía no estaba ganada para su majestad” (Quezada, 1993: 71).

Es importante señalar que para mediados del siglo XVI, los frailes eran los encargados de realizar las reducciones, y para finales del siglo XVI y principios del XVII los religiosos perdieron posiciones en la toma de decisiones en este programa, por tal razón las congregaciones llevadas a cabo en el segundo momento se les conoció como “congregaciones civiles”.

En este segundo momento los funcionarios de la administración virreinal aprovecharon el ordenamiento político preexistente desde tiempos prehispánicos para convertir las antiguas capitales en cabeceras políticas de los nuevos pueblos. Conviene señalar que otros pueblos se formaron gracias a las situaciones imperantes de la época, por ejemplo, en el siglo XVII hubo casos en que en un territorio en que existía una gran cantidad de caseríos, con un número considerable de personas, solicitaban y reclamaban su categoría de “pueblo de por sí” ante las autoridades virreinales o, si el caso lo requería, presentaban una solicitud para formar una cabecera (García Martínez, 1987: 283-287; Dehouve, 1984: 102-104).

Podemos dividir las congregaciones en dos grupos: aquéllas donde los pueblos estaban subordinados desde tiempos antiguos a un señorío, o apegados al lugar donde residía su gobernante, en este caso, las congregaciones no presentaron mayor problema para su reubicación, porque sólo se procedía a movilizar a la población hacia su nueva cabecera, a la que pertenecían administrativamente. El segundo está conformado por la creación de nuevos asentamientos fuera de su lugar originario, donde se congregaban a pueblos que anteriormente no habían tenido relaciones muy estrechas y mucho menos de subordinación. A este segundo grupo pertenece la congregación y junta de San Agustín Tlachichilco, pues en ésta se logró juntar a seis diferentes poblados con una diversidad lingüística, sus habitantes hablaban el tepehua, el nahua y el otomí, lo cual complicó la ya de por sí compleja congregación.

A finales del siglo XVI la traza del nuevo pueblo de Tlachichilco la realizaron las autoridades civiles. La tarea que les encomendó la Corona era que el sitio elegido para realizar la congregación tuviera las características ideales para una mejor distribución del espacio, además de contar con agua para las nuevas casas y huertas.

Los jueces de congregación se dieron a la tarea de jerarquizar lugares, pues tenían que darle principal importancia a la ubicación de la iglesia, la plaza y los edificios públicos. Consideraron también las medidas específicas de las casas de los macehuales y de los ministros de justicia (alcaldes, alguaciles, regidores, etc.). Las de estos últimos deberían tener un solar un tercio mayor que la de los primeros (puntos 7 y 8 de las Instrucciones a los jueces congregadores).

Las casas deberían construirse con los materiales aledaños a la congregación, para así agilizar su construcción. Dichas viviendas debían construirse de forma tal que soportaran el clima de la zona y cubrieran las necesidades de la población.

Para la construcción de los edificios públicos y casas, los gobernadores y alcaldes organizaron en cuadrillas a la población indígena, las cuales se componían de entre ocho y 12 indios.⁴ Durante la fabricación de las casas es importante conocer algunas situaciones de los indios, por ejemplo ¿cuáles eran sus hábitos alimenticios?, ¿cómo se protegían de las inclemencias del tiempo? Aunque en la documentación no se registran estos datos, podemos inferir que los españoles y autoridades indígenas

trabajaron en conjunto; la evidencia está en que motivaron a los naturales para trabajar en la elaboración de una milpa del común y así aliviar las necesidades alimenticias. Para darle solución al segundo punto, los europeos promovieron la construcción de una gran enramada que tuvo lugar en el atrio de la iglesia donde pasarían la noche los nuevos pobladores hasta concluir la construcción de las casas.⁵

El 19 de abril de 1603 se procedió a invitar a los futuros pobladores para que comenzaran a desyerbar el terreno, medir y repartir los solares. Tal labor fue encomendada a los intérpretes Cristóbal de Soto, Gerónimo de Aquino y Domingo de San Francisco, quienes eran los indicados para hacer llegar las órdenes de los españoles conforme a la lengua de los indígenas.

Es importante observar cómo el juez comisionado y las autoridades virreinales echaron a andar esta tarea, lo cual no fue nada fácil, pues consistía en organizar más o menos a 786 tributarios,⁶ que debían limpiar, desyerbar, allanar el terreno y delimitar los solares con cordones y estacas. Los encargados de organizar este trabajo se apoyaron en los censos previamente levantados, para de esta forma tener un mejor control de la mano de obra. Antes de construir las primeras casas se trazaron las líneas de la cuadrícula sobre un plano, para así proceder de una manera más ágil en el diseño del nuevo pueblo, como vemos en el momento en que se designan los mejores lugares a

la iglesia de cada pueblo y congregación que dejare, [que] ha de estar en la parte que mejor asiento tuviere procurando que quede en medio del pueblo y lo mismo las casas de [un] ministro de doctrina, de justicia, de cabildo y comunidad y cárcel, y que el mejor puesto que en este dicho pueblo había era el que tiene al presente. Por tanto, habiendo visto y mirado lo susodicho dijo que en conformidad de ello quedase como quedó la dicha iglesia y casa del ministro de doctrina y justicia, cabildo y comunidad y cárcel en la parte y lugar que al presente están, por estar todo junto uno al otro [...] y dejando como cementerio un poco de llano.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 9v.)⁷

Después se procedió a demarcar los solares de los macehuales, mismos que consistían de veinticinco varas en cuadro cada uno. Dicho solar debía tener un lugar especial en el que se pudiera sembrar maíz, chile, frijol, y legumbres. El reparto de solares se llevó a cabo con orden y esmero. La mañana del lunes 20 de abril de 1603, el escribano Francisco Ortiz registra que

se fueron señalando los dichos solares a cada indio con medida del cordel que tenía veinte y cinco varas de largo, dándoselas en cuadro a cada uno, llamándole por su nombre por una memoria que para el dicho efecto el dicho juez mandó a los dichos alcaldes y principales hiciesen y presentaron y dijeron ser cierta y verdadera y en ello no haber fraude ni engaño en manera alguna, prefiriendo en sitio y cantidad a los más principales y poniendo estacas en cada término, de cada uno cuatro estacas [...] procurando quedase en barrio de por sí y en la mejor orden y más cercanos de la iglesia.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 23v.)

En la mañana del día siguiente, Pedro Soto Cabezón, juez comisionado, y sus ayudantes, comenzaron a repartir solares a los indígenas; se empezó con los habitantes del pueblo de San Agustín Tlachichilco. Posteriormente se mandó reunir a toda la gente en la plaza principal para llamar a los naturales a cada uno por su nombre, y asignarles el pedazo de tierra que les tocaría. Es notable el esfuerzo que hicieron los españoles en esta labor, pues su jornada de trabajo concluía hasta el anochecer debido a la gran cantidad de tierra que se repartió. Además, el trabajo no sólo era repartir solares, sino también resolver los problemas que pudieran suscitarse por las inconformidades, presentadas por los indígenas, respecto al solar que les repartían.

Pueblos reducidos en Tlachichilco

Pueblo	Número de tributarios
San Agustín Tlachichilco	400
San Martín Acopilco	20
Santa Catalina Tlaquisaloya	65
San Juan Tatamalco	58
Santiago Tilcuautila	63
Estancia de San Lorenzo Alahuaco	40
San Martín Ayahuastla	140
	Total 786

AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 10v.-12r.

Una vez repartidos los solares, se continuó con el diseño y construcción de las casas, que se fabricaban con los materiales que existían en la provincia. El modelo de casa, apto para soportar las inclemencias del clima de esta zona, tenía que ser de treinta pies de largo y 12 de ancho y las paredes del cerco de madera y barro cubiertas de xacas, haciendo barbacoas⁸ en qué dormir.⁹ Otra característica peculiar de estas casas eran los pasillos y dormitorios, separados para hombres y mujeres.

Para hacer las casas, el juez congregador tuvo que organizar la fuerza de trabajo por cuadrillas, compuestas por entre ocho y 12 individuos, que trabajaban bajo las órdenes del alguacil mayor, coordinadas por los mandones. Cada cuadrilla debía construir una casa en el menor tiempo posible.

El juez congregador movilizó a los naturales con todos sus enseres, trastes, cobijas, maíz y animales hacia el nuevo asentamiento, sin prever un lugar donde habrían de meter a los recién llegados; sin embargo, los indígenas fueron orillados a construir grandes enramadas o casas comunales hechas de varas, lodo y zacate para protegerse del frío y la lluvia.

Pedro Soto Cabezón no previó que las lluvias de la sierra iban a causar estragos en el nuevo poblado, lo que seguramente pensó es que las casas iban a ser construidas de manera rápida, lo cual fue un error. Construir las nuevas viviendas resultó ser una tarea lenta debido a que los materiales a utilizar eran de muy difícil obtención. Por ejemplo, la madera: para obtener una tabla era necesario cortar el árbol, seleccionar su tamaño y medida, enderezarla, cepillarla, etc. Aunado a este pausado proceso se añade la falta de herramienta adecuada y suficiente para cada uno de los integrantes de las cuadrillas.

Aunque los españoles hicieron grandes esfuerzos al repartir las cargas de trabajo para poder avanzar más rápido, el resultado fue la lenta construcción de las casas.¹⁰ La gente trabajó arduamente para ver terminada su casa y su nuevo asentamiento, muestra de ello está en que el juez congregador el 1 de abril de 1603,

salió con sus oficiales a visitarlos y los requirió a todos y vio que los más estaban ocupados en armando casas y otros trayendo madera y paja para cubrir [...] los cuales trabajaban hasta la noche.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 61r.)

Una vez organizada la mano de obra para la construcción de casas, los indígenas comenzaron a habitarlas y estos se asociaban de una u otra forma al nuevo orden de policía establecido por los españoles, pues una vez asentados en el nuevo asentamiento les era imposible regresar y atender sus antiguas tierras si quedaban lejos, porque al ser sacados de sus casas, inmediatamente, éstas fueron destruidas y quemadas.

El juez congregador tenía la tarea de construir 738 casas en menos de un año. Dicha tarea fue imposible de cumplir, debido principalmente a dos factores importantes: la escasez de mano de obra ocasionado por el problema de los indios huidos y la falta de material. Por ejemplo, de abril a septiembre de 1603 sólo se habían construido 100 casas en el pueblo de Tlachichilco y veinte en la estancia de San Lorenzo Alahuaco; faltaban por construir 618 casas.

Seis meses después, el 29 de marzo de 1604, las autoridades locales, junto con el juez visitador Andrés Moro, visitaron la congregación de San Agustín Tlachichilco con el fin de supervisar los avances logrados en la construcción de las casas, donde:

Mateo de Castro, alguacil, y Antón de Molina, intérprete, y yo el presente escribano, anduvimos por todo el dicho pueblo, [y] barrios en él congregados mirando las casas que estaban hechas de cada uno, si estaban hechas a la medida de treinta pies de largo y doce en ancho con barbacoas en qué dormir según y como su excelencia manda por su instrucción, de las cuales halló que estaban hechas ciento noventa y seis [casas] de los naturales de este dicho pueblo y de los demás a él congregados y que faltan trescientas y setenta casas por hacer, y en la estancia de San Lorenzo Alahuaco y San Martín Ayahuastla, que son los indios que se han derramado estaban hechas treinta y cuatro casas y que faltan ochenta y siete casas por hacer, las cuales estaban cubiertas de jacal y las paredes de madera que es como se usa en esta provincia y en ellas tenían sus barbacoas en qué dormir y en algunas de las dichas casas los indios de ellas con sus mujeres e hijos y hatos y trastos de servicio de sus casas con algún maíz para sustento.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 58r.-58v.)

Por la falta de mano de obra y la lenta construcción de las casas, los españoles motivaron a las mujeres a participar, de manera complementaria, en de la edificación de las viviendas, y por tal motivo el juez congregador dijo que

Conviene que las mujeres de los naturales de los dichos pueblos que a éste se mandan reducir y allegar [...] se pasen y estén juntos con ellos, así para que les den y hagan de comer, como que para teniéndolas a la mano, la obra vaya con toda brevedad y vayan perdiendo el amor a la patria.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 58v.)

Cabe señalar que la participación femenina en esta tarea tuvo dos objetivos: el primero fue que vivieran cerca de sus maridos y prepararan los alimentos de los trabajadores de las cuadrillas; el segundo, que no huyeran de la congregación mientras estaban trabajando.

El lunes 12 de mayo de 1603, en el pueblo de Tlachichilco se trabajó de manera simultánea en la edificación de casas y la construcción de una sementera de comunidad para que con la cosecha de ésta se pudiera alimentar a la población en general, y así poder compartir el maíz con los huidos que se fueron capturando e incorporando a la nueva congregación.

La milpa de comunidad cumplió con una necesidad muy importante: asegurar el alimento para prevenir hambre y enfermedades. La construcción de la milpa fue importante en la vida de los pueblos de indios, por ello el juez congregador dictó una serie de instrucciones al alguacil mayor, alcaldes, principales y mandones para que mandaran

hacer una milpa grande que ésta se llame de comunidad al tiempo de la cosecha entre todos los indios de los dichos pueblos para que de ello se socorran, si tuvieren necesidad.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 41v.-42r.)

Con la creación de la milpa del común, se pensó que se podía dar solución al problema alimenticio, sin embargo, surgieron otros problemas por el reasentamiento de los pueblos. Las quejas que presentaron los indios al ser movidos de sus asentamientos ancestrales se tradujo en las huidas de las congregaciones, negándose a trabajar y pagar tributo.

Las respuestas indígenas: la huida

Uno de los objetivos que dispuso la Corona al congregar a los pueblos indios fue mantener juntos a los habitantes dentro de un buen “orden y policía”, y así obtener una mejor y rápida evangelización, además de tener garantizada la entrega puntual de los tributos. Desde los inicios de la implantación del sistema colonial en el territorio mexica, siempre hubo una preocupación por la extracción de bienes materiales, una de ellas fue el tributo y la elaboración de mecanismos para lograr ponerse de acuerdo en la tasa y cobro de ello.

Debido a que en los pueblos de indios imperaban situaciones difíciles con relación al trato que les daban los españoles, estas diferencias se centraron en el ámbito político, económico y administrativo, demandas económicas desiguales, tasas exageradas de tributos; es decir, una relación que rayaba en la esclavitud. Éstas fueron las principales causas para que los indios reaccionaran de distintas formas. En este caso

me referiré a las medidas tomadas por los indígenas para su protección y preservación: la huida de las congregaciones.

La primera respuesta que presentaron los indios ante las reducciones fue motivada por varios elementos, por ejemplo: el apego a las tierras que les heredaron sus antepasados, las altas tasas de tributos, los conflictos entre los poblados que se insertaron en la misma cabecera, los agravios que se producían entre los habitantes del pueblo a donde llegaban, el exceso de trabajo, el clima del nuevo asentamiento, la falta de tierras, entre otros.

Ante estos problemas es importante observar los beneficios que ofrecía el lugar a donde habrían de llegar los huidos, es decir, no sólo es importante ver las causas que originaron este fenómeno, sino que hay que complementarlo con lo que ofrecían los centros o lugares de destino. Por ejemplo, los huidos buscaban sitios en los cuales se cobrarán menos tributos, un mejor trato o una menor carga de trabajo, otro punto de atracción fue el del sistema asalariado, que se distinguió por ser de carácter individual, este sistema fue ofrecido por las haciendas y minas de Pachuca principalmente. Vemos pues, que dichos factores no afectaron de manera total a los pueblos enteros, sino que fueron expresiones individuales y en su caso familiares. Por ello, en el pueblo de Tlachichilco se leyó en abril de 1603 que “no se tolere la entrada ni salida de los indios sin licencia”. Esta medida denota el intento de la Corona por controlar la población, sin embargo, tal disposición no impedía que familias enteras abandonaran las congregaciones.

Dentro de los problemas que le preocupaban a la Corona resalta el pago retrasado del tributo y la cuestión de los huidos. Para darle solución a ello, el virrey Manríquez redactó en 1603 un mandato en el que propuso la creación de comisiones especiales para capturar y regresar a los indígenas a su respectiva congregación, con esta medida se logró aprehender a varios de los naturales. Para el buen desarrollo de esta tarea resultaron de gran ayuda los censos y memorias que previamente se levantaron en cada congregación.

El levantamiento del censo antes de la congregación del pueblo de Tlachichilco causó grandes problemas, porque el censo no coincidía con el número de habitantes que se asentaba, siempre faltaban naturales. Una de las razones puede ser que la gente que huía lo hacían en pequeños grupos, característica de una movilidad ligada a los lazos de parentesco que tenían antes de la congregación: Estos vínculos no se lograron disolver tan rápidamente, aunque se fueran a vivir a otros lugares.

El problema de los huidos en Tlachichilco comenzó desde los primeros momentos de la congregación, muestra de ello nos la da el escribano Francisco Ortiz, quien da una relación de 51 indígenas que huyeron hacia el pueblo de Tututepec y sus sujetos. Para solucionar este problema, el juez congregador Pedro de Soto Cabezón exhortó el 19 de abril de 1603 a las autoridades civiles de los pueblos de Tlachichilco, Huayacocotla y Tututepec a seguir punto por punto el mandamiento que el virrey conde de Monterrey emitió el 4 de octubre de 1602, donde se apuntaba que,

Y habiendo entendido que se han ausentado algunos indios huyendo de las congregaciones, pongan mucha diligencia para saber donde están para traerlos a ellos, y si fuera de su jurisdicción enviar por ellos con requisitorias para cualesquier justicias, a quienes generalmente se les ha mandado y ordenado las cumplan y los envíen presos. Y los que se hubiesen ausentado y estuvieran en otras jurisdicciones, y que para esto se ayuden unos jueces y otros con puntualidad y porque he entendido que esto no se cumple ni ejecuta con el cuidado y celo que el negocio pide [...] de lo mismo corre con los gobernadores, alcaldes, y principales de los pueblos de los indios, siendo ellos los que mas bien lo pueden hacer, por saber entender mejor la parte donde puedan estar los indios que se huyen [...] pues de lo contrario no sería de fruto lo trabajado con tanta cosa y gasto de su Real Hacienda.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 19v.-20r.)

El objetivo era presionar a las autoridades de las cabeceras para darle solución al problema de los indios huidos. Dicha carta fue dirigida a todas las autoridades de la Nueva España, el virrey confiaba en la capacidad de los jueces congregadores para

adaptar las disposiciones implantadas en este mandamiento a las necesidades específicas de su zona.

En la zona serrana de la provincia de Huayacocotla la dinámica demográfica fue lenta, en comparación con lo ocurrido para la costa y el altiplano central, por ello deduzco que las migraciones en esta provincia fueron causa de desajuste para los planes colonizadores de los europeos, debido que era fácil ver cómo se vaciaban los pueblos, lo que impactaba en la baja recaudación de tributos y en lo difícil que era aprehender a los huidos. Cuando las migraciones eran frecuentes y constantes, dejaban huella profunda en la vida de los pueblos porque afectaban partes importantes de las redes de relaciones que los integraban como unidades funcionales y afectaban también su cohesión social (García Martínez, 1987: 268).

Sentadas las bases para comenzar la captura de los indios, se recomendó a las autoridades civiles reunir a los indígenas en la plaza principal del pueblo de San Agustín Tlachichilco para levantar un censo y sacar la relación de las personas que huyeron de las congregaciones, para demostrar a las autoridades virreinales la lista de las personas que se iban a buscar e identificar los lugares precisos para salir por ellos:

que luego juntasen e hiciesen juntar en la dicha iglesia de este dicho pueblo a todos los indios e indias casadas, viudos y viudas de la dicha cabecera y sujetos para los contar y saber y averiguar si faltan algunos y dónde son idos [...] mandó se fuesen cada barrio de por sí por sus propios nombres [...] faltaron de este dicho pueblo y barrios a él congregados cincuenta y un indios que los dichos alguacil mayor común y alcaldes y principales, mediante el dicho intérprete, dijeron estar en el pueblo y estancias de Tututepeque.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 66r.-66v.)

Una vez identificados los lugares donde se encontraban los indígenas huidos, se procedía a la formación de comisiones para su pronta captura. El 28 de abril de 1604 el juez congregador le ordenó a “Alonso de Aquino, alguacil mayor, y don Diego de Sevilla y Martín González, regidores, otros principales y mandones, prestos para ir conmigo el dicho escribano e intérprete”,¹¹ para que fueran a Tututepec y sus estancias para capturar a los indígenas que huyeron de la congregación y llevarlos de regreso a Tlachichilco. En este episodio el escribano recrea de una manera muy rica los procesos y organización para la captura.

Hay que advertir primeramente la preocupación del juez congregador por cumplir con uno de los capítulos de la instrucción virreinal que se le encomendó, en la que se señala la pronta captura de los indios huidos, así mismo desarrollar las estrategias para localizar los nuevos asentamientos de éstos.

Lo que llama la atención es que después de regresar a los indios a sus respectivas congregaciones no se les impuso un castigo severo, por el contrario, las autoridades se mostraron benignas con los recién capturados al invitarlos personalmente a construir sus propias casas, y más adelante enrolarse con las cuadrillas para la terminación de las viviendas del pueblo y, “Que los metan en sus casas que tienen hechas en los barrios que le están señaladas, y que tengan cuidado de ellos y que no le hagan malos tratamientos” (AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 66r.-66v.).

La organización de las comisiones para la aprehensión de los huidos estaba compuesta por el alcalde mayor, el intérprete, los principales y gente del pueblo, estos últimos servían para cargar los víveres del grupo, además de las pertenencias de los capturados. Los integrantes de cada brigada incluían, entre sus cosas, un censo donde estaban registrados los indios huidos y el mandamiento dictado por del virrey conde de Monterrey, que servía para que las autoridades de Tututepec cooperaran de la mejor forma posible.

Para ilustrar de alguna manera este episodio, Francisco Ortiz, escribano de la congregación registra en forma de epopeya el cumplimiento de una de las expediciones encomendadas de manera personal a este personaje:

En el dicho ingenio del Señor San Bernardo, domingo (6 de marzo de 1605), después de haber oído misa [...] me trasladé a el dicho pueblo de San Agustín Tlachichilco [...] dijeron que en este dicho pueblo después que se comenzara a congregar han faltado y

faltan ciento veintisiete indios, los cuales están sujetos en el pueblo de Tututepec en Palsoquitlan y en San Lorenzo Achicuautla y en otros pueblos del dicho Tututepec. Y conviene que yo el dicho escribano vaya a sacarlos en virtud de la comisión que tengo del dicho juez congregador y mandamiento de su excelencia para entrar y sacar a los dichos indios en toda esta Nueva España [...] mandé que se les notifique a los dichos principales que para mañana lunes que se contaran siete días de este presente mes se aprestasen para sacar los dichos indios y que lleven en su compañía muchos macehuales para que le ayuden a traer la ropa, maíz y trastes de su casa [...].

[El] lunes siete días del dicho mes de marzo del dicho año, yo el dicho escribano en virtud de la comisión a mí dada por el juez que está en este cuaderno [...] llevando a Mateo Casto, alguacil, y Antón de Molina, intérprete a lo susodicho, y así mismo partió conmigo don Alonso de Aquino, juez, y don Diego de Sevilla y Alonso de San Gabriel, alcaldes, y otros muchos indios [...] Martes ocho de marzo del dicho mes y año, yo el escribano partí con los dichos alguacil e intérprete para el dicho pueblo de Palsoquitlan, llevando en mi compañía a los dichos principales y macehuales a hacer la noche en el camino, para dar en el dicho pueblo al otro día por la mañana por no ser sentidos e hicimos noche a la vera de un río. [Miércoles 9 de marzo] partí hoy dicho día con los dichos alguacil e intérprete y los demás indios para el pueblo de Palsoquitlan [...] Estando en el dicho pueblo de Palsoquitlan, sujeto de Tututepec que le tiene en encomienda en nombre de su Majestad [a] doña María de Mendoza [...] les notifiqué que luego a la hora enviasen y mostrasen ante mí todos los indios que tenían escondidos y ocultos de la provincia de San Pedro Huayacocotla, que es de la real Corona de su Majestad [...] los cuales dijeron mediante el dicho intérprete, que ellos no tienen ningunos indios ni indias escondidos de la dicha provincia ni de otra parte, y que si algunos hay que los busque y los lleve [...] [en ese mismo momento el escribano mandó que los] busquen en el dicho pueblo y en las cañadas y barrancas si hay algunos indios de la dicha provincia, los cuales traigan ante mí sin encubrir ni ocultar ninguno [...] luego en este dicho día, mes y año dichos, serían como las dos de la tarde poco más o menos, ante mí el escribano y mediante el dicho intérprete parecieron los dichos Alonso de Aquino y don Diego de Sevilla y Alonso de San Gabriel, alcaldes, y exhibieron y mostraron tres indios que mediante el dicho intérprete se llamaron Domingo Coguaco y Gerónimo Motolinia y Diego Mistl, los cuales son de Santiago Tilquautla que se congregan en San Agustín Tlachichilco provincia de Hueyacocotla, que no habían podido hallar más [...].

En el dicho pueblo de Palsoquitlan, luego incontinentemente en el dicho día mes y año dicho, yo el dicho escribano habiendo visto que no había más que hacer, partí [...] para el pueblo de San Lorenzo Achaquautla, sujeto de Tututepeque, a donde se tenía noticia que había muchos indios [...] en el dicho pueblo de San Lorenzo Achicuautla, sujeto de Tututepec, habiendo llegado hice parecer ante mí a los tequitlatos y mandones de este dicho pueblo [...] a los cuales por mí el escribano, mediante dicho intérprete les notifiqué que luego a la hora enviasen ante mí muchos indios que tienen usurpados y encubiertos de la provincia de Hueyacocotla [...] Y mediante dicho intérprete dijeron que ellos no tienen encubiertos ningunos indios y que ellos ven pasar este dicho pueblo muchos y que no saben dónde están. Y habiendo visto lo susodicho mandé a don Alonso de Aquino y don Diego de Sevilla y otros principales que luego a la hora, cada uno con algunos indios busquen los dichos indios por este dicho pueblo y barrancas y hallando algunos los traigan ante mí con sus mujeres e hijos y hatos [...] [Las autoridades encontraron del pueblo de Tlachichilco: cinco tributarios con sus mujeres, dos viudas, y dos solteras; y del pueblo de Chicontepec: tres solteras.] Los cuales dichos indios dijeron haber hallado en las barrancas y partes muy fragosas y que no hallaron más, aunque se les huyeron muchos indios e indias muchos que no pudieron coger [...] para que el viernes once días del dicho mes de marzo [...] [llegar] al pueblo de San Agustín Tlachichilco.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 88v.-90v.)

Ante la huida de la población indígena hacia el pueblo de Tututepec es importante conocer cuál es la atracción que ejercía éste, puesto que no solamente huyeron hacia él los habitantes de Tlachichilco, sino también los habitantes de Huayacocotla, Chicontepec y Zontecomatlan, entre otros. Al parecer, como atrás lo dijimos, los motivos que tenían para huir fueron por la presión económica y el despojo de tierras, y lo más interesante en este caso fue que los indígenas buscaron espacios de difícil acceso

para los españoles, requisito que cumplían las profundas barrancas del pueblo de San Bartolo Tututepec.

García Martínez subraya que la huida de los indios no afectaba de manera total a pueblos enteros, sino que fue una expresión individual, familiar, o de grupos más o menos compactos, para de esta manera reunir los elementos necesarios y vivir en sociedad, complementándose los unos con los otros (García Martínez, 1987, cap. 7). Los indígenas buscaron lugares accidentados geográficamente para poder vivir lejos de los españoles. Los sitios que se elegían por lo regular no eran tan hostiles para ellos, porque eran espacios conocidos previamente, donde buscaban, por supuesto, el lugar propicio que tuviera una fuente de sustento capaz de solucionar sus necesidades de alimento, abrigo y reproducción social.

El escribano del pueblo de Tlachichilco, Francisco Ortiz, nos detalla que se encontraron grupos de familias en tierras imposibles de transitar.

habiendo llegado a el dicho pueblo hizo parecer ante sí a un indio, que mediante Francisco Ponce, alguacil intérprete, se dijo llamar Ambrosio Pantli, vecino y tequitlato que actualmente está arruinado de San Lorenzo Achicuatla, del cual el dicho alcalde mayor y juez congregador tomó y recibió juramento en forma de vida de derecho, y prometió de decir verdad [...] Preguntado si es verdad que este confesante por mandado del dicho alcalde mayor fue llevando en su compañía algunos indios del pueblo de Tlachichilco por trece indios que declaró tenía en su poder y de ellos trajo solamente ocho y son de los contenidos en la dicha memoria, mediante los dichos intérpretes dijo que lo confiesa, y que los cinco restantes huyeron y que no sabe dónde [...] dijo que éste tenía a los dichos indios encubiertos ocultados por orden y mandado de Pedro Malli, tequitlato que fue de este dicho pueblo de San Lorenzo, [...] y que los tiene de un año a esta parte y que el dicho Pedro Malli estaba en el barrio de éste [sic]. Y cabeza de los dichos doce indios que era, el dicho Pedro Malli cobraba cada tercio tres piernas de manda de tributo y le acudían a otros servicios personales.

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 123v.-123r.)

En este caso, las zonas escarpadas fueron las más requeridas por los indios, al ver que Tututepec presentaba desde tiempos antiguos los elementos suficientes para poder esconderse de las autoridades españolas.

y hallaron quince indios casados de este dicho pueblo y de los demás que a él se allegan metidos en quebradas y montes, que para buscarlos no se podía entrar a pie ni a caballo [...].

Habiendo llegado y teniendo noticia que había muchos indios en barrancas y quebradas [...] que por ser tierra doblada el dicho juez no se atrevió a ir

(AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 9v.-10r.)

Conclusiones

Podemos decir que la invasión hispánica trajo consigo enormes cambios en la producción y destino de los tributos, pero no con la misma fuerza en las cuestiones sociales y políticas, pues resulta evidente que la sujeción indígena no fue fácil, ya que éstos generaron mecanismos de resistencia activa y pasiva que perduraron por largo tiempo, como la ya citada huida de tributarios hacia zonas inaccesibles (Valle, 1998: 35).

El escribano Francisco Ortiz marca el fin de la participación del equipo encomendado a esta congregación cuando plasma las órdenes del juez congregador Juan Álvarez Bocanegra de hacer un padrón universal para que Alonso de Aquino, sobrestante, pase lista a los indios los domingos y días de fiesta, para de esta forma detectar a las personas que abandonaban la congregación. También dejó dicho que continuaran con la motivación a los indígenas para que cultivaran la milpa de comunidad, árboles frutales, legumbres, etc., junto a ello el mantenimiento y fábrica de las casas restantes y edificios públicos, para así hacer, al retirarse los españoles del pueblo de Tlachichilco, sin tener ningún tipo de deuda con los habitantes de la naciente congregación.

A *grosso modo*, lo que buscaban los españoles era mantener a todos los indígenas viviendo en espacios bien delimitados, con casas alineadas unas con otras

alrededor de la iglesia hasta formar un cuadrículado, lo cual se logró plasmar de manera importante en la última década del siglo XVI y principios del XVII.

Podemos decir que en el transcurso de los años de 1593 a 1606 se transformó el mapa de la distribución poblacional en la Nueva España, y no sólo eso, si no que se transformaron las estructuras políticas de los pueblos indios. Se buscó un mejor control de la población indígena, administrativa y económicamente, sometién dose a una vigilancia fiscal que enriqueció a la Corona y le permitió contar con recursos amplios, fijos y seguros.

Finalmente se logró un “control religioso” que no sólo era para cumplir con la misión de evangelización, sino para afianzar aún más su lealtad a la Corona, por quedar inserta dentro de una cristiandad que políticamente controlaban los españoles.

Algo que se puede rescatar en el plano geográfico es que el reasentamiento poblacional que se intentó implantar en terrenos del pueblo de Tlachichilco no se logró cumplir del todo. Lo proyectado inicialmente fue el distribuir a la población en un espacio cuadrículado donde todos pudieran vivir en policía. Y aunque el resultado fue el de un pueblo con iglesia, atrio, espacios y edificios públicos, la distribución de las casas correspondió al espacio aprovechable en ese momento y más que tener un pueblo “urbanizado” en una cuadrícula, se obtuvo un asentamiento rectangular, reduciéndose cada vez más a la forma de una “tripa”, como los habitantes del actual Tlachichilco reconocen.

Las congregaciones, pues, fueron una medida complementaria mediante la cual la administración virreinal trató de sacar mayor provecho de los múltiples cambios que estaban ocurriendo en la época colonial y de mantener cierto control fiscal y religioso sobre los grupos que tendían a la dispersión. Por tal razón, se convirtieron en un importante proyecto tanto para la Corona como para la Iglesia durante los siglos XVI y XVII.

^a Los habitantes actuales de Tlachichilco son los que se mencionan en el texto: en la época colonial nos encontramos con otomíes, tepehuas y nahuas. En nuestros días, en las comunidades más cercanas al poniente de la cabecera municipal están los tepehuas; en las zonas más “arduas y difíciles” están los otomíes y en la parte menos abrupta, colindante con Ixhuatlán de Madero, se encuentran los nahuas. Eso invita a replantear lo dicho y a continuar con investigaciones que conjunten la etnografía con la información de fuentes coloniales para obtener resultados mucho más finos y detallados sobre estos procesos.

¹ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 7r.-8v.

² AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 1r.-3v.; AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 4r.-6r.

³ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 8v.-9r.

⁴ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 41v.

⁵ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 101-102.

⁶ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 10v.-12r.

⁷ Las medidas específicas de los edificios públicos no vienen inscritas en el documento.

⁸ Especie de “recámaras”.

⁹ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, fs. 41v.-42r.

¹⁰ No en vano una gran cantidad de fojas están dedicadas al registro de las órdenes dadas al alcalde mayor para que apresurara la construcción de casas y que se hicieran sin demora.

¹¹ AGNM, *Tierras*, vol. 71, exp. 1, f. 70r.

(Hernández Vargas, en prensa)

Tras haber visto con detalle la forma en que se implementó la política poblacional virreinal de la congregación en Tlachichilco, continuemos con Williams:

En 1768 los pueblos de la alcaldía mayor de Chicontepec son Ilatlán, Ixhuatlán y Tepehua,¹⁶ de donde resulta la ecuación tepehua = atlachichilco que en el siglo siguiente integra el municipio de Tlachichilco. De las seis estancias con idioma tepehua que registró el prior de Huey Acocotla en 1569, se conservan en la actualidad dos nombres, Amajac (Texcatepec) y Xilotla (Zontecomatlan), la primera con población otomí y la

segunda con mestiza. De las cuatro restantes, un nombre quedó absorbido en la designación moderna de Tlachichilco, y las otras tres: Patachiuhca, Atzopilco y Tlaquetzaloyan no se localizan. El permiso para repoblar Tlaquetzaloyan no fue aprovechado como tampoco los mexicanos usaron su licencia para establecerse en Pataloyan, nombre actual de un potrero, tres kilómetros al sur de la cabecera municipal de Zontecomatlan.

En el mismo año de 1592 ordenan la reducción de los indios del pueblo de Chicontepec en cuatro sitios.¹⁷ Entonces la jurisdicción de Chicontepec estaba comprendida dentro de la antigua provincia de Tzicoac, la cual había sufrido modificaciones en la parte occidental correspondiente a Huayacocotla; pero no se pueden precisar los límites que durante esa época abarcaba en el lado oriental. Sí se puede [p. 64] afirmar que ambos nombres correspondían al mismo territorio, y aunque en 1598 ordenaban tanto la reducción de Chicontepec como la de Tzicoac,¹⁸ un siglo después ambos nombres oficialmente correspondían a la misma población.

Los sitios señalados para concentrar treinta poblados de Chicontepec fueron: Santa Catarina Chicontepec, San Juan, San Cristóbal y San Francisco. La orden no especifica si en cada sitio deben reunirse únicamente los que hablen el mismo idioma. Se deduce que la disposición mantenía el mismo lineamiento que la de Huayacocotla. Se hablaba mexicano, otomí y tepehua. Tal vez reservaban San Francisco, del rumbo de Tzilzacuapan, para los tepehuas. Reaccionan los naturales abandonando muchas estancias, entre ellas Izhuatlan, Tepotzoapan, Sochitlan y las pesquerías de los ríos de Miaguatlan y Haztatlapac (¿Tzilzacuapn?) y Coyoacán,¹⁹ en “linde con los pueblos de Alahuaco de los tepehuas de Huayacocotla”.²⁰

El virrey ampara a los naturales en los sitios, estancias y pesquerías abandonadas para que en ningún tiempo penetren “españoles ni otras personas por vía de merced ni de otra manera”.²¹ Los naturales no se acogen a esta protección otorgada en junio de 1594 y, meses después, el virrey comisiona a Melchior Arias con vara de justicia para hacerlos volver y proceder contra quienes oculten a los fugitivos.²² La comisión se ratifica al año siguiente. Se conjetura el éxito de Arias porque algunas estancias se repueblan, sin duda por sus cualidades resaltadas por el obispo Mota y Escobar en la visita de Chicontepec, en 1609: “hallé aquí en este pueblo un hombre pardo llamado Melchior Arias, hombre de más virtud, verdad y buen trato que su color pide, es aquí mui antiguo, es zeloso del culto divino... es mui piadoso y amparador de los naturales, guialos y aconsejales bien, es en extremo buena lengua mexicana, holgüe de conocerle y le encargue enseñase la lengua mexicana al padre Ramiro”.²³

El virrey marqués de Gelves suspende, en 1622, la política de concentración demográfica destinada a facilitar la administración de los santos sacramentos y la evangelización, y quizás para despojar de la tierra a los indígenas. Acaba con treinta años enjuiciados por el cronista agustino Esteban García, quien por 1640, refiere que los territorios estaban desolados y la tierra yerma, había un número excesivo de muertes, y perjuicios en la real hacienda y los tributos, habiendo sido [p. 65] para los nativos “más dañosas estas congregaciones que la más rigurosa pestilencia, porque si en esta murieran eran recibidos los sacramentos, y en aquellas se ahorcaban, se despeñaban, mataban hijos y mujeres y quemaban sus casas desesperados de verse obligados a dejar sus lugares nativos”.²⁴ [...]

Imposible resulta calificar la gravedad en Chicontepec. De los cuatro sitios escogidos para congregaciones uno corresponde a la actual ciudad de Chicontepec; otro, a San Cristóbal Izhuatlan; el tercero, a San Francisco, situado al sur de este último poblado; el cuarto, de nombre San Juan, que seguramente no era San Juan Tezcatepec, se ignora dónde estuvo. Años después, en 1686, San Cristóbal y San Francisco, aliados con San Pedro Tlilzapoapan y Santa María Miahuatlán, solicitan segregarse de Chicontepec.²⁵ En 1689 se les faculta para separarse y nombrar gobernador y alcaldes, surgiendo la República de Indios de San Cristóbal Izhuatlan con sus sujetos San Francisco Apipiliguasco, San Pedro Hitapoapan y Santa María Miahuatlán.²⁶ Es, pues, al final del siglo XVII cuando se opera el fenómeno de la subdivisión de un pueblo como

consecuencia del congregacionismo. Chicontepec se subdivide y se integra el pueblo de Izhuatlan con sus sujetos San Francisco y Santa María localizados dentro del predio llamado Apipilhuasco, de donde surgió el nombre Santa María Apipilhuasco que tiene la tradición de ser poblado otomí posterior a San Pedro Tzilzacuapan.

Los pueblos de Chicontepec y Huayacocotla fueron cabeceras de alcaldías mayores con jurisdicciones inestables. En 1746, Huayacocotla era cabecera de alcaldía mayor y comprendía las Repúblicas de Indios de San Pedro Guayacocotla, San Francisco Azontomatlan, San Agustín Atlachichilco, Santiago Ilatatlan, San Christobal Izhuatlan y Santa Catharina Chinantepec.²⁷ Años después, en 1768, la alcaldía mayor de Chicontepec gobierna dichas repúblicas excepto a San Pedro Huayacocotla y San Francisco Zontecomatlan. En 1792 Chicontepec pertenece a Huayacocotla²⁸ y, al final de la Colonia, todos dependen política y administrativamente de Santa Catarina Chicontepec.

Las alcaldías mayores, al final de la Colonia, también son llamadas provincias. En 1786, la Nueva España dividida en intendencias, llama [p. 66] partidos a las provincias.

¹⁶ *Índice de los curatos*, p. 223.

¹⁷ AGN, Indios, 6, 2a parte, Exp. 718, f. 166.

¹⁸ TRENS, p. 252.

¹⁹ KELLY, p. 300, n. 19; supone que Coyoacán corresponda a Tzicoac.

²⁰ AGN, Indios, 6, 1a parte, exp. 802, f. 214 v.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* 903, f. 244.

²³ MOTA Y ESCOBAR, p. 240.

²⁴ GARCÍA, p. 184.

²⁵ AGN, Indios, 28, exp. 247, f. 209.

²⁶ *Ibid.*, 30, exp. 226, f. 213 v.

²⁷ VILLASEÑOR, p. 378.

²⁸ KIEL, p. 47.

(Williams, 2004 [1963]: 64-67)

Retrocediendo en el tiempo, continúa Roberto Williams:

En el año de 1598, a la vez que comisionaban a Juan Bautista de Orozco para reducir varios pueblos, entre ellos Chicontepec, ordenaban a Rodrigo de Zárate que hiciera lo mismo en Tihuatlan, Huitzilpopotlan, Tzicoyac y Metatoyuca.³¹ De estos pueblos Tihuatlan y Metlatoyuca se salvaron. Tzicoac ha constituido un problema de localización. En 1694 se habla de “el pueblo de Chicoac o Chicotzintepeque por otro nombre, Chicontepeque”.³² La sinonimia pudo obedecer a la asociación que hicieron las autoridades del altiplano del nombre famoso de la provincia con el de la estancia que surgía, asociación factible por la semejante escritura inicial de ambos poblados que se encontraban en el mismo rumbo. Se ha localizado un Tzicoac en la parte oriental del municipio de Temapache, colindante con el de Tuxpan, [p. 67] pero un código regional³³ registra el jeroglífico respectivo en el territorio comprendido “entre los ríos Pantepec y Vinazco, o sea en la parte opuesta, en la porción occidental del municipio de Temapache que colinda con el de Izhuatlan. Se deduce que, en esa época, indistintamente hablaban de Chicontepec o Tzicoac para comprender una sola jurisdicción, aunque eso no significaba que ambos nombres correspondieran a una misma localidad.

³¹ AGN, Tierras, 64, exp. 2, f. 59.

³² Para KELLY, p. 267, son el mismo sitio Tzicoac y Chicontepec. Sin embargo son distintos: MELGAREJO, p. 7; TRENS: 2:252.

³³ *Código de Tuxpan*.

(Williams, 2004 [1963]: 67-68)

En contraste con esa incertidumbre de Williams sobre la localización de Tzicoac, el parecer de Stresser-Péan se presenta certero, pero a ello habremos de regresar más adelante (al final de este subapartado) con el objeto de dar continuidad al texto del etnólogo, arqueólogo e historiador francés, que comienza en el Postclásico y continúa con la época colonial. Continúa Williams:

Respecto al estado de Puebla, la porción del territorio que examinamos constituía la provincia de Atlan³⁴ nombre que conjugado con Huitzila resultaba Huitzilpopocatlan. Tributaba a los tenochcas y comprendía los pueblos de Pantepec, Metatoyuca, Huitzilpopocatlan y Jalpan. Recuperaron su autonomía a raíz de la conquista española para quedar de inmediato sujetos a la Corona. Pantepec, Mecapalapan y Huitzilpopocatlan recibieron la orden de congregarse en Jalpan y la eludieron argumentando que se trataba de un puesto de tierra muy caliente, barrial y salitral. Se comunicó en 1604, al juez congregador de la provincia de Huauchinango,³⁵ que Pantepec permaneciera en su sitio y en él se reconcentraran los otros dos y sus sujetos, disposición que, por su puesto, tampoco se cumplió; pero Pantepec conservó su categoría de cabecera. Mecapalapan subsistió, mas no Huitzilpopocatlan. Pero es necesario aclarar que, este nombre, comprendía vasta comarca: “la cabecera no tiene sino sólo la casa del cacique; dentro de sus términos tiene doce estancias y fuera de sus términos tiene cinco”.³⁶ El nombre se desdobló en las designaciones de las haciendas de Atlan y Huitzila; la primera, continúa dentro de la jurisdicción del municipio de Pantepec y la segunda quedó comprendida dentro del municipio de Metlaltoyuca que, en 1915, fue integrado, segregando extenso territorio de la municipalidad de Pantepec.³⁷

³⁴ BARLOW, p. 61.

³⁵ AGN, Libro de congregaciones, f. 128 v. 1603.

³⁶ PNE, 1:69.

³⁷ División municipal, 1938.

(Williams, 2004 [1963]: 68)

Alrededor del casco de la antigua hacienda de Atlan se encuentra hoy la comunidad de Naranjos, misma que alberga a algunos tepehuas y constituye el paso de los tepehuas de Ixhuatlán de Madero que, cruzando el río Pantepec (también conocido localmente, a esa altura, como río Naranjos), se dirigen a Pantepec, a Poza Rica o a la ciudad de México. Continúa Williams:

Por lo que toca a Jalpan, se dispuso que con La Cacica, otro pueblo planeado, se uniesen a Los Reyes Cupiltitlan con la recomendación de que entre éste y Pantepec la distancia no excediese de legua a legua y media para que los domingos y días festivos un ministro eclesiástico pudiera officiar en ambos. La planeada y cuidadosa previsión quedó en el papel. Jalpan continúa en su sitio y los otros dos poblados no dejaron rastro. La Cacica estuvo cerca de Cerro Verde.³⁸ Esta ranchería fue visitada, según el obispo Mota y Escobar, en 1609.

De Huehuetla no aparecen datos sobre congregamiento. Resta [p. 68] aclarar que no satisface su localización³⁹ dentro de la provincia de Pahuatlán, en el siglo XVI, ya que el San Nicolás Huehuetla, mencionado en esa época, se sitúa próximo a Pahuatlán, y la distancia del poblado hidalguense es mayor.

³⁸ MOTA Y ESCOBAR, p. 242.

³⁹ MELGAREJO, 1949, p. 142.

(Williams, 2004 [1963]: 68-69)

Tras revisar el parecer de Williams sobre lo que acaeció a los tepehuas durante la época prehispánica, veamos a Stresser-Péan y el prometido asunto de Xiuhcoac (Tzicoac):

y las provincias vecinas de Xiuhcoac, Metlatoyuca, Tuxpan y Tuzapan

1. La guarnición mexicana de Atlan

Un dificultoso problema de la etnohistoria de la Sierra Norte de Puebla es el de la ubicación precisa de la provincia azteca de Atlan. Barlow (1969, pp. 61-62), en su mapa, la ubica cubriendo casi toda la parte septentrional del actual Estado de Puebla hasta el Río San Marcos (o Cazones). Parece que localiza el pueblo de Atlan en las proximidades de Amelucan y que sitúa Metlatoyuca dentro de su dependencia. R. van Zantwijk (1967, p. 154) ubica vagamente Atlan “en el extremo norte del actual Estado de Puebla, en la cuenca del Río Pantepec”. P. Carrasco (1996, nota p. 515) se refiere al mapa de escala 1:250 000 del Estado de Puebla, publicado en 1908 por la Comisión Geográfica Exploradora. Este mapa, cuyos límites administrativos están trazados de un modo bastante impreciso, parece ubicar Atlan en el Estado de Puebla, un tanto al oeste del Río Pantepec y muy cerca a la orilla norte del Río San Francisco (o Río Colotla).

Antes de la conquista española, Atlan era la sede de una de esas guarniciones militares mexicanas encargadas de controlar las provincias conquistadas y de asegurar así la entrega de tributos. Aunque geográficamente se encontraba dentro del gran dominio acolhua del noreste, era una plaza fuerte que dependía únicamente de México-Tenochtitlan. En efecto, sólo se encuentra mencionada en las fuentes mexicanas, [p. 187] y nunca en las fuentes acolhuas, así como lo estableció P. Carrasco (1996, p. 506). Sin embargo, no aparece en las listas de las conquistas de México.

Atlan aparece en el reverso de la hoja 1 de la *Matricula de Tributos*, contemporánea de la conquista española. Esta hoja, en la actualidad bastante mutilada, está dedicada a las guarniciones lejanas del imperio azteca. El glifo del pueblo de Atlan representa un río desbordante, en corte transversal, con el dibujo, en el centro, de dos dientes que evocan el sufijo locativo *-atlan* y hay una glosa que dice: “*Atlan lugar de agua*”. Más arriba se distingue la cabeza de un guerrero, coronada por una diadema señorial y el dibujo parcial de un dardo, *tlacochtli*. La cabeza está unida por una línea al dibujo de una casa. A dicho dibujo se agregaron dos dardos entrecruzados. La casa tiene un techo de azotea, como el de las casas que se construían para los nobles en el Valle de México. Hay también una glosa “*tlacochcalan*”, que significa “en el lugar de los dardos”. Dicha glosa está escrita debajo de la cabeza antes mencionada, pero es evidente que se refiere a la casa, la cual, se supone, era a la vez un arsenal y la residencia de un jefe militar. Este jefe tenía la dignidad de *teuctli*, como lo indica su nombre *xiuhuitzolli*. El dardo sobre la diadema señala que el título del jefe sería más precisamente el de *tlacochteuctli*, lo que correspondería al desempeño de muy altos cargos, tanto civiles como militares. Una glosa adicional parece decir: “*Este tiene estos dos pueblos (Teçapotitlan [...] Atlan)*”.

R. van Zantwijk (1967) ha señalado que las guarniciones del imperio azteca estaban pobladas con familias desplazadas, originarias del Valle de México, bajo el mando de jefes enviados por cierto tiempo. De hecho, una larga glosa de la hoja 18r del *Códice Mendoza* nos dice que estos pueblos lejanos estaban bajo la autoridad de dignatarios nacidos en México-Tenochtitlan, y encargados especialmente de prevenir las revueltas en las provincias conquistadas y de garantizar el cobro de tributos.

2. Atlan, exguarnición azteca, fue remplazada por una hacienda llamada Santa Cruz Atlan

El pueblo mexicano de Atlan no desapareció de inmediato después de la conquista española. Todavía subsistía a mediados del siglo XVI, pues está nombrado en la *Suma de visitas de pueblos... (Papeles de Nueva España)*, [p. 188] t. 1, n° 886, p. 326 donde se le atribuye un solo pueblo sujeto (no nombrado) y una población de 145 “indios casados y por casar”. Este documento precisa que el territorio de Atlan tenía una extensión de dos leguas de ancho por una longitud mal definida, ya que se extendía en parte por terrenos des poblados. Dependía del rey y no de un encomendero. (Cabe pensar que estas tierras des pobladas se encontraban probablemente en la parte este y que debían de corresponder a las extensiones poco fértiles al sur de la mesa basáltica de Metlatoyuca).

Los documentos del *Libro de Tasaciones de Pueblos* (pp. 229-230) mencionan que Atlan y Tezapotitlan, todavía entregaron tributos durante los años 1537, 1545, 1547, 1554 y 1559. Puede pensarse, por lo tanto, que fue después de esta última fecha cuando desapareció el pueblo de Atlan y fue remplazado entonces por una hacienda llamada Santa Cruz Atlan. Tenemos algunos datos históricos sobre este latifundio, porque a lo largo de sus cuatro siglos de existencia, tuvo, en repetidas ocasiones, conflictos de límites con los pueblos vecinos, registrados en documentos de archivo. Estos documentos fueron comunicados por la Comisión Agraria Mixta del Estado de Veracruz al etnólogo Roberto Williams García que los resumió en su libro *Los Tepehuas* (1963, pp. 87-89). [ver última sección transcrita en apartado 2.1.5.3: Williams, 2004 (1964): 91-97, “La lucha por la tierra”]

De ahí se deduce que la hacienda de Santa Cruz Atlan fue probablemente fundada, entre 1560 y 1570, por Pedro de Meneses quien era entonces, desde hacía casi 10 años, uno de los encomenderos de Xiuhcoac, junto con Diego de Coria (Gerhard, 1972, p. 133). Este personaje particularmente rapaz y tiránico, era sin duda bien visto por los miembros de la Audiencia de México, ya que supo obtener de ella, en 1553, a pesar de las órdenes del rey, la interdicción formulada al visitador Diego Ramírez de pasar por Xiuhcoac (*ENE*, t. 7, pp. 107-108), como veremos más adelante. Puede pensarse, por lo tanto, que Pedro de Meneses tuviera plenas facilidades para obtener de las autoridades coloniales la concesión o “merced” de las tierras de Atlan. Murió poco después, antes de 1570, y fue remplazado como encomendero de Xiuhcoac por su hijo, Pedro Bermúdez de Meneses, cuyos descendientes poseían todavía la hacienda de Atlan a mediados del siglo XVIII, cuando falleció el último de ellos, Diego de Bermúdez (Williams García, 1963, pp. 85-86). [p. 190]

Santa Cruz Atlán pasó entonces a manos de varios propietarios hispanomexicanos hasta que en 1885 fue vendida a unos ingleses. Estos cedieron la hacienda, en 1920, a una sociedad norteamericana que la fue desmembrando poco a poco y que perdió una parte de ella a raíz de la reforma agraria.

La compañía inglesa de Atlán levantó un plano de su dominio, el cual, al igual que los planos de todas las haciendas de la Huasteca, [...] fue] facilitado [...] benévolutamente] a las compañías petroleras cuando éstas empezaron, a principios del siglo XIX, a pagar a los particulares por los derechos de explotación del subsuelo, de conformidad con la legislación de entonces. El conjunto de todos estos planos, y de un cierto trabajo de triangulación, permitió elaborar planos generales de toda la Huasteca. Dichos planos, casi todos a una escala de 1:100 000, fueron reproducidos en fotocopias y comercializados por un tal ingeniero Hitchmann. Fueron utilizados por los geólogos petroleros, pero sirvieron también para dar lugar a especulaciones inmobiliarias, como se puede imaginar. Poseen cierto valor histórico, ya que los límites de muchas de las haciendas han permanecido bastante estables a través de los siglos.

Uno de esos planos generales de la Huasteca, elaborado con fines geológicos, nos [...] fue] regalado en 1949 por el Dr. Walter Staub, entonces *privat-docent* de geología de la Universidad de Berna. La escala que usa es la misma que la de las hojas F12-11 y F14-12 del mapa topográfico de la República Mexicana a 1:250 000 [del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática], lo que permite una fácil comparación.

Los límites de Atlán en este mapa moderno indican que el levantamiento topográfico de la antigua hacienda se realizó de manera un tanto descuidada, hacia finales del siglo XIX. No obstante, se reconoce que el límite norte debía estar marcado por los dos cerros que en nuestros días se conocen todavía con el nombre de Cerro Huehuetepetl (Chico y Grande) y que se encuentran aproximadamente entre Ixhuatlán de Madero y el pueblo de Metlaltoyuca. El límite sur de Atlán llegaba hasta el Río Pantepec (que se llamaba aún Río de Atlán en 1610), un poco al norte de Mecapalapa. Del lado este, el límite estaba marcado principalmente por una colina aislada, que actualmente se conoce con el nombre de Cerro de la Mojonera y que se encuentra a unos siete kilómetros al oeste de Huitzilac. En el sudeste, la hacienda de Atlán abarcaba el pueblo de Ameluca, aunque cabe preguntarse si esta posesión era antigua, o si no era el resultado de una [p. 191] concesión de las llamadas tierras vacantes (“demasía”) que le hubiera otorgado el gobierno de Porfirio Díaz (Williams García, 1963, p. 88). El detalle más importante es que, del lado oeste, Santa Cruz Atlán colindaba con las tierras comunales del pueblo otomí de Molanco o Molango y sobre todo con las del pueblo tepehua de San Pedro Tziltzacuapan. La superficie de la hacienda abarcaba más de 20 000 hectáreas.

3. Relaciones de Atlán con el pueblo de Tetzapotitlán, actualmente San Pedro Tziltzacuapan

Es muy probable que el territorio donde se asentó la guarnición mexicana de Atlán, formara parte, anteriormente, del gran reino huasteco de Xiuhcoac y que hubiera sido conquistado y entonces separado de éste. Una primera guerra, dirigida por Axayácatl hacia 1475 o 1480 (Kelly & Palerm, 1952, p. 273) permitió conquistar Tetzapotitlán, como lo muestra la hoja 10v. del *Códice Mendoza*. Otra guerra, dirigida por Ahuizotl, llevó a la conquista de Xiuhcoac, Molanco y Tzapotitlán hacia el año 8-*acatl* 1487, según los *Anales de Tlatelolco* (1948, p. 17) y el *Códice Mendoza* (hoja 13r.) Que se mencione “Tzapotitlán” junto con Molanco, sugiere que se trataba sin duda de Tetzapotitlán, probablemente anexado después de una revuelta en este último pueblo. Cabe suponer que fue entonces cuando se fundó el pueblo guarnición de Atlán, para evitar cualquier resistencia futura de los habitantes de Xiuhcoac, que acababan de proporcionar miles de cautivos, sacrificados en Tenochtitlán durante la inauguración del nuevo templo de Huitzilopochtli.

Entonces, instalaron en Atlán guerreros, procedentes del Valle de México, con sus familias. Para su servicio y para garantizar su subsistencia se colocó bajo su dependencia al gran pueblo de Tetzapotitlán, ubicado a unos diez kilómetros al sudoeste. Tetzapotitlán significa “Lugar del zapote de piedra”, *te-tzapotl*. Así se llamaba a menudo al fruto del zapote-mamey, *Pouteria mammosa* (L.) Cronq. (*Sapotaceae*) porque su hueso es muy grande y muy duro, como se menciona en la reciente edición de las obras de Francisco Hernández (t. VII, p. 57). El nombre Tetzapotitlán está confirmado por el glifo que se encuentra en el *Códice Mendoza* y en la *Matrícula de Tributos*, que representa un árbol de zapote, *tzapotl*, sobre una piedra, *tetl*. [p. 193]

Es evidente que este pueblo de Tetzapotitlán es el mismo que se encuentra dibujado bajo el nombre de *Tlilçapoapan* o *Tlilzapapan* en Motolinía (1996, p. 559), en los *Anales de Cuauhtitlán* (1945, p. 64) y en el *Memorial de los pueblos...de Tlacopan* (*ENE*, t. 14, p. 120). Se trata, sin duda, del gran pueblo tepehua conocido en la actualidad con el nombre náhuatl corrompido de San Pedro Tziltzacuapan (de Barranco). Depende del municipio de Ixhuatlán de Madero (Veracruz), el cual también fue resultado del desmembramiento del antiguo reino de Xiuhcoac.

Tliltzapopa significa “Lugar del agua del zapote negro”, es decir del árbol frutal conocido científicamente como *Diospyros digyna* Jacq. (*Ebenaceae*). Es probable que en el siglo XVI quienes leyeron los códices prehispánicos o coloniales de la región interpretaran de dos maneras diferentes glifos análogos que representaban árboles frutales conocidos en náhuatl con el nombre general de *tzapotl*. El glifo que muestra una piedra, *tetl*, bajo el tronco del árbol se refiere evidentemente al *te-tzapotl*, es decir al “zapote-mamey”, pero bastaba olvidarse de dibujar la piedra para crear una incertidumbre, como es el caso de *çapotitlan* en la hoja 13 r del *Códice Mendoza*.

De modo general, las fuentes de origen prehispánico como la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendoza* usan la forma Tetzapotitlán, mientras que los documentos de la época colonial (a excepción del *Libro de tasaciones de los pueblos*, pp. 229 y 235) prefieren usar la forma Tliltzapapan. Estas inseguridades, que condujeron a la forma bastarda actual de *Tziltzacuapan*, tal vez pueden explicarse, en

parte, por el hecho de que los habitantes locales eran tepehuas que ignoraban el náhuatl. Sería interesante conocer el nombre tepehua del pueblo en cuestión y saber así a qué especie de árbol y de fruto corresponde el nombre.

San Pedro Tliltzacuapn, o Tetzapotitlan, era a principios de la época colonial un pueblo importante, uno de los pocos que figuran, en el sur de la Huasteca, en el mapa *Guastecana regio* del atlas mundial de Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum* (en la edición de 1612). La *Suma de visitas de pueblos...* que es un poco anterior a 1550, considera *Tilicipojapan* como una estancia de Xiuhcoac (*Cicoaque*) que entonces era “encomienda de Pedro de Meneses y Diego de Coria” (*PNE*, t. I, n° 135, p. 170). Sin embargo, la misma *Suma de visitas...* describe también, más adelante, el pueblo de Atlan, que dependía del rey. Se precisa que [p. 194] Atlan sólo tenía un pueblo sujeto. No se menciona el nombre de este pueblo sujeto, pero no podía ser otros más que Tliltzapapan. Sería difícil llegar a la conclusión de que había dos pueblos con el mismo nombre, uno dependiente de Xiuhcoac y el otro de Atlan. Lo más probable es que en la época en que se redactó la *Suma de visitas*, los indios de Xiuhcoac consideraban todavía que Tliltzapapan era una antigua dependencia de su señoría o *altepetl* y se registró este punto de vista.

Cuando Pedro de Meneses fundó su hacienda de Santa Cruz de Atlan, lo hizo apropiándose las tierras del pueblo de Atlan, que dependía del rey, después de haber sido dependencia de Moctezuma. Pero no pudo incluir el pueblo de San Pedro Tliltzacuapan que siguió siendo una comunidad indígena. Esta comunidad logró mantener su independencia hasta el siglo XX, pero poco a poco, fue invadida por mestizos de lengua española quienes, aprovechando la Revolución consiguieron que se les atribuyera la mayor parte de las tierras comunales. Entonces, en los años de 1940 casi todos los indios tepehuas dejaron San Pedro Tliltzacuapan. Se fueron a fundar un nuevo pueblo, llamado Pisaflores, en los terrenos de la antigua hacienda de Atlan, y lograron que se les atribuyeran como ejido, de acuerdo con la nueva legislación agraria.

4. El gran pueblo huasteco de Xiuhcoac, que Atlan estaba encargado de controlar

Por el lado norte, la antigua hacienda de Santa Cruz de Atlan colindaba con terrenos de Cacahuatengo. Cacahuatengo es un pueblo actual de lengua náhuatl ubicado a unos seis kilómetros al norte del Río Vinasco. Pero los terrenos de Cacahuatengo se extienden sobre todo al sur de este río y abarcan principalmente la meseta alargada conocida con el nombre de Mesa de Cacahuatengo. Esta mesa, como las mesas vecinas, es el resultado de un inmenso derrame basáltico del mioceno medio, puesto en relieve por una docena de millones de años de erosión (Robin, 1976). Esta superficie plana, de quince kilómetros de largo y de uno a tres kilómetros de ancho, es a menudo limitada por escarpaduras verticales y domina los terrenos más bajos desde una altura de 100 a 300 metros. Esta posición, relativamente fácil de defender, era una [p. 195] tentación para los hombres de los tiempos postclásicos, periodo de conflictos, invasiones y de inseguridad en todo México. De hecho, allá está el sitio arqueológico más importante que se ha descubierto en el sur de la Huasteca.

Este sitio, actualmente cubierto de bosques tropicales, fue visitado y descrito brevemente por Gordon Ekholm (1952-1953, pp. 413-421). Está formado por dos grandes grupos monumentales que se encuentran a una distancia de unos diez kilómetros el uno del otro, pero que se comunican entre sí por una calzada empedrada de unos siete metros de anchura. El grupo principal comprende una pirámide cuadrada de siete pisos, con 16 metros de altura, y con dos escalera (Medellín Zenil, 1955, p. 161). La pirámide, con otros edificios más pequeños, está rodeada por una muralla ritual *coatepanlli* poco elevada y almenada. Todo el sitio está lleno de pozos y de cisternas para el aprovisionamiento de agua. También se han descubierto restos de una pequeña iglesia católica al parecer inacabada. Una fotografía parcial de las ruinas de esta iglesia, publicada por Medellín Zenil (1955, p. 205) parece indicar el inicio de una bóveda.

Estas ruinas inmensas, donde se encuentra en superficie cerámica huasteca del Postclásico Reciente, sólo pueden ser las de la capital del importante reino huasteco de Xiuhcoac. La *Suma de visitas de pueblos...* en donde se describe el territorio que ocupaba *Cicoaque* (*PNE*, t. I, n° 135, p. 70), nos informa que este territorio se extendía hacia el oeste hasta Yahualica y Huautla en el actual Estado de Hidalgo. Esto implica que comprendía al pueblo de Chicontepec con sus dependencias y que medía, por lo tanto, más de 40 km de ancho.

La localización de la antigua ciudad de Xiuhcoac ha sido muy discutida y continúa siendo incierta para varios historiadores. El origen de estas dudas proviene principalmente de un texto de 1595, citado por J. Meade (1942, p. 290). Este texto, en los Archivos Nacionales de México (*Reales Cédulas*, vol. 42) dice textualmente: “En el pueblo de Chicoac o Chicontepeque...” lo que es engañoso, como veremos. Meade (*ibid.*) había descubierto, por otro lado, que había existido antiguamente un rancho Cicoaque entre Tuxpan y Álamo, y J. L. Melgarejo Vivanco (1950, p. 49) propuso que era allí donde se encontraba ubicada la antigua ciudad de Xiuhcoac, por la que habían pasado las migraciones toltecas. [p. 196]

La identificación de Xiuhcoac con las ruinas de la Mesa de Cacahuatengo fue propuesta, en 1942, por Meade (pp. 290-291), aunque no sin reservas. El mismo autor la admitió plenamente en 1962 (t. I, Pp. 100-101), lo que aprobó W. Jiménez Moreno quien la citó en sus cursos, pero sin publicarla. Ha sido mencionada por C. Nigel Davies (1968, p. 35) y finalmente adoptada por Stresser-Péan (1995, p. 103). Hemos escogido aplicar el nombre de Xiuhcoac a este sitio arqueológico, así como a la antigua ciudad y también al reino del que la ciudad era antaño la capital. Más adelante explicaremos cómo esta ciudad acabó por despoblarse y caer en el olvido. Pero debemos reconocer que, en las fuentes antiguas, su nombre aparece bajo diferentes formas: Cicoaque, Tziuhcoua, Chicoac, Tziuhcohuac, Ctzicoac, etc., de las cuales ninguna corresponde a un nombre náhuatl normal. El nombre de Xiuhcoac, como lo ha señalado Carrasco (1996, p. 516) sólo aparece en el nombre de un dignatario (“mayórdomo”) llamado Xiuhcoacatl por

Tezozómoc. En tal caso, los historiadores han sentido escrúpulos para elegir entre varias formas, todas ellas discutibles. Pero, nosotros consideramos, de acuerdo con C. Nigel Davies (1968, pp. 34-35), que es conveniente elegir un nombre aceptable que pueda ser empleado con facilidad tanto por los historiadores como por los arqueólogos y los lingüistas. La palabra *Xiuhcoac* tiene la ventaja de ser una palabra náhuatl correcta. Además, y sobre todo, corresponde al glifo de lugar, que es formado por una serpiente azul, de color turquesa *xiuhtic* (*Códice Mendoza*, f. 13 r y f. 54 r). Quedará a los lingüistas explicar por qué la forma la forma antigua de esta palabra parece haber tenido a veces una especie de prefijo que tal vez fuera *itz-*. Este problema queda de resolver.

Como ya hemos mencionado, Xiuhcoac fue conquistado y devastado quasi totalmente por Ahuizotl en 1486. Ixtlilóchitl (t. II, p. 157) dice que 24 400 de sus habitantes fueron sacrificados en 1487 en la inauguración del nuevo templo de Huitzilopochtli, lo que sin duda, es exagerado. A pesar de esta matanza, el reino de Xiuhcoac era todavía rico y bien poblado cuando se realizó la conquista española. En efecto, Cortés, que tuvo que pasar por él al volver de la conquista de Pánuco, y que era buen conocedor de las cosas, trató de atribuírselo al igual que Tuxpan (Cortés, 1963, p. 471).

La desaparición de la ciudad de Xiuhcoac, en el siglo XVI, se debió a los estragos causados por las epidemias y a los excesos de los encomenderos. Es por desgracia bien conocido que en los años 1520 y 1530, inmediatamente [p. 197] después de la conquista, las enfermedades introducidas desde Europa hicieron estragos en todo México y causaron gran mortandad entre los indios (Gerhard, 1972, p. 23). Ya que estos males continuaban produciéndose a escala más reducida, la corona de España, alertada por el P. Bartolomé de las Casas, temió ver una desaparición total de la población indígena, comparable a la que se había producido en las Antillas. Los indios, reducidos en número, soportaban penosamente la carga de los tributos y de los servicios personales exigidos por los encomenderos, y el rey intentó aliviarlos con las Nuevas Leyes que promulgó en 1542 y 1543. Estas leyes limitaban los poderes de la encomienda y sobre todo dejaban de considerarla transmisible sin límites a través de la herencia. Sin embargo, estas leyes encontraron tan violenta oposición que hubo que atenuarlas y perdieron así parte de su esencia.

Apareció entonces, entre 1545 y 1548, una nueva epidemia que acabó quizás con más de la mitad de la población. Ante esta tragedia, la administración colonial empezó a reducir el monto de los tributos, según la disminución del número de tributarios. Esta disminución fue particularmente sensible en las tierras calientes tropicales cercanas al Golfo de México, ya que los estragos de las epidemias habían sido en ellas mucho más agudos que en otras partes. En 1550, con la llegada del nuevo virrey don Luis de Velasco, la Corona emitió una Real Cédula en relación con los abusos que sufrían los indios de las regiones de Pánuco y Veracruz. Más importante aún, fue el envío del rey a la Nueva España de un inspector (“visitador”) honrado y escrupuloso, llamado Diego Ramírez, y encargado de adecuar el monto de los tributos a las posibilidades locales de los indios así como de limitar los abusos más escandalosos de los encomenderos en materia de servicios personales exigidos a los indígenas y no retribuidos. Sale sobrando decir que este “visitador” se ocupó principalmente de las regiones orientales de México.

La inspección o visita de Diego Ramírez ha sido estudiada por Walter Scholes (1946). Empezó en agosto de 1551 y continuó hasta la muerte del visitador el 3 de septiembre de 1555. Diego Ramírez tuvo el apoyo del príncipe heredero de España, don Felipe, con quien tuvo correspondencia directa. Fue combatido encarnizadamente por los encomenderos más abusivos y en particular por los de Xiuhcoac y Metztlán, que se defendieron alegando que los abusos provenían de los caciques o de los gobernadores indígenas, a [p. 198] quienes se les [...había] responsabilizado por el cobro de los tributos. El encomendero de Xiuhcoac, Pedro de Meneses, fue objeto de mención especial en una carta escrita al príncipe por Diego Ramírez, fechada del 20 de noviembre de 1553, y redactada en los siguientes términos:

“... y digo así que en todo lo que he visitado de entre la Veracruz y Pánuco, lo más caciques más propiamente se podían llamar esclavos que no señores según su miseria y opresión, pues me ha constado que algunos andaban al monte por no verse presos por los tributos excesivos de su encomendero especialmente fué en un pueblo que llama Çicoaque que está encomendado en un Pedro de Meneses, el cual con estar en la misma derrota que viene de la Veracruz a Pánuco e que yo de necesidad pasé por allí por no haber otro camino, me fue mandado por la Real Audiencia que no lo visitase y así se quedó sin remediar, como por otra he dado relación a vuestra alteza” (*ENE*, t. 7, p. 107).

Diego Ramírez no pudo por consiguiente volver a pasar por Xiuhcoac, donde Pedro de Meneses, apoyado por los miembros de la Audiencia, pudo continuar con sus abusos a expensas de los indígenas. En este mismo lugar, particularmente maltratado, se produjo localmente lo que el rey temía que ocurriera en toda la Nueva España, es decir el despoblamiento total. Cabe suponer que los pocos indios supervivientes atravesaran el Río Vinasco y buscaran refugio en el pueblo nahua de Cacahuatengo. Desde allí, más tarde, probablemente hicieron valer sus derechos sobre las tierras de su antiguo pueblo. La nuevamente llamada Mesa de Cacahuatengo continuó conociéndose con el nombre de Mesa de Tzicoac hasta fines del siglo XVI, según Gerhard (1972, p. 134). Puede intentarse precisar [...cuándo] fue abandonado Xiuhcoac, calculando que este pueblo debió de despoblarse entre 1553, año de la visita de Diego Ramírez, y hasta la muerte de Pedro de Meneses que ocurrió entre 1560 y 1570, según Gerhard (1972, p. 133).

La desaparición de un pueblo tan grande como Xiuhcoac desestabilizó el antiguo reino de la Huasteca, cuya parte occidental, dominada por Chicontepec, fue entonces preponderante. Ya hemos mencionado que un documento de 1595, citado por Meade (1942, p. 290), hace referencia al “pueblo de Chicoac o Chicontepec”. [p. 199] Pero tres años antes, en 1592, la administración colonial había emitido un mandamiento ordenando la concentración de los indios de las 34 estancias dependientes del “pueblo de Chicontepec” en cuatro lugares de congregación, a saber: Santa Catarina Chicontepec, San Juan, San Cristóbal y San Francisco (Gerhard, 1972, p. 134). Esta decisión administrativa causó tantas miserias y

produjo tantas protestas que nunca llegó a realizarse totalmente, a pesar de los esfuerzos reiterados a lo largo de varios años (R. Williams García, 1963, pp. 60-61). Sin embargo, [...] lugar a que allí, como en otras partes, muchas de las tierras evacuadas a la fuerza por los indios pudieran ser ocupadas por colonos españoles.

Se necesita identificar a los cuatro pueblos escogidos para instalar a los indios del antiguo reino de Xiuhcoac. Santa Catarina Chicontepec no presenta ningún problema. San Cristóbal era el actual pueblo de Ixhuatlán (de Madero). San Francisco corresponde con el de Xochiolocho, ubicado actualmente cerca de Benito Juárez. Por último, San Juan, quizás correspondía a la actual congregación de San Juan Otontepec, que depende del municipio de Chontla y que actualmente se llama Juan N. Troncoso.

5. Territorio, lengua y cultura del antiguo reino de Xiuhcoac

La *Suma de visitas...* (p. 70) dice que Xiuhcoac colindaba con Huautla, Yahualica, Huayacocotla, Tutotepec, Pantepec, Huitzilpopocatlan [...] y Tuzapan. Estos datos y las indicaciones geográficas que proporciona el proyecto de congregación de los indios de Chicontepec permiten establecer que el antiguo reino de Xiuhcoac abarcaba enteramente los tres municipios actuales de Ixhuatlán de Madero, Chicontepec y Benito Juárez, pero que además se extendía probablemente hacia el norte, por la Huasteca propiamente dicha, en partes de los municipios actuales de Ixcatepec, de Chontla y quizás de Tantoyuca.

Las fuentes indígenas antiguas, ya sean mexicanas o acolhuas, siempre consideran a los indios de Xiuhcoac como huastecos, y los describen como tales, con sus costumbres exóticas que parecían extrañas a la gente del Valle de México. La arqueología confirma estos datos etnohistóricos. En las ruinas de la Mesa de Cacahuatengo se ha encontrado cerámica huasteca del Postclásico Reciente, así como dos estatuas femeninas [p. 200] típicamente huastecas (incluso una de ellas se ha convertido en objeto de culto para los indios nahuas de un pueblo vecino). Por otro lado, varias estatuas, notoriamente huastecas, han sido descubiertas por todo el territorio del antiguo reino de Xiuhcoac (Medellín Zenil, 1955, pp. 93, 163, 91, etc.).

Sin embargo, si bien puede considerarse que Xiuhcoac era totalmente huasteco desde el punto de vista cultural, la situación era más compleja con respecto al lenguaje que se hablaba allí. La *Relación del distrito y pueblos del obispado de Tlaxcala* (ENE, t. 14, p. 75) señala que los indios del “partido” de Chicontepec eran mexicanos, es decir de lengua náhuatl. Esta *Relación*, algo posterior a 1570, no menciona el pueblo de Xiuhcoac (que ya debía estar despoblado). Pero es poco probable que Xiuhcoac fuera diferente, en este aspecto, del resto de la provincia.

Un detalle disonante merece ser mencionado aquí y tomado en consideración. Tezozómoc (1978, cap. 29, p. 315) menciona que los huastecos de Xiuhcoac, vencidos por Ahuítzotl, al dirigirse a los mexicanos para pedir la paz, tuvieron necesidad de utilizar intérpretes (“nahuatlatoles”). Sabemos que en otros lugares del sur de la Huasteca, como Iamatlán (ENE, t. 14, p. 75) y Chalchicuauhtla (ENE, t. 14, p. 147), el idioma huasteco se mantenía todavía en uso en el siglo XVI, junto con el náhuatl. Podemos suponer que hubiera entonces en Xiuhcoac cierto bilingüismo nahua-huasteco. Pero el recurso a un intérprete más bien parece indicar que la población local era totalmente de lengua huasteca, lo que no podría admitirse sin reservas.

En la actualidad, el náhuatl es la lengua de todos los indios en los tres grandes municipios de Chicontepec, Ixhuatlán de Madero y Benito Juárez, con excepción de algunos pueblos ocasionales de otomíes, tepehuas o totonacos. Ahora bien, el náhuatl que así se habla en el sudeste de la Huasteca no es el náhuatl clásico introducido por Texcoco en el norte de la Sierra de Puebla.

Los vendedores ambulantes indígenas que partían antaño de Acaxochitlán o de Huauchinango y llegaban al sur de la Huasteca, decían con desprecio que allí se hablaba *mexicano tlay*. De hecho, entre estos dos dialectos, la diferencia es sensible. Por otra parte, desde el punto de vista etnológico, las tradiciones y las costumbres no son las mismas, como sobresale de los detallados estudios realizados por el señor y la señora Sandstrom (1986, 1991) en un pueblo náhuatl de los alrededores de Cacahuatengo. [p. 202]

Las estimaciones glotocronológicas de Swadesh (1954-1955, p. 177) le mostraron que el *náhuatl-mexihca* de México tenía nueve siglos de separación con el náhuatl actual de Chicontepec, pero solamente cinco con el náhuatl actual de Huauchinango-Xicotepec.

Cabe, por tanto, considerar probable que indios nahuas, quizá chichimecas aberrantes, invadieran el sudeste de la Huasteca en el siglo XII, es decir a finales de la época tolteca. Después, lograron, poco a poco, imponer su lengua náhuatl a los indios huastecos que habían vencido y sojuzgado. Pero estos conquistadores, probablemente un poco primitivos, terminaron por adoptar las costumbres y la religión de los vencidos, hasta el punto de que se les considerara “huastecos”.

Más tarde, los conquistadores de Xiuhcoac, “acolhuas”, y después “mexihcas”, tuvieron contactos fáciles con la población local del reino que habían sometido. Es probable que estos huastecos nahuatlizados fueran los intermediarios para que la religión azteca de Texcoco y de México se enriqueciera con gran número de elementos de origen huasteco. Cabe señalar, a este respecto, que en la actualidad la palabra “huasteco”, si bien es cierto que se aplica ante todo a los indios de lengua huasteca, en su uso más común se emplea, cada vez más, para designar, de una manera un tanto vaga, a todos los habitantes de la Huasteca.

De ahí que sea pertinente hacer una comparación con el caso de los toltecas, conquistadores de Yucatán, que fueron asimilados culturalmente por sus súbditos mayas, y que terminaron por olvidar su propia lengua nahua. Quizá los nahuas del sudeste de la Huasteca fueran más numerosos o tal vez, más tarde, recibieran refuerzos.

6. Metlatoyuca y Huitzilpopocatlan (Huitzilac)

El municipio actual de Francisco Z. Mena, en el extremo septentrional del Estado de Puebla, está formado por los antiguos territorios de dos pueblos prehispánicos: Metlatoyuca en el norte y Huitzilpopocatepan en el sur. Este último, cuyo nombre se ha escrito muy a menudo erróneamente Chilpopocatepan, se convirtió después en la hacienda de Huitzilac. [p. 203]

A la llegada de los españoles, Metlatoyuca era la capital de un pequeño reino (*altepetl*) ubicado justo al este del de Xiuhcoac. Las ruinas impresionantes de este antiguo pueblo fortificado se encuentran muy cerca de un lugar llamado Cerco de Piedra, a unos cinco kilómetros al SSE del pueblo actual de Metlatoyuca. Empinadas sobre una mesa basáltica, eran bastante fáciles de defender. Se encuentran allí una pirámide de cuatro pisos, de once metros de altura, y más de 40 edificios, entre ellos un juego de pelota, con extremidades cerradas.

Víctor G. Gálvez (1945), quien excavó y realizó numerosos sondeos estratigráficos, piensa que pertenecía a la civilización huasteca o totonaca. En efecto, Metlatoyuca parece haber estado antiguamente en el límite norte de la lengua totonaca, la que por entonces hacía retroceder a la lengua huasteca. Sin embargo, Almaraz *et al.* (1866) y más recientemente Ekholm (1953, fig. 55-56) descubrieron allí algunos ejemplares de un cierto tipo de estatuaría azteca, análogo a uno que se ha encontrado en Tulyehualco, cerca de Xochimilco. (*Anales del INAH*, t. 14, 1961, p. 25). Puede por lo tanto suponerse que dicha fortaleza fuera construida por los huastecos, al igual que Xiuhcoac, pero que hubiera sido conquistada después por los mexicanos, poco antes de la llegada de Cortés, tal vez después de que la ocuparan brevemente los totonacos. El juego de pelota con extremidades cerradas parece ser azteca.

La conquista *mexihca* de Metlatoyuca debió de ser tardía. El nombre de este pueblo aparece efectivamente en un párrafo del *Memorial de los pueblos de Tlacopan* que comienza por Cempoallan y en donde figuran también Atlán, Pantepec, Mecapalapa, etc. Carrasco, a quien debemos un estudio esencial del *Memorial de los pueblos de Tlacopan*, opina que el párrafo (nº 7) que comienza con Cempoallan es una lista de los pueblos que no habían sido conquistados por los acolhuas, pero que México anexó tardíamente para penetrar así en un sector hasta entonces dominado por Texcoco (Carrasco, 1996, p. 594).

Después de la conquista española, Metlatoyuca tuvo un período brillante hacia la mitad del siglo XVI, cuando el corregidor de Xicotepetec estableció allí su residencia (Stresser-Péan, 1995, p. 174). Esta importancia efímera desapareció después de una orden de congregación de 1590 (Gerhard, 1972, p. 121). Puede suponerse, sin que tengamos pruebas, que los indios fueron requeridos a abandonar su antigua fortaleza pero que no les agradó el nuevo emplazamiento que se les proponía. En cualquier caso, en 1609, la *Descripción* [p. 204] *del pueblo de Guauchinango* ([...en] Toussaint, 1948, p. 300) menciona las ruinas desiertas de la antigua fortaleza, sin decir palabra del nuevo pueblo. La meseta basáltica de Metlatoyuca, poco apropiada para el cultivo del maíz, estaba entonces despoblada, ocupada solamente por toros salvajes. En consecuencia, se formaron allí ranchos de cría extensiva de ganado que terminaron por desaparecer, absorbidos por una hacienda. La *Relación del distrito y pueblos del obispado de Tlaxcala*, escrita hacia 1571, no menciona cuál era la lengua que se hablaba en Metlatoyuca, pero sí señala que en el pueblo vecino de Huitzilpopocatepan casi todos sus habitantes hablaban la lengua mexicana (*ENE*, t. 14, p. 75). Es probable que tanto en uno como en otro de estos dos pueblos existiera un campesinado totonaco, dominado por nahuas-mexicanos.

Estos nahuas han desaparecido, pero en nuestra época los indios de la hacienda de Huitzilac son todavía totonacos bastante tradicionalistas, como pudimos observar en 1964. Y, hacia 1860, existía todavía en Metlatoyuca una población totonaca. Almaraz *et al.* (1866, p. 19) nos dicen que estos indios formularon, en su lengua totonaca, invocaciones a los ídolos que les obligaban a cargar sobre sus espaldas hasta Huauchinango. No se puede atribuir a esta comunidad totonaca la conservación del llamado *Lienzo de Metlatoyuca*, ya que este documento, de origen [...dudoso], parece ser de procedencia mixteca (Breton, A. 1920; Guzmán, E. 1939; Johnson, N. 1994).

Cabe razonablemente suponer que los nahuas-mexicanos de Metlatoyuca y Huitzilpopocatepan hablaban el náhuatl clásico del Valle de México, al igual que los de la guarnición mexicana establecidos en Atlán.

Debe de haber un sitio arqueológico cerca de Huitzilac, pero no lo hemos visto y tampoco sabemos que haya sido importante ni que estuviera fortificado. Lo que sí es cierto es que en los alrededores de este pueblo se han encontrado un buen número de estatuas de medianas dimensiones, que son evidentemente del Postclásico Reciente y de tipo azteca. Nos parece probable que antes de la llegada de los españoles, Huitzilpopocatepan estuviera bajo la dependencia de Metlatoyuca. [p. 205]

(Stresser-Péan, 1998: 187-205)

2.1.5.3 Siglos XIX y XX

En los albores del período decimonónico, la región que los tepehuas comparten con sus vecinos jugó algún papel en la gesta de independencia, aunque desconocemos en qué medida hubo una participación directa de los tepehuas en la guerra.

Las razones por las cuales estas localidades —Tutotepec, Huauchinango y Huayacocotla— participaron en la lucha por la independencia fueron geográficas y de

comunicación básicamente. El movimiento independentista se extendió ante la ocupación realista de los poblados más importantes, como Tulancingo y Pachuca. La persecución que desde estos sitios efectuaron los realistas en contra de las fuerzas insurgentes, dió lugar a que se replegaran hacia zonas alejadas de los principales caminos. Aunque estas localidades, economicamente no eran centros productivos vitales para el virreynato, si eran comunidades significativas para la comunicación, que conectaban a través de caminos reales, de herradura y veredas desde las pequeñas rancherías hasta poblados que fungían como cabeceras de Distrito durante el virreynato, tal es el caso de Tutotepec.

También es relevante la cercanía con otras regiones como la Sierra Gorda de Queretaro o la zona minera de Pachuca.

El movimiento tuvo diferentes giros, mientras los cabecillas rebeldes que lo iniciaron en el actual estado de Hidalgo se movilizaron hacia Queretaro, otros tomaron precisamente las sierras para protegerse de los realistas, ampliando así el movimiento. No tardaron en encontrarse con [p. 3] otros grupos provenientes de Veracruz o de Puebla que engrosaron sus filas mutuamente.

El campo de acción que a finales de 1810 y principios de 1811, se encontraba en los llanos, se acrecentó tomando las zonas colindantes con la sierra, como las haciendas de San Pedro de las Vaquerías y de Apulco (ambas en el estado de Hidalgo) y Huauchinango (Puebla) donde se protegieron. Hasta ahí fueron perseguidos por el comandante militar de Tulancingo, don Francisco de las Piedras, quien no dejaba oportunidad alguna para tratar de vencerlos. Sin embargo no contaba con los hombres necesarios para derrotarlos, aunado a lo extenso de la zona.

Las persecuciones y la ocupación ocasional de estas haciendas por las fuerzas virreinales, dió lugar a que los insurgentes buscaran zonas más abruptas, donde la misma topografía les brindaba muchos refugios naturales —cuevas, acantilados, cañadas—, sin tener siquiera que asistir a los poblados a surtirse de alimentos, ya que tenían a su alcance frutos y animales suficientes para subsistir por largas temporadas. Fue así como pasaron (1812) a las sierras de Huauchinango, Huayacocotla y Tutotepec.

Los dirigentes, que surgieron en forma espontánea no formaron un grupo homogéneo, salieron de diferentes estratos sociales, unos muy preparadas y capacitadas como el Dr. Antonio Magos, otros sacerdotes como José Correa, algunos salieron de las mismas filas realistas como Felipe [p. 4] Laizón o Vicente Beristáin, los más fueron caporales o mayordomos de las haciendas, sin preparación militar, pero aptos para la guerra. El ejército estuvo formado más que nada por mestizos e indios.

En un principio aceptaron a Hidalgo y Allende como cabezas del movimiento, después del deceso de estos reconocieron a la Suprema Junta Gubernativa creada por Ignacio López Rayón, quien estableció provisionalmente su refugio en Zacatlán al lado del cabecilla principal de la zona, Francisco José Osorno. Ambos a su vez después de creado el Congreso Nacional dependieron de éste y de don José María Morelos y Pavón.

Los hombres, en su gran mayoría indios, no contaban con armas, ni caballos, para combatir, pero se unieron a la lucha con lo que tenían; cuchillos, hondas, lanzas, lazos, arcos, flechas, machetes, etc., ayudados por los conocimientos prácticos que poseían sobre el clima de la región y su topografía que les sirvieron muchísimo para atosigar, emboscar, refugiarse o escapar rápidamente y poder continuar así con la guerra.

Los poblados, pasaban del dominio de los insurgentes al de los realistas o a la inversa en períodos muy breves. Los rebeldes movían constantemente su morada; porque sus refugios eran descubiertos, ya no eran útiles o simplemente el campo de acción se había movido.

Los recorridos de ambos bandos eran extensísimos, con jornadas verdaderamente pesadas, que duraban horas y a [p. 5] veces días. Con un clima extremoso, mucho calor, lluvia y neblina que provocaban la suspensión temporal de la guerra.

Aunque había muchos cabecillas, la mayoría son poco mencionados en los documentos, entre los más aguerridos figuran: José Francisco Osorno, Juan Trejo, Andrés Omaña, Diego Manilla, Mariano Guerrero, Casimiro Gómez, Felipe Laizón, Vicente Beristáin, José Inclán, José Antonio Sevilla, José Antonio Arroyo.

Durante los años de 1813 a 1815 la revolución cobró importancia, por todos aquellos combates que se efectuaron aquí, no obstante no hubo una derrota definitiva sobre los realistas o los insurrectos. Los insurgentes lograron el propósito de distraer a los realistas de los ataques principales y de desgastarlos poco a poco.

En 1816 el movimiento languideció en Tutotepec, en Huayacocotla y Huauchinango la efervescencia poco a poco se perdió, la decadencia de la lucha fue evidente cuando muchos de los cabecillas, cansados, derrotados, lisiados, etc., se acogieron al indulto, entre otros Mariano Guerrero, José Antonio Sevilla, José Francisco Osorno, Diego Manilla. El mismo Rayón había sido derrotado y vivía a salto de mata, quedando la insurgencia en esta zona a la deriva.

El general Manuel de la Concha fue nombrado comandante general de las tropas realistas de esta región. Para el año de 1817 controlaba lo mismo Huayacocotla que Zacatlán, fue removido y ascendido por los resultados obtenidos en los combates contra los insurgentes, pero [p. 6] sobre todo por la aprehensión de José María Morelos caecida en 1815.

El general de la Concha, consideró pacificada su demarcación y a finales de 1817 estableció su cuartel en Huauchinango. Sólo realizaban periódicamente expediciones para cerciorarse de que efectivamente los insurgentes ya no presentaban ningún problema.

Al termino de la lucha en esta comarca son las costas del Golfo las que pondrán en jaque a las tropas realistas, que encabezadas por don Guadalupe Victoria, continuaran en la lucha.

(Gimate, 1991: 3-7)

Algunos pasajes de la tesis de Gimate sobre la guerra de independencia en la parte más abrupta del territorio nahua-otomí-tepehua, dan cuenta de lugares más cercanos a las comunidades tepehuas o precisamente de alguna de éstas:

A veces la epoca de lluvia se alarga más de lo esperado, como en 1813, cuando en septiembre de 1813, don José Dominguez, informó que el 17 se reunió con el alférez Pedro Santos, para dirigirse a Tlachichilco donde se protegía al cabecilla Nava, llegaron durante la noche, cercaron el pueblo, no importunándoles ni la lluvia, ni el camino derrumbado. Lograron desbaratar la reunión de unos 60 hombres que se estaba efectuando, de los cuales, capturaron a 11, entre ellos dos hermanos de Nava y su mujer. Una vez que los rebeldes fueron desalojados se aprestaron a pasar la noche ahí, sin embargo el descanso que tanto esperaban se vio interrumpido por los hombres de Trejo, quienes en apoyo de Nava los atacaron, queriendo más que nada descansar, los realistas contestaron a la agresión hasta que los hombres de Trejo se desbandaron al repeler los realistas la agresión con gran rapidez, de perseguidores, los insurrectos pasaron a perseguidos, tanto, que Dominguez se atrevió a ir tras ellos, con solo 14 hombres, llegaron al río, el cual [p. 201] vadearon solo para desistir pues ya los rebeldes les llevaban una gran ventaja, regresaron a Tlachichilco.

(Gimate, 1991: 201-202)

En otro lugar nos informa de lo ocurrido a mediados de 1815 en de San Lorenzo Achioitepec, comunidad otomí en el actual municipio de Huehuetla:

La proximidad de San Lorenzo (pueblo limitrofe entre Hidalgo y Puebla) con Chicontepec y Mesa de Coroneles, hizo que los insurgentes que se encontraban huyendo de [José María Luvían...] buscaran refugio aquí. Sus habitantes solicitaron ayuda, al

llegar esta, estaba compuesta por hombres de [Luvian...], Piedras y Llorente, pero los insurgentes que abandonaron el sitio, por mucho que los esperaron, no regresaron. [p. 114]

Unos meses después volvieron a quejarse los habitantes de San Lorenzo de la proximidad de los rebeldes, y aunque se batió toda la zona hasta Ixhuatlán, fueron esporádicos los encuentros con ellos.

(Gimate, 1991: 114-115)

Luvian convertido en un asiduo perseguidos de los rebeldes, luchó contra ellos en varias ocasiones, en Cerro Viejo logró vencerlos al cogerlos por sorpresa, atacándolos con un cañón que tuvo que desarmar para subirlo, también les quitó el ganado menor que llevaban. En San Martín logró asestarles otro golpe al hacer prisionero a José Ramón y su 2º José Godinez, quienes asolaban a Vaquerías y Huayacocotla y estuvo a punto de coger a Lagos, que huyó a Tlachichilco donde se le perdió y solo pudieron prender a Manuel Jimenez (Nov. [1815]). [p. 122...]

Lagos se movía constantemente estableciendo una serie de refugios a lo largo de la sierra desde Tlachichilco hasta Tutotepec. [...p. 124...]

Para terminar el año de 1815, se llevó a cabo una tenaz persecución sobre los hombres de Omaña, que actuaban en la zona de San Lorenzo y Pimientilla. Cuervo y sus hombres salieron de Pantepec, pasaron por Huehuetla, donde varias familias se acogieron al indulto, en Acalman tuvieron un breve encuentro con los rebeldes, en Tlacuilo[tepec] también.

(Gimate, 1991: 122, 124, 125)

La misma historiadora ofrece una relación de los rebeldes indultados en algunos pueblos de la región, misma que puede darnos una idea más precisa de la participación tepehua en la guerra de independencia por estos años:

RELACION QUE MUESTRA LOS INDULTADOS, ANTE JOSE MARIA LUVIAN, DEL 4 II AL 4 DE IV 1816							
	CASADOS	VIUDOS	SOLTEROS	CASADAS	VIUDAS	SOLTERAS	TOTAL
TUTOTEPEC	361	112	116	449	598	134	1770
SAN PEDRITO	49	66	66	64	139	65	449
SAN MARTIN	59	69	69	102	64	64	427
SAN JERONIMO	36	12	10	41	39	7	145
SAN MATEO	43	9	9	43	48	7	159
SANTA CRUZ	51	31	32	60	53	34	261
SAN JUAN	47	31	30	53	24	26	211
SANTIAGO	6	5	4	6	13	5	39
ZACUALTIPAN	26	10	6	35	21	12	110
ZACUALPILLA	10	4	4	13	20	9	56
TLACHICHILCO EL GRANDE	142	34	27	159	109	45	516
SAN FRANCISCO	58	24	17	60	78	48	285
SAN MIGUEL	38	19	9	60	49	25	200
TOTALES	1023	436	405	1157	1260	485	4766

(Gimate, 1991: 130)

Es muy probable que Tlachichilco el Grande no sea otra que la localidad, ahora casi enteramente mestiza, cabecera del actual municipio veracruzano de homónimo. El 12 de octubre de 1816 se indultó al pueblo de Huehuetla, junto con civiles de San Bartolo y Tutotepec (Gimate, 1991: 152).

Informó el comandante del pueblo de Pahuatlán, don Gregorio Lascano (había sido receptor de alcabalas de los insurgentes), que había recorrido una considerable extensión del territorio, [p. 239] para asegurarse de que efectivamente estaba pacificada completamente la zona.

Salio dicho comandante el día 22 de enero (1818) de Pahuatlán, con la intención de internarse en la sierra llevando solo 28 realistas, un sargento y el subteniente don Ignacio Lechuga. En su recorrido paso por Cuauhtepac, Papantilla, San Pedro, Papalo,

Tlaxco, Ylatlán, Huehuetla entre precipios y sierras. A pesar de haber atendido todas, por pequeñas que fueron las informaciones que les hicieron de probables reuniones de rebeldes, estos fueron falsas. Aunque se toparon con un espía al que le dieron muerte enseguida en Tlaxco.

(Gimate, 1991: 240)

Es probable que la comunidad de San Pedro a que se refiere Gimate sea la totonaca San Pedro Petlacotla, pero Huehuetla es la conocida comunidad tepehua. Así, tras 1816, los enfrentamientos entre independentistas y realistas se dieron en otras regiones. A mediados del siglo XIX, tras la frustrada invasión francesa a México, parte del contingente militar francés se refugia en la zona de Tutotepec. Esta inmigración es de conocimiento popular entre los otomíes contemporáneos de esa zona oriental del estado de Hidalgo. Es de suponer que, en aquella época, los tepehuas también estuvieron en contacto con y tuvieron conocimiento de esos extranjeros que, eventualmente, se hicieron otomíes. Williams sigue su recuento de la historia de la región que los tepehuas comparten con totonacos, otomíes y nahuas:

El partido de Chicontepec se integra al distrito de Tuxpan, el cual, a su vez, en la segunda mitad del siglo pasado, con precisión en 1853, se incorpora al estado de Veracruz.²⁹ La incorporación del distrito clausura desde un punto de vista político el corredor que ligaba al mar con el altiplano desde tiempos prehispánicos. Huauchinango era el centro administrativo del corredor prolongado hasta la costa; comprendía los pueblos de Naupan, Pahuatlan, Tlacuilotepec, Xicotepec, Jalpan, Pantepec, Tihuatlan, Tuxpan, Temapache y Tamiahua.

En 1857, al dividirse el estado de Veracruz en 18 cantones,³⁰ el de Chicontepec cubre el mismo territorio que tenía como alcaldía mayor, con la circunstancia de que el número de sus pueblos municipalizados ya son ocho porque se han formado dos más: Texcatepec y Xochiolo. Una más, Zacualpan, se erige en 1875 segregando una comarca de la municipalidad de Huayacocotla. Los nueve municipios permanecen hasta la fecha, a pesar de eliminaciones temporales causadas por pasiones políticas. Xochiolo troca su nombre por Cececapa, Cececapa de Juárez y Benito Juárez, sucesivamente, y por corto lapso, 1934-36, se incorporó a Chicontepec.

²⁹ O'GORMAN, p. 119.

³⁰ KIEL, p. 47.

(Williams, 2004 [1963]: 67)

En su monografía de los tepehuas, cuya investigación y redacción se realizó en la sexta década del siglo XX (y por tanto con información censal de esos años) y fue publicada en la siguiente, Roberto Williams García da cuenta de la historia demográfica tepehua:

Según Gessain, en los últimos cincuenta años, o sea por 1887, Huehuetla se convirtió en centro de emigración, yéndose un grupo a Mecapalapan;⁸ tradición que todavía repiten en Mecapalapan. Durante la Revolución, Victoriano Huerta ocupó Huehuetla y gran número de tepehuas abandonó el pueblo yendo a San Francisco [comunidad actualmente totonaca en el municipio de Ixhuatlán de Madero], a San Pedro [Tziltzacuapan] y a Tlachichilco, o sea la dispersión hacia la parte norte y oriental. En San Pedro, algunos vecinos informan que sus padres eran nativos de Huehuetla sin significar con esto que San Pedro se haya originado de Huehuetla. Cada pueblo por su parte reconoce ser autóctono del sitio, aun cuando alguien haya informado a Gessain que Huehuetla estaba antes en un lugar intermedio entre Mecapalapan y el mismo Huehuetla, llamado Acicatlan.⁹

Las cifras comprueban que Huehuetla ha sido pueblo de emigración. En el periodo censal 1900-1921 sufre una disminución de la población total, y en 1950

todavía no llega a recuperar el número de habitantes que tenía al principio del siglo. Al mismo tiempo ha disminuido el número de hablantes tepehuas; de mil que había en 1937, ahora hay 711, o sea que antes el grupo indio era mayoritario¹⁰ al mestizo y ahora están a la par, debido al proceso de aculturación que opera actualmente en el grupo. También ha disminuido en aproximadamente 5% la población de San Pedro Tzilzacuapan, otro de los centros de dispersión tepehua. Pero Mecapalapan, como centro de recepción, ha aumentado en aproximadamente 78% el número de habitantes. [p. 37]

La disminución de la población en el pueblo de Huehuetla, obliga a señalar la situación de las otras cabeceras municipales en el periodo 1900-1950. Respecto a las cabeceras veracruzanas Tlachichilco disminuye su población, Texcatepec casi la redujo a la mitad, y en cuanto a Ixhuatlán, aumenta ligeramente. En el territorio poblano, Pantepec, después de un ligero descenso sube aproximadamente 37%, y una de sus viejas estancias, Metlaltoyuca, hoy cabecera municipal de fácil comunicación por el rumbo oriental, aumentó a pesar de un grave descenso intermedio. Jalpan no recupera aún la población que tenía y en cambio una de sus rancherías al borde de la carretera nacional [La Ceiba] crece desorbitadamente.

En resumen, Huehuetla, San Pedro Tzilzacuapan y Tlachichilco, pueblos íntimamente ligados al grupo que se estudia no han podido igualar el número de habitantes con que contaban a principios del siglos, mientras que Pantepec, Metlaltoyuca e Ixhuatlán, lo aumentan por encontrarse inmediatos a la zona de influencia de la urbe petrolera [Poza Rica, edo. Veracruz]. En cuanto a las rancherías tepehuas, a excepción de Tzicatlán que corre igual suerte que su cabecera Texcatepec, todas incrementan su número de habitantes, de donde se deduce que existe una constante emigración desde las cabeceras estancadas, mientras que en las rancherías al padecer menos necesidades y tener menos oportunidades para salir y agregarse a las cabeceras u otras ciudades, pocas familias abandonan temporalmente o en definitiva sus lares. La impresión general es que algunas cabeceras municipales se estancan mientras muchas rancherías progresan dentro de sus posibilidades.

⁸ GESSAIN, 1938, p. 348.

⁹ *Ibid*, 1953, p. 189.

¹⁰ *Ibid*. 1947, p. 150.

(Williams, 2004 [1963]: 37-38)

En 1900, Huehuetla limitaba con el municipio de Achiotepic y, éste, quedó incorporado a su jurisdicción.

(Williams, 2004 [1963]: 69)

El recóndito Texcatepec soporta mayor prueba; se extingue en 1891. Vuelve a figurar, y después de una segunda reincorporación en 1936, se le rehabilita al año siguiente. Un suceso notable ocurre en 1935. El triángulo meridional de Izhuatlán, encabezado por el pueblo tepehua de Tzilzacuapan, se erige en municipio durante un año; este acontecimiento da a luz a un nuevo y potente poblado: PISAFLORES.

(Williams, 2004 [1963]: 67)

LA LUCHA POR LA TIERRA

EL BIENESTAR personal, en Pisaflores, está ligado al trabajo agrícola. Nadie carece de tierra. Coexisten parvifundistas y ejidatarios. Nadie puede considerarse rico y nadie miserable. Aunque los parvifundistas son más prósperos, se observa un equilibrio económico proveniente de la solución que, a partir de 1944, se dio al conflicto agrario local. El ejido existe de hecho; aunque todavía gestionan en la Comisión Agraria Mixta la vieja solicitud de dotación ejidal. Pero en 1952 aún no se establecían diferencias individuales generadas por el acaparamiento de terrenos entre unos cuantos indígenas propietarios o por la sobrepoblación en el ejido.

El territorio de Pisaflores comprende parte de una vasta superficie que mantuvieron en propiedad comunal. Es la porción que rescató el tepehua después de continuas vicisitudes surgidas por su convivencia con el *hombre de razón* [mestizo] y generadas por los últimos sistemas de tenencia comunal de la tierra que resquebrajaron la estructura de la sociedad indígena. El territorio formaba parte del Gran Lote No. 5 denominado San Pedro Tzilzacuapan.

La posesión comunal se protocolizó en 1719; en ese año un juez de la Comisión para las Composiciones y Medidas de las Jurisdicciones reconoció y delimitó los terrenos del pueblo de San Pedro.¹ En las diligencias previas, levantadas en el pueblo de Ixhuatlán, cabecera de doctrina de San Pedro, los testigos hicieron constar que los indios del poblado citado habían mantenido sus tierras en posesión quieta y pacífica desde tiempo inmemorial. Entre los testigos figuraron un mulato, un español y un cura beneficiario, vicario y juez eclesiástico, quien poseía el rancho Atehuacan en linde con San Pedro. También se citó a Diego de Bermúdez, residente en la hacienda frontera de Atlán, para aceptar el reconocimiento de los terrenos que una vez adjudicados salieron del dominio de la Corona.

Después murió Diego de Bermúdez,² descendiente de antiguos [p. 91] encomenderos de Tzicoac, y la propiedad pasó a manos de la Iglesia. La adquirió Diego de Rivera, quien inmediatamente invadió la propiedad comunal de San Pedro. Se quejaron los indígenas y, en 1753, fue a Ixhuatlán el alcalde mayor de Chicontepec-Huayacocotla. Los indígenas, con sus títulos, demostraron sus derechos. Se exigió al español presentar los suyos. Pidió plazo para hacerlo; transcurrió el tiempo sin cumplir su promesa, y acusó a los indios de “ser de malicia”. El alcalde mayor nombró como perito de los linderos a don Juan de Santander, español y vecino de Ixhuatlán. Se trasladaron en compañía de las autoridades de Ixhuatlán y de las autoridades y vecinos de San Pedro, al primer paraje donde empezó la posesión. Ahí, el perito de los linderos tomó de la mano al alcalde de San Pedro: “tomando de la mano en nombre de Dios Guarde te doy posesión de estas tus tierras para que las gocéis, uséis de ellas como propias, vosotros y vuestros sucesores sin contradicción ninguna, ni podéis ser desposeídos de ellas sin ser oídos en justicia, y, en señal de verdadera posesión tirad piedras, arrancad yerbas y las pasés por dicho sitio”.

Para la ratificación de linderos no se presentaron los vecinos de Pantepec, ni Juan de Rivera, a pesar de su ofrecimiento para hacerlo. La reacción de don Juan de Rivera fue demoler las mojoneras y cruces de los linderos. Se presentó ante el alcalde mayor diciendo que protestaba “una, dos y tres veces y las que el derecho le permite dicha posesión”, y poco después gestionó en la ciudad de México el reconocimiento a sus linderos. Se quejaron los indígenas y, en 1760, reconocieron los límites de San Pedro conforme a sus viejos títulos.

La hacienda de Santa Cruz de Atlán pasó otra vez a manos de la Iglesia. El presbítero José Miguel Viguera la adquirió en pública almoneda en 1846. Al año siguiente la vendió a don Antonio de Soto, quien a su vez la heredó a dos hijos. Éstos se la dividieron en los límites del camino de Rancho Nuevo a Ixhuatlán y luego vendieron sus partes a los súbditos ingleses Brown Nash y Edward Flecker en los años de 1885 y 1886. Estas dos propiedades sumaron 17,556 has. y la superficie total se elevó a 34,953 has., por una demasía que les adjudicó el gobierno de Porfirio Díaz. Formaron la compañía The Atlan Mexican Adjudicate Limited en 1890. Esta concesión levantó la protesta de doscientos vecinos de San Pedro demandando respeto a las líneas antiguas.

Dos años antes, en 1888, San Pedro había recibido sus terrenos bajo el régimen de condueñazgo, por lo tanto reconocían fácilmente sus linderos. Se demandó a la compañía inglesa y, en 1908, se resolvió que los naturales no justificaban acción para reivindicar la superficie pretendida, condenándoseles a indemnizar a los demandados por [p. 92] haber incurrido en temeridad. San Pedro apeló la resolución dictada por el juez de distrito de Puebla y la Suprema Corte sentenció que no cabía la temeridad y que cada parte cubriría los costos para fijar los linderos conforme a los títulos de San Pedro. La diligencia no se llevó a cabo. Empezó la Revolución que, en 1917, consagró en ley el

fraccionamiento de los latifundios. En 1920 la sociedad norteamericana en comandita P. S. Blackman compró la hacienda e instaló sus oficinas en el edificio Atlán del puerto de Tampico y, en 1926, promovió diligencias para el apeo y deslinde de la superficie confluyente con el condueñazgo de San Pedro. El agente municipal de San Pedro representó a los condueños y en el mismo año fue resuelta a satisfacción de ambas partes, la situación de los límites. Entonces consideraron los directivos de la propiedad comunal pro-indiviso que era hora de solicitar el fraccionamiento del lote, acogiéndose a la Reforma Agraria. Pero los directivos eran *gente de razón*, enemigos del indígena, y sus intenciones no se llevaron a cabo porque en esa hora en que pretendían repartirse el condueñazgo fue cuando se planteó el conflicto agrario que produciría el nacimiento de Pisaflores. Fue el momento en que brotaron las inconveniencias del sistema de la tenencia de la tierra implantado con nobles propósitos liberales, adecuados para liquidar el latifundismo de la Iglesia, pero inconveniente para la protección de las comunidades indígenas.

De las tierras comunales divididas por el ayuntamiento de Ixhualtán, en 1888, a San Pedro correspondió el lote número 5. La superficie, en teoría, fue dividida, equitativamente, entre los vecinos, correspondiendo a cada uno 67-24-25 has. Se concedieron derechos de propiedad para disponer de la superficie “como cosa propia adquirida con justo y legítimo título”. La gracia también alcanzó a “los individuos llamados de razón fincados con anterioridad al reparto”. Al formarse el condueñazgo habían 56 mestizos, seguramente provenientes en su mayor parte de la vecina hacienda ganadera de Atlán. En el acta de cesión de octubre de 1888 figuraban 228 copropietarios. El lote no se parceló. Era una propiedad comunal pro-indiviso. Una junta directiva se encargaba de cobrar las cuotas para cubrir globalmente los impuestos. Los mestizos con el tiempo rigieron la junta y, no sólo eso, también acapararon los títulos de propiedad usando procedimientos diversos, incluso los homicidas. Los certificados de derechos solamente amparaban la superficie y no especificaban su localización. Para los mestizos fue fácil apoderarse de las mejores tierras y más cercanas al poblado. En los padrones aparece un individuo con 6 acciones, su hijo con 5 y otros parientes con 7, de modo que una sola familia tenía 18 acciones o sea una superficie de 1209 has. La mayor parte del terreno se encontraba en manos de la *gente de razón*. [p. 93] Legalmente sólo cuatro nativos tenían 2 acciones. Pero el balance en 1926 era: 56 parcelas en manos de tepehuas y 172 a favor de los mestizos. Esta era la situación nueve años después de haber cristalizado en ley constitucional el grito de “Tierra y Libertad”.

En 1926, el principal acaparador de acciones, al mismo tiempo presidente de la junta directiva del condueñazgo, consulta a la dirección de Tierras y Aguas sobre “alguna ley que impidiera el fraccionamiento completamente individual” del predio que domina ANTIGUA COMUNIDAD DE INDÍGENAS. Treinta y ocho nombres calzan el escrito, entre los cuales figuran algunos tepehuas. El presidente, principal acaparador, expresa que representa 230 copropietarios. La dirección contesta en el mismo año de 1926 que solamente trata asuntos relacionados con el ejido. Conviene al acaparador parcelar las superficies que amparan las acciones. Lleva a un ingeniero, en 1928, quien fracasa en el intento del fraccionamiento porque equivalía a proteger solamente a los mestizos y a unos cuantos tepehuas, mientras cerca de doscientas cincuenta familias nativas quedaban en la miseria. El grupo tepehua solicita la dotación ejidal en 1929. Tamaña determinación crea grave conflicto a los condueños mestizos porque son señalados como afectables. Ese mismo año el presidente de la junta, y a la vez agente municipal vitalicio asesina al representante de la comunidad indígena. En 1931 se pide la remoción de los miembros de la junta directiva, integrada por el agente asesino y otros acaparadores. Entonces los mestizos procuran realizar su jugada patrocinando un nuevo comité de condueños y un comité agrario para satisfacer, por un lado, las demandas de los accionistas que no querían perder sus derechos y, por el otro, los anhelos de los desheredados. Curiosamente el comité agrario procede a solicitar como afectables los terrenos comprendidos fuera del condueñazgo, entre ellos la hacienda de Atlán. Falla la intentona porque la Comisión Agraria Mixta, por razones de trámite,

acepta la solicitud como confirmatoria de la primera, presentada en 1929, creyendo que provenía del mismo grupo. Al mismo tiempo, en el pueblo, entran en pugna dos comités agrarios: el del centro, llamado Piedra Grande, y el de la parte alta, llamada Pisaflores. Un general, epónimo de San Pedro, se ve impedido de proceder contra el barrio de Pisaflores porque la Agraria Mixta informa la inexistencia de una solicitud a nombre de dicho barrio. La situación se vuelve tirante. Las guardias blancas enrojecen el territorio y el peligro se embosca en los senderos. Los tepehuas, en su inmensa mayoría, se unifican y abandonan sus chozas refugiándose en los montes en torno a lo que hoy es Pisaflores. Para resolver políticamente estos conflictos, en 1935 elevan a San Pedro a categoría de cabecera municipal [bajo el nombre de Tziltzacuapan de Barranco], después que los indígenas de los contornos, guiados por los de San [p. 94] Pedro, atacaron la cabecera municipal que fue defendida por el resto del municipio.

Los pisafloreños dispersos en la maleza no se atreven a ir a San Pedro ni a Ixhuatlán. Desde 1931 a 1936 no envían ningún escrito a la Comisión Agraria Mixta. En el año siguiente piden el desarme de las guardias blancas y reiteran su deseo de tener ejido. No reciben atención porque no hay solicitud formal al respecto. Todavía Pisaflores formaba parte, legalmente, de San Pedro, de modo que cuando se envía un perito agrario se le comisiona para ir a este último lugar. Pero, en Ixhuatlán, el comisionado se entera de que los verdaderos agraristas están en Pisaflores, ya que el comité de San Pedro se había disuelto el año anterior. Se dirige al sitio del grupo disidente y levanta el censo de población que arroja 952 habitantes, constituidos en 231 familias. En 1940 comisionan a otro ingeniero para San Pedro, y de nuevo llega a Pisaflores sin resolver nada. Los trabajos de substanciación del expediente agrario de Pisaflores no avanzan por la sencilla circunstancia de no estar instaurado bajo ese nombre. Los indígenas, carentes de asesoramiento, se concretan a pedir sus propias tierras, basándose en la vieja solicitud elevada en San Pedro el año de 1929.

Después de muchas intervenciones de organizaciones agrarias, las autoridades deciden comisionar, en 1943, a un perito agrario para que se traslade al nuevo poblado con la facultad de integrar un comité agrario en caso de que no tengan. Ese mismo año los tepehuas elevan su solicitud normal a nombre de Pisaflores, el requisito tan esperado. Mientras tanto los mestizos de San Pedro han insistido en el fraccionamiento individual. Logran llevar un ingeniero que no satisface sus deseos porque se concretó a tomar informes; logran que la “Unión Nacional de Veteranos de la Revolución de las Huastecas” proteste contra la invasión de los terrenos de propiedad particular, apoyando, sobre todo, los que estaban a nombre del principal acaparador.

Por fin, a fines 1943, llega a Pisaflores el perito comisionado y se encuentra con la novedad de que la mayoría de los tepehuas desean el fraccionamiento de la parte del condueñazgo que les pertenece. Aclaran que solicitaron dotación ejidal porque se les orientó que debían pasar por ella para usufructuar sus propias superficies. Al mismo tiempo acuerdan que cada condueño regale dos hectáreas para satisfacer las necesidades de sus compañeros sin derechos. Se levanta un acta de conformidad y el ingeniero decide medir la superficie del condueñazgo para proceder a la lotificación.

Los condueños tepehuas prefirieron la lotificación porque les correspondía mayor superficie que en dotación ejidal. El gran lote No. 5 quedó dividido en parcelas de propiedad privada. Dentro del lote [p. 95] se marcaron parcelas para los pobladores de San Pedro, Pisaflores, San José El Salto y Las Mesillas. Las superficies no fueron uniformes y entre los propietarios quedaron un ingeniero y ganaderos de rancherías lejanas. Se reconocieron las ventas de acciones hechas hasta el año en que se realizó el fraccionamiento. Los dadivosos fueron los pisafloreños porque en sus cercanías, además del lote de 785 has., reservadas para el ejido, quedó marcado un lote para el Fisco del Estado con 167 has., y una parte para fundo legal de Tecomate. El lote del Fisco no se sabe con qué intención fue marcado; cabe sospechar que el ingeniero lotificador planeó adquirirlo en el futuro. Los tepehuas, cuando conocieron dicha situación, protestaron contra una posible venta que hiciera el Gobierno del Estado, pues lo consideran reserva para fines de afectación ejidal. En total, la superficie para ejido es de 952 hectáreas.

Hasta 1952, año de nuestra primera estancia en Pisaflores, los tepehuas se entregaban a las labores agrícolas sin problemas; los pequeños propietarios en sus sitios reconocidos; los desheredados en la parte cedida por los ex condueños. Pero todavía no ha sido reconocido oficialmente la lotificación hecha por el perito comisionado, ni tampoco se ha resuelto la dotación ejidal. Todavía subsisten la junta directiva del condueñazgo y el comité ejecutivo agrario, el cual insiste que desde 1929 solicitó la dotación ejidal. En el lugar de los hechos la situación no es desesperante porque el terreno reservado es un amortiguador entre ejidatarios y desheredados. Dicha situación es provisional. En una revisión posterior en los padrones de la dirección de Hacienda, los movimientos de fincas rústicas indican el acaparamiento de las propiedades entre los mismos indígenas y, en los archivos de la Agraria Mixta, se observa un número creciente de ejidatarios según informes provenientes de los mismos solicitantes de su tierra. Manifiestan ser 280 jefes de familia; de ellos 80 son propietarios. Entre los propietarios solamente uno tiene 105 hectáreas, los demás tienen menos de 30 y algunos aparecen con 2 has. Estos jefes de familia heredan a sus hijos, de modo que la superficie se reduce. Quedan 200 jefes de familia no propietarios que pueden cultivar 952 has., o sea aproximadamente 4 has. por jefe de familia. Pero, de esta superficie, una parte es de agostadero y cerril.

Como consecuencia del fraccionamiento del gran lote número cinco, no se dejó en San Pedro ninguna superficie para ejido. Ahí existen parcelas con extensiones superficies seguramente amparadas con certificados de inafectabilidad ganadera. Los tepehuas que permanecen en San Pedro han pretendido solicitar ejido, pero han carecido de guía que los asesore.

En Chintipán no se ha presentado la defensa de la tierra o su nueva [p. 96] estructuración. Mantienen su condueñazgo sin alteraciones. Su superficie, de 1,758 hectáreas, corresponde, en promedio aproximado, a diez hectáreas por familia. (Impera igual sistema de propiedad en Tierra Colorada). Funciona el condueñazgo a través de una junta encargada de recaudar las cuotas para pagar en forma global los impuestos de su lote. Ningún mestizo vive en Chintipán y no se enfrentan a problemas de monopolio de parcelas. No han mantenido contacto constante con la ciudad y sus políticos, como los líderes de Pisaflores.

¹ Los datos para este capítulo están contenidos en el expediente respectivo, facilitado gentilmente, para su consulta, por el señor don Pablo Hernández, presidente de la Comisión Agraria Mixta del estado de Veracruz.

² El primer encomendero se llamó Pedro de Meneses y le sucedió su hijo Pedro Bermudez. ENE 9:9 y 14:75.

(Williams, 2004 [1963]: 91-97)

En nuestros días, algunas cosas han cambiado y otras han seguido su curso. La comunidad de San Pedro Tziltzacuapan (de la cual algunos veinte tepehuas tramitan desde hace algunos años una dotación ejidal —con éxito, a decir de ellos, que se reúnen periódicamente para hacer trabajos colectivos en las tierras que esperan les sean dotadas) se ha fisionó nuevamente en los años setentas, dando origen a la comunidad tepehua de El Tepetate, localizada entre San Pedro y Pisaflores; una comunidad más fue fundada en la llanura costera de la Huasteca veracruzana, en el municipio de Pánuco. Pisaflores y Rancho Nuevo (esta última con alguna proporción de habitantes tepehuas) se han convertido en importantes centros comerciales de la región, mientras que San Pedro ha visto declinar su importancia comercial, como resultado de los hechos sangrientos consignados por Williams. Al parecer, la brutalidad caciquil de los mestizos de San Pedro es cosa del pasado; sin embargo, los tepehuas de Pisaflores vivieron en los años ochentas una violenta represión de sus pretensiones por ocupar nuevas tierras, represión que costó la vida a algún mestizo y a muchos tepehuas. Más recientemente, el estado de Veracruz ha continuado haciendo gala del uso desproporcionado de la fuerza cuando, frente a la decisión unilateral del gobierno municipal por cambiar el lugar en

que habría de construirse un hospital que atendería a la población del sur del municipio (mayoritariamente indígena —en donde se encuentran las comunidades tepehuas del municipio—, y que queda incomunicada en las temporadas de lluvia) a un lugar cercano a las bien comunicadas poblaciones mestizas (de donde era oriundo el presidente municipal en turno), los indígenas de Ixhuatlán de Madero emprendieron una marcha de protesta que se encaminaba a la capital del estado... el contingente nunca llegó a su destino, pues la policía estatal, con helicópteros y perros entrenados, arremetió contra los manifestantes, matando a varios indígenas e hiriendo a muchos otros.

Por su lado, Chintipán y Tierra Colorada siguen conservando su estatuto de comunidad agraria. Aunque por razones distintas a las de San Pedro, Chintipán ha vivido una serie de procesos de fisión que han dado origen a nuevos asentamientos que, sin embargo, siguen estando casi todos unidos a la cabecera comunal: Arroyo Grande, El Coyol, Nuevo Chintipán y Xalame. En 1999, en Chintipán nos informaron que Arroyo Grande se había creado hacía aproximadamente un siglo porque la gente quiso vivir cerca de su tierra y tener un acceso más directo al agua (carecemos de información sobre Arroyo Chico); la gente de Xalame habría fundado su asentamiento unos 70 años atrás por falta de espacio para nuevos solares en Chintipán (carecemos de información sobre El Coyol). Nuevo Chintipán se fundó tras un desgajamiento de tierra que suscitó que intervinieran las autoridades estatales, mismas que decretaron la reubicación de toda la comunidad en un lugar más seguro; el gobierno estatal construyó las nuevas casas y sólo una cuarta parte de los habitantes se mudó, de manera que ahora existen Chintipán y Nuevo Chintipán. Todas las localidades forman parte de la comunidad agraria de Chintipán, ocurriendo que el asiento de la autoridad agraria (el comisariado de bienes comunales) se encuentra en la localidad de Chintipán (cabecera comunal) y las otras localidades son consideradas anexos de la comunidad agraria.

Respecto a la declaración de Williams respecto a que los tepehuas de Tlachichilco “[n]o han mantenido contacto constante con la ciudad y sus políticos, como los líderes de Pisaflores” (Williams, 2004 [1963]: 97), la situación ciertamente se ha transformado: el contendiente del Partido Acción Nacional por la presidencia municipal de Tlachichilco hace algunos años fue, precisamente, un profesor tepehua de Chintipán y, para dar un segundo ejemplo, uno de los pocos Fondos Regionales exitosos (en el sentido de que pagaron los préstamos que recibieron para crear microempresas) del extinto Instituto Nacional Indigenista fue el de Tlachichilco; una inmensa bodega en las inmediaciones de Chintipán da cuenta del éxito que tuvo la organización local de productores-exportadores de café (UENOT, Unión de Ejidos Nahua-Otomí-Tepehua), misma que agrupaba comunidades de 28 comunidades en los municipios veracruzanos de Texcatepec, Tlachichilco y Zontecomatlán.

2.1.6 Áreas ocupadas por el grupo étnico o cultural

Con información de Starr editada a principios del siglo XX, Basauri registra tepehuas, entre otros lugares, en “Amajac (congregación de Tlachichilco), distrito de Chicontepec”, “Santo Domingo Alcoyunca (congregación de Zontecomatlán), distrito de Chicontepec”, “Santa María Hueytepec (congregación de Zontecomatlán) distrito de Chicontepec”, “Tlaxco (municipio de Tlahuilotepec), distrito de Huauchinango, congregaciones de Villa Juárez”. Registra finalmente “algunas rancherías, cerca de Huayacocotla”, donde “hay tepehuas mezclados con otomíes” (Basauri, 1990: 576-577).

En Amaxac, localidad del municipio de Texcatepec, actualmente sólo se habla otomí. Probablemente Williams no registró el idioma tepehua en esta localidad —de la que estuvo cerca— porque ya habría sido substituida por el otomí. Aunque para el caso

de Amaxac es posible que el otomí haya suplantado al tepehua, información sobre otras localidades sugiere la hipótesis de que, al menos en casos donde el tepehua es una lengua minoritaria, frente a las autoridades gubernamentales (entre ellas el INEGI) los hablantes de tepehua no reconocían su lengua materna.

Sobre las rancherías cercanas a Huayacocotla, actualmente no hay hablantes de tepehua reconocidos por el ayuntamiento o por el INEGI y, a pesar de la información de Basauri sobre Tlaxco (en el municipio Benito Juárez nos dijeron que en Tlaxco hay hablantes de nahua, otomí, tepehua y totonaca; Starr reporta lenguas nahua, otomí, tepehua y totonaca en la misma localidad (Williams, 1963: 38)), no hay hablantes de tepehua registrados en el municipio, según la información censal. Como en otros casos, es posible que el tepehua haya dejado de hablarse en el transcurso del siglo XX.

No encontramos información respecto a Santo Domingo Alcoyunca y Santa María Hueytepec, pero el censo 1990 (INEGI 1991) registra una localidad de nombre Huantepec (población total (p.t.) 21, hablantes de lengua indígena (h.l.i.) 0), en el municipio Zontecomatlán, misma que no fue reconocida por el ayuntamiento y no fue registrada en la integración territorial del Censo 1995 del INEGI.

Williams proporciona el dato de que en Zanatepec viven “mestizos, nahuas, totonacos y tepehuas, estos últimos originarios de Mecapalapan”, aunque describe a Zanatepec como una “ranchería totonaca-mestiza” (1963: 22). Registra también 32 hablantes de tepehua en Dos Caminos (mpo. Tlachichilco), 24 en Buenos Aires, 11 en Caliche y 29 en Colotla (mpo. Pantepec) (*ibid.*: 36). No pudimos corroborar la existencia de estas localidades. En el municipio Tlaxco el censo 1995 registra una localidad de nombre Dos Caminos Acalman (p.t. 119, h.l.i. 0) y otra Dos Caminos Atlalpan (p.t. 83, h.l.i. 0); para el municipio de Huehuetla registra una localidad de nombre Dos Caminos (p.t. 351, monolingües hablantes de lengua indígena (m.h.l.i.) 0, hablantes de lengua indígena y español (h.l.i.e.) 8). Además, en el municipio de Tlaxco hay una localidad de nombre Acalman (p.t. 788, m.h.l.i. 8, h.l.i.e. 19) y en el de Pantepec una de nombre Acalmancillo (p.t. 475, m.h.l.i. 166, h.l.i.e. 223).⁶⁶

Williams (1963: 36) registra 16 hablantes de tepehua en El Encinal Coyol, mpo. Tlachichilco. La información no fue corroborada, pero las autoridades municipales nos informaron que en ese pueblo se habla otomí. Si los hablantes de tepehua no se fueron de la localidad, es probable que Williams o sus informantes hayan confundido El Encinal Coyol con El Coyol, anexo de Chintipán en donde sí se habla el tepehua. Más posible la confusión si consideramos que, además de El Coyol y El Encinal Coyol, en el municipio hay actualmente una localidad de nombre El Encinal 1 y otra Encinal 2.

Hacia 1950 (*ibid.*: 36) en El Limonar, el tepehua era lengua minoritaria con respecto al otomí (primera lengua) y el español (segunda lengua); actualmente la localidad tiene una p.t. de 190 y 10 h.l.i.e. Lo más probable es que el tepehua ya no se hable en nuestros días, a menos que hayan sido los otomíes los que emigraron.

Desconocemos las localidades en los municipios de Francisco Z. Mena, Temapache, Tihuatlán, Venustiano Carranza y Xicotepéc. No sabemos si en dichos municipios hay localidades de raigambre tepehua o los hablantes de tepehua contabilizados emigraron de otros municipios.

Starr (citado en Basauri, 1990: 576) reporta tepehuas en Tzicatlán y, medio siglo después, Williams encuentra que todas las mujeres hablan tepehua y los hombres hablan otomí. Aunque los primeros comprendían el tepehua, les daba vergüenza hablarlo, además utilizaban el otomí en las relaciones comerciales (Williams, 1963: 26-28). En la cabecera municipal de Texcatepec, nos informaron que en Tzicatlán habitan varias

⁶⁶ Acalman es registrado por Basauri (1990:575) como el etnónimo tepehua.

familias hablantes de tepehua, pero según la información censal sólo hay dos hablantes de tepehua en el municipio. Sin embargo, María Liliana Arellanos Mares nos informó que en Tzicatlán, además de población mestiza, nahua y otomí, hay algunas familias tepehuas (comunicación personal 2006).

Según hipótesis de Williams, en Santa María Apipilhuasco se habló tepehua y los otomíes se mezclaron con la población original. En la localidad hay “una que otra mujer de faja ancha azul, identificable como tepehua” (1963: 18). En Mecapalapa se reconocía que esta prenda es de origen tepehua, aún cuando las totonacas no conservadoras utilizaban faja azul que compraban a las primeras (*ibid.*: 20-21). Posiblemente, Santa María Apipilhuasco, junto con Acalman, Acalmancillo y Dos Caminos Acalman, fueron antiguos asentamientos tepehuas.

Dow (1998a) revela la existencia de una localidad de nombre Loma Bonita donde se habla nahua, otomí, tepehua y totonaca, localizada a 20°26.3'N 98°5.2'O. El municipio de Temapache cuenta, entre sus localidades, con un homónimo (p.t. 119, m.h.l.i. 1, h.l.i.e. 18), lo mismo que Ixhuatlán de Madero (*supra*), anexo de la cabecera municipal; Pantepec (p.t.116, m.h.l.i. 5, h.l.i.e. 88) y Tlaxco (p.t.165, m.h.l.i. 1, h.l.i.e. 24). En la integración territorial de Tihuatlán hay registrada una localidad de una vivienda llamada Loma Bonita; hay, en cambio, dos localidades llamadas La Loma (p.t. 392, m.h.l.i. 0, h.l.i.e. 4; p.t. 262, m.h.l.i. 0, h.l.i.e. 0). En la integración territorial del conteo 1995, el INEGI (1997) reporta una localidad de nombre Loma Bonita (p.t. 195, m.h.l.i. 1, h.l.i.e. 24) que se encuentra en el municipio de Tlaxco, en las coordenadas 20°23'17''N 98°04'51''O. Según información de la misma institución (INEGI 1984), existe una localidad de nombre Loma Bonita, en la misma longitud enunciada por Dow, en la latitud 20°23'29'' (a 5 km. de la coordenada según Dow), cercana a Tlaxco y a Huehuetla. Sin embargo, en Tlaxco no hay hablantes de tepehua registrados en los censos. En caso de que la localidad enunciada por Dow fuera ésta de Tlaxco, estaría ocurriendo algo semejante al caso de Tzicatlán, en donde la etnografía y los habitantes de la cabecera municipal reconocen que habitan hablantes de tepehua pero el INEGI no reporta un solo hablante de tal lengua. Esta Loma Bonita tlaxquense se encuentra a 1,280 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.), la mayor altitud registrada para el conjunto de localidades tepehuas: le siguen Tlaxco (880 m.s.n.m.), El Mirador (840 m.s.n.m.), hasta llegar a Huitzilac y Rancho Nuevo (150 m.s.n.m.), la altitud más baja de las registradas. Si la Loma Bonita a que hace referencia Dow fuera la del municipio de Tlaxco, se trataría de la localidad tepehua a mayor altitud.

En 1990, el total de hablantes de tepehua en los tres estados era de 8,154, de los que 271 (3.3%) vivían fuera del territorio tepehua, siendo los principales municipios receptores (seguidos de los hablantes de tepehua que en ellos viven): Pánuco (48), Pachuca (43), Tehuacán (35), Tulancingo (19) y Puebla (11).

Al interior del territorio étnico también hay evidencia de movimientos poblacionales; Gessain, Ichon y Williams proporcionan datos al respecto. Se mencionó ya el caso de Zanatepec con tepehuas que salieron de Mecapalapa (*ibid.*: 22); en Mecapalapa hay tepehuas que partieron de Huehuetla desde fines del siglo XIX (Gessain, 1938: 348; Williams, 1963: 20-21); en Huitzilac habría tepehuas originarios de Huehuetla (Ichon, 1990: 21), lo mismo que en otras muchas comunidades de la zona, por ejemplo Caihuapan, en el municipio de Pantepec; a Ameluca, los tepehuas habrían llegado en 1945 de San José El Salto (Williams, 1963: 22); los tepehuas de Pisaflores salieron de San Pedro Tziltzacuapan en la tercera década del siglo XX (*ibid.*: 23, 63, 69); los de San José El Salto salieron al mismo tiempo del mismo lugar (*ibid.*: 74); la comunidad tepehua de El Tepetate habría seguido la misma vía hacia la séptima u octava década del siglo pasado. Williams opina que los tepehuas de San Pedro

Tziltzacuapan habrían llegado de Huehuetla (*ibid.*: 33) durante el periodo revolucionario (Gessain 1938:348) y aunque en la comunidad hay quienes sostienen esta versión, es probable que San Pedro haya tenido una filiación tepehua desde antes. También en esa época emigraron tepehuas de Huehuetla a San Francisco (localidad en donde actualmente se habla totonaca, en el municipio de Ixhuatlán de Madero) unos, a Tlachichilco otros (*ibidem.*).

Las cuatro localidades subordinadas a las autoridades de Chintipán, fueron fundadas por pobladores originarios de Chintipán. Según información recopilada en Chintipán el año 1999, Arroyo Grande fue fundado “hace unos cien años” porque la gente quiso estar más cerca del agua y la tierra que trabaja; Xalame fue fundado “hace unos setenta años” por que ya no había espacio para solares. Citamos la enunciación de las cifras porque, dada la poca profundidad genealógica que recuerdan los informantes, “cien años” puede ser referencia al tiempo que rebasa la memoria. Nuevo Chintipán se fundó con gente que abandonó su residencia en Chintipán el penúltimo lustro del siglo XX.

Williams (1963: 33) reduce a dos los núcleos de dispersión tepehua: Huehuetla y San Pedro Tziltzacuapan. Chintipán difícilmente podría agregarse a la lista de Williams, dado el carácter local del movimiento poblacional (análogo al de San Pedro a Pisaflores, pero restringida si se le compara con el movimiento de Huehuetla a Mecapalapa), pero corrobora esta tendencia poblacional (ora fundadora de nuevos núcleos de población, ora población que adquiere condición de minoría en localidades con población de diversa filiación etnolingüística).

Para los casos presentados por Williams, “cada pueblo [...] reconoce ser autóctono del sitio” (*ibidem.*) a pesar de la fuerte migración. El caso de Chintipán y el de Pisaflores supone el proceso de fundación de nuevas localidades, el resto de los casos tomados de la bibliografía suponen movimientos poblacionales a localidades ya existentes. En el primer caso, el tepehua se mantiene como la lengua predominante; en el segundo, el tepehua tiende a desaparecer. En otros casos, el tepehua desaparece por introducción de nuevas lenguas, a veces por la llegada de nueva población hablante de otra lengua (seguramente el caso de Tlachichilco), a veces por contacto con lenguas de otras localidades (como en el caso de Tzicatlán).

En fin que, según el conteo de población que INEGI realizó en 1995, la información demográfica básica de las localidades tepehuas es la siguiente:

	Población total	Población hablante de lengua indígena mayor de 5 años (HLI)		Principales lenguas indígenas habladas	Población hablante de tepehua mayor de 5 años (HT)	
		Monolingüe	HLI y español		Monolingüe	HT y español
Estado						
Hidalgo	2,112,473	47,867	279,511		11	1,959
Municipio						
Huehuetla	22,748	2,746	9,779	Otomí y tepehua	11	1,859
Cabecera municipal						
Huehuetla	2,288	7	1,209	Tepehua y otomí		
Comunidad						
Aztlán, Barrio	801	2	426	Tepehua		

Estado						
Puebla	4,624,365	69,956	456,495		1	239
Municipio						
Francisco Z. Mena	15,976	11	1,081	Nahua, otomí, tepehua y totonaco	0	38
Comunidad						
Huitzilac	1,155	0	188	Totonaco y tepehua		
Municipio						
Pantepec	17,387	913	5,907	Totonaco, tepehua, otomí y nahua	1	86
Comunidad-localidad						
Ameluca	1,069	1	130	Totonaco y tepehua		
Cayhuapan	180	0	44	Totonaco y tepehua		
Cerro Verde	52	0	6	¿Totonaco y tepehua?		
Mecapalapa	3,023	13	728	Totonaco y tepehua		
Pacífico, El	297	0	28	Totonaco y tepehua		
Progreso de Allende o Rancho Nuevo	522	0	37	Tepehua		
Municipio						
Venustiano Carranza	25,066	12	1,390	Nahua, otomí, totonaco y tepehua	0	33
Municipio						
Xicoteppec	64,815	8	3,808	Nahua, totonaco, otomí y tepehua	0	19

Estado						
Veracruz	6,737,324	69,807	519,865		549	5,384
Municipio						
Ixhuatlán de Madero	47,295	3,881	28,101	Nahua, otomí, tepehua y totonaco	109	2,590
Comunidad						
Pisaflores	2,809	372	1,957	Tepehua		
San José El Salto	420	5	165	Tepehua		
Tepetate, El	636	16	224	Tepehua		
San Pedro Tziltzacuapan	726	24	280	Tepehua		
Municipio						
Tempache	105,404	167	7,977	Nahua, otomí, tepehua	0	71
Municipio						
Texcatepec	8,243	1,295	3,493	Otomí, nahua y tepehua	0	2
Comunidad						
Tzicatlán	939	61	749	Otomí, nahua y tepehua		
Municipio						
Tehuacán	81,660	36	2,853	Nahua, otomí,	0	29

				tepehua y totonaco		
Municipio						
Tlachichilco	10,602	289	4,898	Nahua, tepehua y otomí	15	2,280
Cabecera municipal y anexos						
Tlachichilco	923	0	55	Tepehua y oto.		
Mina, La (A)	153	0	105	Tepehua		
Mirador, El (A)	188	0	129	Tepehua		
Texcachiquito (A)	105	0	18	Tepehua		
Comunidad-localidad						
Chintipán	1,034	2	899	Tepehua		
Arroyo, El o Arroyo Grande (A)	30	0	24	Tepehua		
Coyol, El (A)	198	11	148	Tepehua		
Nuevo Chintipán (A)	127	0	107	Tepehua		
Xalame (A)	386	0	323	Tepehua		
Tierra Colorada	572	2	487	Tepehua		
Municipio						
Zontecomatlán	11,632	2,039	5,998	Nahua, otomí y tepehua	117	304
Comunidad-localidad						
Ojital, El, o El Ojite	52	8	34	Tepehua		
Victoria, La	487	5	175	Otomí		
Agua Fría (A)	178	16	125	Tepehua		
Agua Hedionda (A)	166	55	70	Tepehua		
Tecomajapa (A)	393	99	227	Tepehua		

(INEGI, 1995)⁶⁷

A continuación, una lista de las principales localidades tepehuas, con información censal básica del año 2000, en base al Sistema nacional de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII Censo de población y vivienda, México, 2000, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Se precisa longitud, latitud y altitud (alt) de la localidad, así como población total, población masculina, población femenina, población de 5 años y más que habla lengua indígena (p5_hli), población de 5 años y más que habla lengua indígena y no habla español (p5_hliyne), población de 5 años y más que habla lengua indígena y español (p5_hliye).

⁶⁷ (A) Anexo. El total de tepehuas por localidad no aparece porque, incluso en las localidades donde la mayor parte de la población habla tepehua, hay algunos hablantes de otras lenguas (mujeres de otras localidades que se casan con un hombre de la localidad; hombres que consiguen trabajo en la localidad, generalmente uno que no suponga ser dueño de la tierra). Hay contradicciones entre las columnas “Principales lenguas indígenas habladas” y “Población hablante de tepehua mayor de 5 años”. La primera vierte información de campo y bibliográfica; la segunda, información del INEGI (1997). De ahí que aunque el tepehua figure entre las lenguas habladas en la localidad o en el municipio (mpo.), pueda haber, según el conteo 1995, cero hablantes de tepehua.

Municipio	Localidad	Longitud	Lat.	Alt.	POB TOT	P MAS	P FEM	P5 HLI	P5 HLI Y NE	P5 HLI Y E
Huehuetla	Huehuetla	0980434	202736	440	2430	1192	1238	1054	2	1042
Huehuetla	Barrio Aztlán	0980508	202752	540	875	417	458	385	5	370
Huehuetla	Cerro de la Luna	0980409	202710	720	34	22	12	18	0	18
Huehuetla	Linda Vista (Mirasol)	0980402	202737	580	481	248	233	211	1	210
Pantepec	Mecapalapa	0975124	203129	200	3083	1450	1633	645	11	611
Ixhuatlán de Madero	Pisaflores	0975535	203630	180	2583	1215	1368	2106	283	1815
Ixhuatlán de Madero	Progreso	0980110	203818	280	267	133	134	216	24	192
Ixhuatlán de Madero	Rancho Nuevo	0980457	204101	260	336	168	168	210	10	194
Ixhuatlán de Madero	San José el Salto	0975352	203711	160	378	180	198	153	7	145
Ixhuatlán de Madero	Tziltzacuapan	0975718	203432	360	753	366	387	306	19	283
Ixhuatlán de Madero	Tepetate, El	0975531	203447	200	593	288	305	215	9	205
Texcatepec	Tzicatlán	0981413	204025	300	925	469	456	826	72	752
Tlachichilco	Tlachichilco	0981157	203714	800	1099	518	581	68	0	61
Tlachichilco	Chintipán	0981105	203933	660	869	434	435	709	29	679
Tlachichilco	Tierra Colorada	0981156	203825	600	678	338	340	581	3	576
Tlachichilco	Xalame	0981057	204003	560	415	203	212	302	4	293
Tlachichilco	Mina, La	0981107	203818	820	166	85	81	115	0	115
Tlachichilco	Mirador, El	0981148	203748	840	199	100	99	144	0	144
Tlachichilco	Coyol, El	0981103	204021	480	229	131	98	201	4	195
Tlachichilco	Arroyo Chico	0981005	203924	400	23	11	12	23	3	20
Tlachichilco	Arroyo Grande (El Arroyo)	0980917	204002	300	36	21	15	30	2	27
Tlachichilco	Nuevo Chintipán	0981153	203930	300	386	199	187	316	4	311
Zontecomatlán	Tecomajapa	0981403	204111	680	429	218	211	363	82	277
Zontecomatlán	Agua Hedionda	0981503	204116	600	192	100	92	145	30	111
Zontecomatlán	Agua Fría	0981227	204139	360	207	103	104	168	13	154
Zontecomatlán	Ojital, El	0981314	204154	300	64	36	28	52	3	48

El territorio tepehua se muestra en mapa anexo.⁶⁸

2.1.7 Tiempo de ocupación del territorio

Como hemos visto antes,⁶⁹ Manrique opina que, hacia 2500 a.C., la familia totonacana habría estado aproximadamente en la actual frontera entre Estados Unidos y México (2000 [1994]: 65). Hacia el 2000 antes de nuestra era, “vivían en parte de la Sierra Madre Oriental, más o menos de San Luis Potosí hasta Puebla e Hidalgo” (Manrique, 2000 [1994]: 71).

El cronista franciscano fray Juan de Torquemada (libro III, cap. XVIII [*Monarquía Indiana*, s. XVII]) recogió de los indios totonacos de Zacatlán la tradición de que sus ancestros habían construido las pirámides de Teotihuacán antes de establecerse en las sierras y las tierras calientes que ocupan todavía en la actualidad.

Los arqueólogos modernos consideran estas cuestiones con cierta reserva, pero no rechazan sistemáticamente la idea de que los totonacos estuvieran presentes en Teotihuacán junto con otros indios que podrían haber sido los mixteco-popolocas, o más tarde, los nahuas. En todo caso, no parece imposible que los totonacos habitaran en los cerros de la actual Sierra de Puebla desde el final del periodo epiclásico, es decir desde el siglo IX de nuestra era, quizás ocupados anteriormente por los huastecos.

⁶⁸ Ver la ilustración 2.1.15.2.

⁶⁹ Ver el apartado 2.1.5.1.1.

Es probable que los tepehuas, estrechamente emparentados con los totonacos, les precedieran o les acompañaran en la Sierra y que avanzaran después hacia el norte, hasta el sur de la Huasteca, quizás en el transcurso del siglo X.

(Stresser-Péan, 1998: 25)

2.1.8 Formas de asentamiento

El patrón de asentamiento de las comunidades tepehuas va de concentrado (las paredes de una vivienda son contiguas a las de la vivienda vecina) a semiconcentrado (las viviendas están en solares que limitan con los patios de las casas vecinas), aunque hay algunas casos, más o menos aislados, de patrón de asentamiento disperso, cuando algunos grupos domésticos tienen su asiento en terrenos cercanos a sus tierras labrantías.

2.1.9 Migraciones

En nuestros días, el trabajo migrante constituye la principal fuente de ingresos de las comunidades tepehuas. Hasta hace algunas décadas, los principales polos de atracción laboral se encontraban en la región: Tuxpan, Tampico, Poza Rica, pero con el paso de los años se ha ido ampliando el espectro de destinos a las ciudades de Tulancingo, Pachuca, México, Monterrey, Reynosa y, a partir de finales de la última década del siglo XX, algunos lugares de la Unión Americana, entre ellos Carolina del Norte y Nueva York. Aunque la ciudad de México ya no constituye un atractivo laboral para muchos tepehuas,⁷⁰ hay alguna cantidad de tepehuas viviendo ahí. Un documento del acervo de la CDI que da cuenta de las delegaciones y municipios conurbados de la ciudad de México en que vivían tepehuas en la década de los ochentas. A continuación ofrecemos un cuadro adaptado de la fuente (documento catalogado FD 9/1547, Biblioteca CDI):

Delegaciones del D.F.		Municipios del Estado de México	
Gustavo A. Madero	21	Naucalpan	41
Venustiano Carranza	12	Ecatepec	14
Iztacalco	11	Tlalnepantla	14
Benito Juárez	5	Netzahualcóyotl	7
Iztapalapa	4	Tecámac	2
Tláhuac	4	Atizapán de Zaragoza	1
Tlalpan	3	Ixtapaluca	1
Xochimilco	3		
Coyoacán	2		
Álvaro Obregón	1		
Cuajimalpa	1		
Cuauhtémoc	1		
Miguel Hidalgo	1		

En el ensayo que el equipo Huasteca redactó como resultado de su investigación sobre migración y economía, Israel Lazcarro Salgado da cuenta de lo siguiente:

⁷⁰ Ello por las malas condiciones a que deben enfrentarse ahí: la ciudad de México tiene fama de lugar de “ratas”, ladrones, además de que los salarios ahí son radicalmente menores a los que es posible acceder del otro lado de la frontera nacional.

Por lo común, los indígenas se valen de las redes tendidas por los mestizos no sólo para cruzar y encontrar alojamiento y trabajo, sino también para conseguir el financiamiento inicial para salir de la comunidad y pagar a los polleros, pues suelen ser las elites mestizas las que se aprestan a comprometer financieramente a los migrantes. La deuda adquirida deberá cubrirse en los meses siguientes, de ahí la importancia de contar con trabajo “asegurado”, por lo que el financiamiento para pagar los costos del viaje y cruce hacia los EEUU suele ser en sí un reto por demás peligroso. Las elites regionales, ganaderas y caciquiles, incapaces de ofrecer buenos salarios en sus centros productivos, han encontrado una forma más de explotación: financiar los viajes de los migrantes. Por ejemplo, está el caso de Tlachichilco donde los cuasi-caciques, que viven en torno a la plaza y que “controlan al pueblo” (aunque son gente “muy apegados a la iglesia” o “buenos cristianos”, a decir del párroco), pueden prestar 10, 20, 100, hasta 400 mil pesos, cobrando “10 por ciento de interés”.¹⁷

¹⁷ La esposa de uno de ellos confesó al cura párroco: “no está bien este negocio”, pero no se les puede condenar abiertamente; son los principales contribuyentes y donadores de la iglesia, además de que financian las campañas políticas del nuevo gobierno municipal. En Tlachichilco, los mestizos de la cabecera municipal prestan dinero a los tepehuas que buscan recursos para pagar a los polleros; en este caso, la solicitud del préstamo suele hacerse a través del párroco. Frente a este papel legitimador del caciquismo y la usura que juega la Iglesia en Tlachichilco, es importante mencionar que, fuera de la región otomí-tepehua, la Iglesia juega un papel importante en la atención a migrantes, pues en Tuxpam y Poza Rica sostiene redes que permiten el apoyo a migrantes sudamericanos en su paso hacia la frontera del norte.

(Valle, coord. *et al.*, en dictamen)

En los Estados Unidos, el racismo sigue siendo una constante en las relaciones laborales. Sólo que la discriminación no gira tanto en torno a la etnicidad indígena, sino al color de la piel, de manera que su identidad étnica se afirma con mayor seguridad, en tanto que la discriminación la comparten con el resto de migrantes mexicanos y latinoamericanos mestizos, englobados todos en la categoría de *hispanics*.

Es así que si las relaciones interétnicas están asociadas a las relaciones de clase, el enriquecimiento económico puede significar un cambio en las relaciones interétnicas. El poder económico obtenido del trabajo como migrante en el extranjero puede convertirse en una poderosa carta para combatir el racismo. Hay casos en que la migración está integrada a estrategias políticas de reposicionamiento indígena frente a las elites caciquiles mestizas. Es el caso de la comunidad tepehua de Tierra Colorada, mpio. Tlachichilco, Ver.: aquí la migración por motivos laborales maximiza sus posibilidades dirigiéndose al extranjero (a los EEUU, especialmente a Carolina del Norte y Nueva York) y está coordinada con la migración, por motivos profesionales, a las universidades del país (Jalapa, México, Tulancingo, Morelia, principalmente).

Aquí es posible encontrar estudiantes universitarios en derecho (para la defensoría de tierras comunales frente a los hacendados), pedagogía (para la preparación de las nuevas generaciones), administración (para el correcto desempeño de los proyectos productivos), ingeniería industrial (para, según dicen, desarrollar técnicas y herramientas apropiadas para las condiciones locales), agronomía (para mejorar el desempeño de las tierras con nuevas técnicas agrícolas), e incluso hasta biología marina (para el rescate de los sistemas hidrológicos de la región, salvar la población de acamayaz y “que la gente viva de su pesca”, al venderlas sin que se agoten).

Aquellos jóvenes que están estudiando tienen plena conciencia de para qué lo están haciendo. Uno de ellos, de 27 años de edad, explica con claridad: los que migran a los EEUU lo hacen para obtener recursos y, con ellos, sostener los estudios de otros que a su vez apoyen a la comunidad, de manera que los mestizos de la cabecera no tengan más remedio que reconocer a los tepehuas de Tierra Colorada como gente educada y preparada, que también es “de razón” y con amplias posibilidades de ejercer funciones en el gobierno, como de hecho este mismo joven ya está tramitando: ha trabajado en

proyectos productivos ganaderos en la región y ahora tramita se otorguen recursos para proyectos productivos similares en el propio municipio. Ascendiendo en la escala administrativa gubernamental, su padre (iniciador del proyecto educativo en la comunidad) ya perfila el objetivo trazado: la conquista del gobierno municipal por los tepehuas, y arrebatarse el poder a los caciques (el reciente triunfo electoral de un candidato otomí por el PRD en Ixhuatlán, donde el racismo y la violencia recientes son paradigmáticos a nivel regional, ha sido un fuerte estímulo).

(Valle, coord. *et al.*, en dictamen)

2.1.10 Sistema de culto

Ver apartados 1.1.3 y 2.1.4.

2.1.11 Sistema económico

El grueso de los recursos económicos a que acceden los tepehuas es obtenido por el trabajo de los migrantes, quienes envían dinero a sus familiares y ahorran, generalmente, para a su regreso construir una casa. En algunas comunidades, como San Pedro Tziltzacuapan o Mecapalapa, hay mestizos ganaderos adinerados que contratan peones para el trabajo en sus tierras. Con mucha frecuencia, los tepehuas que tienen más recursos son los profesores que reciben sueldo por su labor pedagógica. En todas las comunidades hay comerciantes, que van de los pequeños abarroteros de la comunidad, a los grandes comerciantes de algunas comunidades como Mecapalapa o Pisaflores. Hay también quienes se dedican a algunos oficios, como carpintería, panadería, curandería, música (ritual y festiva).

Pero la mayoría de los tepehuas que viven en su territorio nativo se dedican a la agricultura, ya practicándola en sus propios terrenos, ya contratándose como peones en la propia comunidad, comunidades vecinas o en la región. Williams da cuenta de las prácticas agrícolas en Pisaflores y, en menor medida, Pisaflores:

Se siembra maíz blanco y pequeñas cantidades de maíz amarillo y negro porque estos dos “tienen mayor rapidez”. Calculan que una hectárea de siembra la cubren con cuatro *cuartillos*. Un *cuartillo* es una caja de madera con capacidad de cinco litros, de modo que resultan veinte. Esta cantidad de semilla produce un número variable de fanegas. Según nuestros cálculos una hectárea produce dos toneladas, cantidad suficiente para la subsistencia de una familia. Últimamente se quejan de que un *cuartillo* de siembra les produce aproximadamente una *fanega*, o sea cien kilos en condiciones adversas. Plagan las milpas la palomilla, el gusano cortador, el [p. 98] gusano de elote, la gallina ciega, además tuzas, ardillas y tejón, y entre las aves el papán.¹

Producen maíz de buena calidad y tamaño. En una exposición agrícola regional obtuvieron un primer premio por sus muestras de enormes mazorcas. Les obsequiaron un arado de fierro que guardan como arrumbado trofeo deportivo, en la agencia municipal. La producción maicera es de autoconsumo, principalmente. No les conviene producir bastante porque se les paga un precio muy bajo cuando hay abundancia y, por otra parte, carecen de silos para aguardar una temporada de precios justos. Por su calidad, prefieren sembrar el maíz blanco aunque necesita mayor periodo para su fructificación y, al mismo tiempo, buen régimen de lluvias. Para prevenir la escasez procuran sembrar, además del blanco, maíz amarillo y negro, por ser más resistentes a la sequía y algunas veces ocupan exclusivamente estos dos. Dicen los tepehuas que el maíz blanco es un tipo puro que no “se despinta”, en contraste con los otros. Los instrumentos de labranza que ahora ocupan son el machete, el azadón y la *tarpala* que ha substituido a la *coa* en la escarda de las melgas; todavía se miran *coas* herrumbrosas arrinconadas en las chozas.

Para cosechar emplean costales o canastos llamados *chiquihuites*, hechos de bejucos o tarro. No usan huacal o canasto de cuerda parecido a la *chita*, que es de uso común en la región de Huehuetla. La mayor parte de los vecinos poseen animales de carga para transportar la producción. Abunda el ganado caballar y mular, casi no hay burros. La siembra de junio se cosecha en noviembre (de temporal), y la de diciembre en mayo (de tonamil).

En las tierras de vega cultivan pipián [semilla de calabaza]. Son comunes los frijoles, pero no los chilares. En las milpas crece silvestre el tomate y una especie de quelite llamado *misis*; dicho nombre se aplica tanto en tepehua como en español [...].

Siembran en las milpas camote, yuca y *gémero* (o *nécaro*), nombre que en español recibe una planta semejante a la malanga. Esta aráceo es llamada *muxui* en idioma tepehua y *pisís*² por el totonaco de San Francisco que reside en esta nueva comunidad.³ También siembran la planta llamada *cabeza de negro*. Crece una aráceo que no produce camote, de hoja comestible, llamada barbarón en español y *lo'q* en tepehua.⁴ [p. 100]

En menor cantidad siembran frutales como pagua, mango, aguacate, ciruela, lima, naranja, limón, sandía, melón, papaya, jícama y plátano. Son cultivos recientes los de lenteja, arvejo, cebolla, ajo y ajonjolí. Se miró a Isidro Santiago, juez auxiliar, experimentar con el cultivo de la papa en pequeña cantidad. Ha tenido, él mismo, experiencias de otro tipo. Sembró considerable superficie de algodón porque sabía lo compraban las boticas de Villa Juárez; lo que no sabía era que lo adquirían en paquetes. Todavía dentro de algunas milpas hay sembradíos de algodón.

Los propietarios tienen cañales. Llamen *rancho* al terreno donde funciona el trapiche de madera accionado por tracción animal y en donde se levanta un techado sin paredes. Ahí fabrican el piloncillo llamado en tepehua *za?as*: dulce. La prosperidad personal está ligada a la propiedad de un rancho. También los propietarios tienen sembradas 200 has. de café y un poco de vainilla en los montes bajos.

El sistema de *roza* es regional. Prevalece en Chintipán, donde la producción maicera es menor y los habitantes se quejan del rendimiento decreciente de sus terrenos. Siembran en las laderas y en las partes planas donde corre el río Chiquito. Algunos informan que la misma producción obtienen de sus siembras de invierno, con la circunstancia de que un cuartillo de maíz produce media fanega. En otros términos, una hectárea sembrada proporciona un cuarto de tonelada. No destinan mucho terreno a cañales y cafetales, lo reservan para el maíz, que “es la vida del cristiano”. Siembran frijol y en menor cantidad chile. En sus milpas crece yuca, camote, *nécaro* o *tequéquetl*, tomate y el quelite llamado *misis*.

¹ *Pilorhinus morio* (?). KELLY, p. 350.

² En Tajín hay una malanga sólo conocida bajo el nombre totonaco de *pisís*, posiblemente *Xanthosoma* sp. KELLY, pp. 138 y 319. Parecido nombre aplican, en el español de los Tuxtles, a una especie de malanga. Puede considerarse el término de la rama macro-mixe.

³ *Dioscorea alata*, L. KELLY, p. 138.

⁴ En Tajín a una aráceo no útil llaman malanga en español y *lo'k?* en totonaco.

(Williams, 2004 [1963]: 98-101)

2.1.12 Sistema político

Las comunidades tepehuas, como las otomías, nahuas, totonacas y mestizas vecinas, tienen en la asamblea su principal órgano de gobierno local, en el que participan todos los grupos domésticos de la comunidad, discutiendo y decidiendo sobre las cuestiones que atañen a su conjunto. La principal autoridad civil de la comunidad es el agente municipal (su nombre varía según la entidad federativa), y el juez lo es en el ámbito penal, aunque con frecuencia sólo existe una de las dos autoridades o ambas colaboran indistintamente en asuntos civiles y penales locales. Es potestad de la autoridad civil convocar a asamblea y dar seguimiento a los trabajos comunales realizados bajo el

sistema de faena,⁷¹ misma que suele organizarse por barrios, manzanas o sectores, que son las unidades socioterritoriales en que se divide la comunidad. En el organigrama de la autoridad civil-judicial aparecen varios cargos cuyas denominaciones pueden variar de una comunidad a otra: agente suplente o secretario, policías, alguaciles o topiles (mensajeros). En el ámbito agrario, ahí donde las tierras son de tenencia comunal o ejidal, el Comisariado (comunal o ejidal) es la máxima autoridad, junto con el Consejo de Vigilancia, integrado por un secretario, un tesorero y vocales. En Chintipán hay una sobreposición de estos ámbitos civil-judicial y agrario, puesto que las localidades que forman parte de la comunidad agraria (anexos), tienen autoridades civiles consideradas subagentes municipales, subordinadas a la autoridad de la cabecera comunal.

El juez y/o el agente municipal, así como el Comisariado de Bienes comunales o ejidales, sirven de intermediarios con las instituciones de los pisos superiores del gobierno: los primeros respecto al Ministerio Público y el Ayuntamiento municipal; los últimos respecto a las autoridades agrarias estatales y federales. Los asuntos menores se resuelven en la propia comunidad; los mayores frente a las instancias superiores correspondientes: por ejemplo, el robo de una gallina se arregla a nivel local, pero una pelea en donde se ha derramado sangre es competencia de la autoridad superior.

A continuación damos cuenta de la jerarquía de 31 localidades tepehuas en la jerarquía municipal y comunal:

1. Una localidad (Arroyo Grande) que, por ser tan pequeña, se mantiene como parte de otra localidad (Chintipán).
- 2.1. Tres anexos (Agua Fría, Agua Hedionda y Tecomajapa) de una localidad otomí (La Victoria);
- 2.2. Tres anexos (El Coyol, Nuevo Chintipán y Xalame) de una localidad tepehua (Chintipán);
- 2.3. Tres anexos (La Mina, El Mirador y Texca Chiquito) de una localidad mayoritariamente mestiza con algunos hablantes de tepehua (Tlachichilco);
3. Once localidades reconocidas en el escalón inmediato inferior al de la cabecera municipal (Barrio Aztlán, Mecapalapa,⁷² Rancho Nuevo, Pisaflores, San José El Salto, El Tepetate, San Pedro Tzilzacuapa, Tzicatlán, Chintipán, Tierra Colorada y Ojital);
4. Cuatro cabeceras municipales (Huehuetla, Metlaltoyuca Tlaxco y Tlachichilco);
5. Seis localidades cuya posición en la jerarquía municipal desconocemos (Huitzilac, Ameluca, Cayhuapan, Cerro Verde, El Pacífico y Loma Bonita).

2.1.13 Clasificación

2.1.14 Autores principales

1. Roberto Williams García, etnógrafo e historiador
2. James K. Watters, lingüista
3. Robert Guessain, antropólogo

2.1.15 Ilustraciones

⁷¹ Ver el apartado 1.8.

⁷² De estas localidades, Mecapalapa es la única que aunque ocupa un lugar inmediato inferior a la cabecera municipal, se encuentra por sobre otras localidades, pues es sede de una presidencia auxiliar.

2.1.15.1 Distribución de lenguas amerindias del sector noreste del país

Elaboraron: Isaac Toporec y Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

Fuentes: proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio” de la Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México/ Sistema nacional de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII Censo de población y vivienda, México, 2000, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

2.1.15.2 Territorio tepehua

2.1.15.2.1 Ubicación aproximada de la región tepehua

Elaboraron: Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez y Mariam Salazar Hernández.

Fuentes: proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Laboratorio de SIG y PR-Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México.

2.1.15.2.2 Mapa de ocupación tepehua

Elaboraron: Rodrigo Fuentes Moreno y Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

Fuentes: Dow 1998b/ proyecto nacional “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Laboratorio de SIG y PR-Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México.

2.2 DESCRIPCIÓN DE LA ECO REGIÓN

2.2.1 Oferta climática

Geográficamente, en el centro y norte de la costa del Golfo se presenta un amplio abanico ambiental que se extiende de la costa y la llanura costera a las sierras [...]. Climas que van del tropical lluvioso a los de carácter semidesértico, con temperaturas que oscilan entre los 18° C y los 40° C, y una media anual ligeramente superior a los 24° C.

(Ochoa, 1999: 17)

Gutiérrez *et al.* definen como clima predominante de la cuenca del río Tuxpan como semicálido húmedo, en algunas lugares con abundantes lluvias en verano, en otros con lluvias todo el año (fuente: Anuarios Estadísticos 1995 de los estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo y Veracruz, INEGI, 1996, citado en Gutiérrez *et al.*, 1997: 38). En las zonas más altas del territorio tepehua, el clima es templado húmedo con lluvias todo el año (Gutiérrez *et al.*, 1997: 44). Sobre la Huasteca en su conjunto, Henri Puig nos informa:

Dinámica del aire

México está afectado todo el año por el flujo oriental de los alisios que, a su paso por el Golfo de México se cargan de vapor de agua, y pueden producir precipitaciones todo el año, en cuanto se presentan las condiciones de inestabilidad o de ascendencia. En junio, julio y agosto es cuando alcanzan los alisios su máxima estabilidad térmica, debido al desplazamiento hacia el norte (12° de latitud sur) del ecuador térmico. En esta estación se producen abundantes precipitaciones.

Los alisios empujan también las nubes hacia las vertientes orientales, escarpadas y elevadas, de la Sierra Madre, acumulando una fuerte humedad al nivel del bosque húmedo de montaña.

Durante el invierno del hemisferio norte, México queda situado en la zona de subsidencia o de “calma subtropical” (Vivo Escoto 1964), que tiene por origen la faja de alta presión atmosférica que pasa por encima de los océanos, alrededor de los paralelos 23° a 35° de latitud norte. [...]

Las grandes masas de aire frío procedentes de las altas latitudes son de otro tipo de movimiento del aire. Cuando penetran en México, reciben el nombre de “nortes” o de vientos del norte. Este viento acarrea una pronunciada baja de temperatura; y esos frentes fríos causan a menudo nevadas en el norte de México. Son muy violentos en la costa del Golfo de México, donde a menudo soplan a 150 km/h y hacen difícil o imposible la pequeña navegación.

Los ciclones tropicales que afectan a México, tanto en la costa atlántica como en la costa pacífica, se deben a movimientos regionales de circulación de aire; son torbellinos que se desarrollan en torno a zonas de baja presión atmosférica; torbellinos que van en sentido contrario a las agujas del reloj, en el hemisferio norte, y los vientos del interior de los tornados pueden alcanzar 180 km/h. Los que afectan a la región estudiada se forman en el aire caliente, [p. 55] muy húmedo e inestable que cubre el oeste del Atlántico y el mar Caribe, al final del verano. Así, pues, al final del verano (de agosto a octubre, con un máximo en septiembre) es cuando se manifiestan esos huracanes que causan perturbaciones extremadamente violentas y provocan considerables estragos.

En conclusión y generalizando, la región estudiada está situada en una circulación totalmente este, entre los anticiclones subtropicales y las bajas presiones intertropicales. Esta corriente es el alisio del este, viento húmedo que ha cruzado el Atlántico. Las precipitaciones pueden producirse todo el año, si no hay un impedimento (barrera orográfica, corrientes desfavorables), con un máximo entre junio y septiembre, periodo durante el cual los vientos del este y los ciclones tropicales son particularmente activos. Evidentemente, estas grandes líneas del clima regional pueden quedar modificadas por las condiciones locales, tales como la exposición o la altitud.

(Puig, 1991 [1976]: 55-56)

Los climas que predominan en la región de nuestro interés son, siguiendo a Puig, los climas axéricos o tropicales húmedos, con entre 1,500 y 2,000 mm de precipitación anual (Puig, 1991 [1976]:80-82).

2.2.2 Oferta de suelos

Respecto a la microrregión de las Sierras de Otontepec y Chicontepec, en donde Gutiérrez *et al.* incluyen los municipios de Tlachichilco y Zontecomatlán, con población tepehua, los autores nos informan que:

El relieve es montañoso en extremo. En su mayoría, los suelos son de tipos regosol y vertisol; los de la Sierra de Huayacocotla presentan también suelos de tipo feozem, que se caracterizan por tener una capa superficial oscura, rica en materia orgánica.

(Gutiérrez *et al.*, 1997: 68)

Sobre la microrregión de Tuxpan —en donde los mismos autores incluyen, entre otros, al municipio de Ixhuatlán de Madero— declaran lo siguiente:

Los suelos con los que cuentan son, de modo predominante, regosoles —los cuales se encuentran en los cuatro municipios— en Ixhuatlán, Temapache y Tuxpan también existen suelos de tipo feozem, que son ricos en materia orgánica y de tonalidades oscuras.

(Gutiérrez *et al.*, 1997: 71)

2.2.3 Oferta del relieve

Las comunidades tepahuas se asientan en las estribaciones de la sierra, precisamente en donde la Sierra Madre Oriental se encuentra con la llanura costera del Golfo de México. Las más serranas son las comunidades tepahuas septentrionales, mientras que Pisaflores se encuentra en plena llanura costera a apenas algunos kilómetros de los primeros lomeríos serranos.

LA PROVINCIA DE LA LLANURA COSTERA DEL GOLFO NORTE

La Llanura Costera se extiende desde la frontera de México con Estados Unidos, hasta las estribaciones de la provincia fisiográfica de la Cordillera o Eje Neovolcánico. En su recorrido longitudinal, la provincia de la Llanura recorre 700 km a lo largo de la costa del Golfo de México. Su anchura es variable e irregular, su máximo se halla a 200 km de longitud respecto a la costa, en el paralelo de Matamoros; mientras que en el extremo sur [en donde habitan los tepahuas] tiene sólo 75 km entre la costa y las primeras formaciones de la Sierra Madre Oriental. [...]

El nombre de esta región se debe a que está conformada en su inmensa mayoría por superficie plana, la cual presenta inclinaciones que en general son suaves y su altitud respecto del mar varía en un intervalo que va de cero hasta una altura que no rebasa los 200 m.

La Llanura Costera muestra tres aspectos muy diferenciados: en las porciones del norte, grandes áreas de tierras bajas y arenosas; la sección central está formada por una serie de terrenos pantanosos y por conjuntos de bajas colinas y lomeríos; la porción sur es la más angosta y se encuentra formada por pendientes y lomeríos de mayor magnitud. Esta parte es muy importante ya que existen yacimientos de petróleo.

[...] LA PROVINCIA DE LA SIERRA MADRE ORIENTAL

La Sierra Madre Oriental corre también en una dirección longitudinal respecto de la forma del [p. 33] país. Esta formación montañosa se inicia en el sur del estado norteamericano de Texas, dentro del país se inicia con el nombre de Sierra del Burro y tiene sus límites en el denominado Cofre de Perote, que constituye el punto donde la Sierra Madre Oriental se encuentra con el Eje Neovolcánico. La longitud aproximada de la Sierra Madre Oriental es de aproximadamente 1.350 km; tanto su altura como su extensión son variables, sus cimas tienen alturas de 2,200 m, aunque alcanza alturas máximas de 3,000 m y de ancho posee una magnitud promedio de 150 km.

Su distancia respecto de la costa también es variable, pues en la parte del norte se encuentra a 500 km de distancia, mientras que en el sur se encuentra separada 75 km, que es precisamente la Llanura Costera del Golfo Norte en su porción en el sur, en el Cofre de Perote.

Con esta información obtenemos las características principales que conforman la estructura geográfica de la Huasteca: *se localiza en el área de captación de la Región Hidrológica del Pánuco y la cuenca de Tuxpan; se encuentra enclavada en secciones que corresponden a las provincias fisiográficas de la Llanura Costera del Golfo Norte y de la Sierra Madre Oriental, con alturas que, por lo general, no rebasan los 1,000 m sobre el nivel del mar.*

(Gutiérrez *et al.*, 1997: 33-34)

Es preciso hacer alguna aclaración respecto a las últimas declaraciones de la cita: *La configuración regional de la Huasteca* escrito por Gutiérrez *et al.*, no es un estudio

antropológico, sino de una región geográfica o, en sus propios términos, natural (1997: 75). Si bien el territorio tepehua cabe perfectamente en la declaración de esos autores, es necesario aclarar que la Huasteca, entendida en términos de región cultural, abarca zonas a mucha mayor altura sobre el nivel del mar, éstas que caracterizan las cimas de hasta 3,000 m. Esas zonas son o fueron territorio nahua y otomí oriental, vecinos de los tepehuas a menor altura.

2.2.4 Vegetación y biomas

Sobre la microrregión de Tuxpan —en donde incluyen, entre otros, al municipio de Ixhuatlán de Madero— Gutiérrez *et al.* declaran que sus suelos “mantienen una vegetación de bosque alto o mediano tropical perennifolio, basado en especies como Caoba, Chicozapote y Chicle” (1997: 71). Sobre la microrregión de Otontepec-Chicontepec —en donde incluyen, entre otros, a los municipios de Tlachichilco y Zontecomatlán—, afirman que “la vegetación es de bosque alto o mediano también perennifolio, aunque en Zontecomatlán, predomina el tipo caducifolio” (*ibid.*: 68-69).

Puig informa que el territorio tepehua se encuentra en dos regiones florísticas:

La llanura cálida y húmeda o muy húmeda, en la que las afinidades con la flora neotropical suramericana, mesoamericana y caribeña son muy importantes. Los elementos endémicos se vinculan con familias ampliamente distribuidas en las regiones precitadas (bosque tropical subperennifolio). [p. 86...]

La Sierra Madre (sur y vertiente oriental), donde se mezclan los elementos de afinidades boreales con otros de origen neotropical (bosque caducifolio húmedo de montaña).

(Puig, 1991 [1976]: 86-88)

De la carta de fitoclimas que ilustra *Vegetación de la Huasteca (México). Estudio fitogeográfico y ecológico* de Puig, se deriva que las zonas habitadas por los tepehuas son formaciones tropicales, que son definidas como “[f]orêt tropical mediano subsempervirente”, “[b]osque tropical mediano subperennifolio”, “[f]orêt tropicale basse caducifoliée”, “[b]osque esclerófilo tropical” (Puig, 1973). Sobre la composición taxonómica de la flora apunta lo siguiente:

Sharp (1953), en una nota muy interesante, indica la distribución de las familias de Dicotiledóneas representadas en México por elementos leñosos. Encuentra así 143 familias [...]. En la lista de las 143 familias citadas por este autor, he subrayado las familias de las que no he encontrado representante en la Huasteca (lo que no significa que no estén allí); 125 de las 143 familias están representadas, lo que indica la gran riqueza florística de la región. En cambio, de las seis familias endémicas de América: Caricáceas, Ciriláceas, Bruniliáceas, Julianáceas, Lacistemonáceas, Marcgraviáceas, sólo está representada la primera. Las cuatro últimas, de América tropical cálida, parecen no sobrepasar el paralelo 20°, por razones climáticas. Las Ciriláceas están normalmente extendidas desde Virginia hasta Brasil.

Las familias casi exclusivamente americanas están bien representadas, con excepción de las Voquisiáceas y de las Escalionáceas. A pesar de que el género *Vochysia* está señalado en el estado de Veracruz, yo no lo he encontrado en la parte norte del estado. Las Batidáceas (en la costa), las Teofrastáceas (con un género indígena, *Jacquinia*, en la llanura), Cactáceas (regiones áridas) están bien representadas. En cambio, las Burseráceas no están representadas más que por algunas especies —contrariamente a los bosques de la costa pacífica, donde son abundantes—, entre ellas, la *Bursera simaruba*. [p. 89...]

Lista de las familias citadas por Sharp (1953):

1. TROPICAL (*Araliaceae, Bixaceae, Bombacaceae, Caesalpiniaceae, Chloranthaceae, Cochlospermaceae, Combretaceae, Connaraceae, Cunoniaceae, Dilleniaceae, Elaocarpaceae, Flacourtiaceae, Hernandiaceae, Hippocrateaceae, Krameriaceae, Loranthaceae, Moraceae, Myristicaceae, Myrsinaceae, Myrtaceae, Ochnaceae, Opiliaceae, Piperaceae, Rubiaceae, Sabiaceae, Sapindaceae, Simaroubaceae* and *Suranaceae*).
2. TROPICAL AND SUBTROPICAL (*Acanthaceae, Annonaceae, Apocynaceae, Bignoniaceae, Buxaceae, Cappariaceae, Convolvulaceae, Crassulaceae, Diospyraceae, Erythroxylaceae, Gesneriaceae, Icacinaceae, Lauraceae, Loganiaceae, Meliaceae, Minispermaceae, Momosaceae, Olacaceae, Oxalidaceae, Rhizophoraceae, Sapotaceae, Solanaceae, Sterculiaceae, Verbenaceae, Vitaceae* and *Zygophyllaceae*).
3. TEMPERATE, MOSTLY NORTHERN HEMISPHERE (*Aceraceae, Aesculaceae, Amygdalaceae, Berberidaceae, Betulaceae, Cistaceae, Ericaceae, Fagaceae, Grossulariaceae, Juglandaceae, Malaceae, Nyssaceae, Papaveraceae, Platanaceae, Staphyleaceae, Styracaceae* and *Ulmaceae*).
4. MAINLY AMERICAN WITH A SMALL NUMBER OF SPECIES ELSEWHERE (*Batidaceae, Burseraceae, Cactaceae, Escalloniaceae, Hydrophyllaceae, Loasaceae, Malpighiaceae, Melastomaceae, Passifloraceae, Polemoniaceae, Theophrastaceae, Turneraceae* and *Vochysiaceae*).
5. GENERALLY DISTRIBUTED BUT MORE IN TROPICS (*Anacardiaceae, Asclepiadaceae, Celastraceae, Euphorbiaceae, Hypericaceae, Lobeliaceae, Lythraceae, Malvaceae, Phytolaccaceae, Rutaceae, Tiliaceae* and *Urticaceae*).
6. COSMOPOLITAN EXCEPT FOR COLDEST REGIONS (*Amaranthaceae, Aquifoliaceae, Aristolochiaceae, Boraginaceae, Nyctaginaceae, Oleaceae, Portulacaceae, Plumbaginaceae, Rhamnaceae* and *Violaceae*).
7. ENDEMIC TO THE WARMER AREAS OF THE AMERICAS (*Brunelliaceae, Caricaceae, Cyrillaceae, Julianaceae, Lacistemonaceae, Marcgraviaceae*).
8. COSMOPOLITAN (*Asteraceae, Chenopodiaceae, Fabaceae, Menthaceae, Rosaceae* and *Scrophulariaceae*).
9. MAINLY NORTH TEMPERATE BUT SOME EXTENDING INTO SOUTHERN HEMISPHERE (*Cornaceae, Hamamelidaceae, Hydrangeaceae, Myricaceae, Salicaceae*).
10. GENERALLY DISTRIBUTED BUT MORE IN TEMPERATE AREAS (*Caprifoliaceae, Onagraceae, Polygalaceae, Polygonaceae* and *Ranunculaceae*).
11. ALMOST ENDEMIC TO MEXICO (*Crossosomataceae, Fouquieriaceae, Koeberliniaceae, Pterostemonaceae*).
12. MAINLY SOUTHERN HEMISPHERE (*Monimiaceae, Proteaceae* and *Thymeleaceae*).
13. NOT READILY CLASSIFIED (*Clethraceae, Coriariaceae, Frankeniaceae, Goodeniaceae, Magnoliaceae, Symplocaceae, Theaceae* and *Winteraceae*).

(Puig, 1991 [1976]: 89, 91)

Para más detalles, ver la obra de Henri Puig, *Vegetación de la Huasteca (México). Estudio fitogeográfico y ecológico*, 1997, en donde desarrolla extensamente sus observaciones sobre la vegetación de la Huasteca. También Carlos Basauri aporta alguna información (1990 [1940]: 539-540).

2.2.5 Ilustraciones

Se recomienda visitar la página de la Comisión Nacional del Agua:

http://siga.cna.gob.mx/ArcIMS/Website/Escala_250k/viewer.htm

http://siga.cna.gob.mx/ArcIMS/Website/Reg_hidro/viewer.htm

2.3 CARACTERIZACIÓN DE LA OFERTA HÍDRICA

2.3.1 Oferta atmosférica

Para “las cimas de la Sierra Madre, la llanura del estado de San Luis Potosí y del norte de Veracruz, la llanura de alrededor de Poza Rica”, Puig apunta un promedio anual de precipitación de entre 1,000 y 1,500 mm. Sin embargo apunta que al sur del paralelo 20° 30' (el paralelo sobre el que se encuentra Huehuetla, y aunque esta comunidad está a muy baja altura sobre el nivel del mar, se encuentra adentrada en la sierra), en el pie de monte, la precipitación es de 2,000 mm. anuales (Puig, 1991 [1976]: 58-59, 80-81). Con

todo, las comunidades tepehuas meridionales y orientales se encuentran muy cerca de este paralelo. Agrega el investigador francés:

La variabilidad interanual de la pluviometría es general en toda la región [...] dicha variabilidad afecta tanto las estaciones de llanura como las de las mesetas altas. En relación con el año promedio, la pluviosidad varía de sencillo a doble, tanto en un sentido como en otro. Parece ser que, a lo sumo, la variabilidad aumenta ligeramente con la aridez y con la altitud. [...]

En la llanura costera, durante los años más húmedos, la pluviometría es de 2 a 3 veces más elevada que durante los años secos. [...p. 59...] Las precipitaciones caen con violencia durante el periodo del año llamado “húmedo”, que corresponde a los meses calurosos y a los días largos, opuestamente a una estación seca de los meses fríos y de los días cortos. Las estaciones son más o menos marcadas. En los polos de pluviosidad máxima (piedemonte de la Sierra, al sur del paralelo 20° 30’) no existe la estación seca.

(Puig, 1991 [1976]: 59-60)

2.3.2 Oferta superficial

En las zonas centro y norte de la costa del Golfo de México,

[h]acia las costas, a lo largo de todo el proceso civilizatorio, los abundantes pantanos, lagunas, ríos y arroyos jugaron papel de primer orden en los grupos que allá se establecieron, no sólo en lo económico y político, sino en las respuestas culturales que dieron al medio.

(Ochoa 1999:17)

Buena parte del territorio tepehua se encuentra en el corazón de la región hidrológica reconocida como Norte de Veracruz por la Comisión Nacional del Agua, también conocida como región hidrológica Tuxpan-Nautla. El territorio tepehua septentrional, en cambio, se encuentra en los límites entre esta región hidrológica y la del Pánuco. En su página electrónica, la Comisión Nacional del Agua ofrece los siguientes datos.

Regiones hidrológicas

Registro	Área (km ²)	Perímetro (km)	Clave	Nombre
1	96848.65052	2346.05825	26	Pánuco
1	26553.81809	1366.50328	27	Norte de Veracruz

(http://siga.cna.gob.mx/ArcIMS/Website/Reg_hidro/viewer.htm, última consulta septiembre 2007)

Gutiérrez Herreta *et al.* ofrecen la siguiente información:

Ríos de las regiones hidrológicas Pánuco y Tuxpan-Nautla

Región hidrológica	Corrientes	Superficie de cuenca km ²	Escorrentamiento anual medio (millones de km ² [sic. por m ³])
Pánuco	Guayalejo-Tamesí	17,690	2,300
	Sta. María-Tampaón		
	Moctezuma	66,300	17,300
	Pánuco		
Tuxpan-Nautla	Tuxpan	5,440	4,231
	Cazones	2,760	2,147
	Tecolutla	8,080	7,529
	Nautla	2,270	2,465
	Tamiahua	3,458.7	n.d.

Pero a pesar de que los tepehuas septentrionales se encuentran en la frontera entre ambas regiones hidrológicas, sus ríos desembocan son afluentes del río Tuxpan, razón por la cual sólo nos extenderemos un poco más respecto a la región Tuxpan-Nautla —o, en la terminología de la Comisión Nacional del Agua, región Norte de Veracruz— y, de éste, en la cuenca del río Tuxpan, de la que forman parte los ríos Vinazco y Pantepec que riegan el territorio tepehua:

Esta región no es tan extensa como la del Pánuco, se extiende en una superficie aproximada de 22,008.71 km². Consta de cinco cuencas, correspondientes a igual cantidad de corrientes o cuerpos de agua: Nautla y otros, Tecolutla, Cazonas, Tuxpan y Laguna de Tamiahua. Una característica de esta región es que los ríos que conforman las cuencas no convergen, sino que desembocan por separado en el Golfo de México. [...]

La cuenca del Tuxpan tiene como corriente principal al río del mismo nombre, es un río relativamente caudaloso que nace en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, cerca de la unión de los ríos Vinazco y Pantepec. La corriente se precipita en rápida pendiente para alcanzar la llanura costera, la cual cruza formando numerosos meandros y desemboca en forma de Barra, después de haber recorrido 180 km.

El área de captación de esta cuenca posee una superficie de 5,440 km² y su escurrimiento anual se estimó en 4,231 millones de m³. El puerto fluvial de Tuxpan está situado a 12 km de la desembocadura.

(Gutiérrez *et al.*, 1997: 31)

2.3.3 Oferta subterránea

3 ANEXOS

3.1 BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AGN o AGNM: Archivo General de la Nación, México.

ALCORN, Janis Bristol, *Dynamics of Huastec Ethnobotany: Resources, Resource Perception and Resource Management in Teenek Tsabaal, México*, tesis de doctorado, University of Texas, Austin, 1982. [citado en Valle, 2003 a]

ALMARAZ, Ramón; Guillermo HAY; Antonio GARCÍA CUBAS, *Memoria acerca de los terrenos de Metlaltoyuca*, Imprenta Imperial, México, 1866. [citado en Stresser-Péan, 1998]

Anales de Cuauhtitlán, *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo FELICIANO VELÁZQUES, traductor, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1945. [citado en Stresser-Péan, 1998]

Anales de Tlatelolco, *Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, Heinrich Berlin, editores, Antigua Librería Robredo, México, 1948. [citado en Stresser-Péan, 1998]

ANZALDO FIGUEROA, Rosa Elena, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Científica, no. 406, México, 2000, 236 pp.

- BARLOW, Robert H., *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, University of California Press, colección Ibero Americana, núm. 28, Berkeley · Los Ángeles, 1949. [citado en Stresser-Péan, 1998; Williams, 2004 (1963)]
- BARTH, Fredrik, “Introducción”, pp. 9-49, en Fredrik BARTH, compilador, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio LUGO RENDÓN, traductor, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 [1969], 204 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1997, 214 pp. [citado en Heiras, 2006 b]*
- BASAURI, Carlos, “Familia “totonacana”, tepehuas-totonacos”, pp. 537-584, en Carlos Basauri, *La población indígena de México*, tomo III, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, colección Presencias, núm. 3, México 1990 [1940].
- BOILÈS, Charles Lafayette, Jr., “Tepehua Thought-Song: A Case of Semantic Signaling”, pp. 267-292, en *Ethnomusicology*, vol. 11, no. 3, 1967.
- BOILÈS, Charles Lafayette, Jr., *Cognitive Processes in Otomí Cult Music*, disertación de doctorado en filosofía, Tulane University, New Orleans, 1969.
- BRETON, Adela, “An Ancient Mexican Picture Map”, pp. 17-20, en *Man*, vol. XX, Londres, 1920. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- BRÜGGEMANN, Jürgen K., “La zona del Golfo en el Clásico”, pp. 13-46, en Linda MANZANILLA; Leonardo LÓPEZ LUJÁN, coordinadores, *Historia antigua de México*, vol. II, “El horizonte Clásico”, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2001 [1995], 396 pp.
- CABRERA VARGAS, Ma. del Refugio, *Fiestas de la Huasteca*, tesis de maestría en antropología, Lourdes ARIZPE SCHOESLER, directora, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1992. [citado en Valle 2003 a]
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, “Etnicidades: Da cultura residual mas irreductivel”, en *Revista da Cultura & Política*, año 1, núm. 1, 1978. [citado en Bartolomé, 1997, citado en Heiras, 2006 b]
- CARRASCO, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, México, 1996. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 [1953]. [citado en Signorini, Lupo 1989, citado en Heiras, 2006 b]
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, “Los hitos del tiempo. El calendario festivo en la región de Huauchinango, Puebla”, en Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ, coordinador, *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio de otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates, México, en prensa. [citado en Heiras, 2006 b]
- Códice Mendoza*, Frances F. BERDAN; Patricia Rieff Anawalt, 4 vols., University of California Press, Berkeley · Los Ángeles · Oxford, 1992. [citado en Stresser-Péan, 1998]

- Códice Tuxpan* (título provicional de códices descubiertos en Tihuatlán), Archivo del Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Xalapa. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos*, Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, introductor, México, 1963. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- COWAN, George M., “El idioma silbado entre los mazatecos de Oaxaca y los tepehuas de Hidalgo, México”, pp. 31-33, en *Tlatoani*, vol. 1, no. 3-4, México, 1952.
- COWAN, George M., *Whistled Tepehua*, International Congress of Phonetic Sciences, Montreal, 1974.
- DAVIES, Nigel, *Los señoríos independientes del Imperio Azteca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1968. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- DEHOUE, Danièle, “Las separaciones de los pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)”, pp. 379-404, en *Historia mexicana*, vol. XXXIII, núm. 132, El Colegio de México, México, abril 1984. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- DIBBLE, Charles E., *Códice Xólotl*, Universidad de Utah/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1951. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- División municipal de las entidades federativas en 1938*, Dirección General de Estadística-SEN, México, 1939. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- DOW, James W., “The Mapping of Cultural Traits from Field Data”, 1998 a, en <http://www.oakland.edu/~dow>
- DOW, James W., “Tepehua”, en “Ubicación de los idiomas ñahñu (otomí), nahua, totonaco, tepehua y español en la Sierra Oriental de Hidalgo, la Sierra Norte de Puebla y la Sierra Norte de Veracruz, 1998 b, en <http://www.oakland.edu/~dow>
- DU SOLIER, Wilfrido, “Estudio arquitectónico de los edificios huastecos”, pp. 121-145, en *Anales del I.N.A.H.*, tomo I, México, 1945. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- DU SOLIER, Wilfrido, “Sistema de entierros entre los huastecos prehispánicos”, pp. 195-214, en *Journal de la Société des Americanistes*, no. XXXVI, París, 1947. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- EKHOLM, Gordon, “Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, México”, pp. 321-509, en *Anthropologist Papers of the National Museum of Natural History*, vol. XXXVIII, parte v, Nueva York, 1944. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- EKHOLM, Gordon F., “Notas arqueológicas sobre el valle de Tuxpan y áreas circunvecinas”, pp. 413-421, en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, vo. XIII, núm. 2-3, “Huastecos, totonacos y sus vecinos”, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1952-1953. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- Epistolario de Nueva España* (ENE), recopilado por Francisco DEL PASO Y TRONCOSO, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1939. [citado en Stresser-Péan, 1998; Williams, 2004 (1963)]
- GALINIER, Jacques, n’yũhũ – *Les Indiens Otomis – Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, colección Estudios Mesoamericanos, no. 2, serie II, México, 1979 [1974], 615 pp.
- GALINIER, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, Mariano SÁNCHEZ VENTURA; Philippe CHÉRON, traductores, Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, colección Clásicos de la antropología número 17, México, 1987 [1974], 528 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- GALINIER, Jacques, “L’endroit de la vérité: réflexions sur le mécanisme du rituel et son débranchement dans le volador otomí”, pp. 329-334, en Dominique MICHELET, coordinador, *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne – Mélanges offerts à Guy*

- Stresser-Péan*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines/ Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 380 pp.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela OCHOA; Haydée SILVA, traductoras, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985], 746 pp.
- GALINIER, Jacques, "La complainte du Maître à tête de Vieux: comment on écrit l'Histoire en pays otomi", pp. 285-297, en Aurore BEQUELIN; Antoinette MOLINIE, con el concurso de Danièle DEHOUE, editores, *Mémoire de la tradition*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative/ Fondation Singer-Polignac/ Université de Paris X/ Société d'Ethnologie, colección Recherches Thématiques no. 5, Nanterre, 1993.
- GALINIER, Jacques; Michel PERRIN, "Introducción", Isabel LAGARRIGA ATTIAS, traductora, pp. ix-xvi, en Isabel LAGARRIGA; Jacques GALINIER; Michel PERRIN, coordinadores, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1996 [1995], 244 pp.
- GALINIER, Jacques, "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", pp. 251-265, en Jesús RUVALCABA MERCADO; Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS; Octavio HERRERA, coordinadores, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Tamaulipas, colección Huasteca, México, 2004, 380 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- GÁLVEZ, Víctor H., "Trabajos efectuados en Metlaltoyuca, Puebla", pp. 9-10, en *Boletín del INAH*, núm 29, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, marzo 1945. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- GARCÍA, fray Esteban, *Crónica de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, libro quinto, imprenta de G. López del Horno, Madrid, 1918. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- GARCÍA ORTIZ, Rubén, *Caracterización de un espacio rural: el sur del municipio de Huehuetla, Hgo.*, tesis de licenciatura en geografía, Carmen SÁMANO PINEDA, asesora, Colegio de Geografía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 128 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- GARCÍA PAYÓN, José, "Archaeology of Central Veracruz", pp. 505-542, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 11, University of Texas Press, Austin, 1971. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- GARCÍA PIMENTEL, Luis, editor, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, José Joaquín Terrazas e hijas, imps., México, 1897. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- GARCÍA VALENCIA, E. Hugo, "The American Mediterranean", pp. 100-113, en Alan R. SANDSTROM; E. Hugo GARCÍA VALENCIA, editores, *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, serie Native Peoples of the Americas, Laurie WEINSTEIN, editor de la serie, Tucson, 2005, 335 pp.

- GARIBAY, Ángel Ma., “Algunos aspectos de la obra indigenista de la Iglesia católica en la actualidad”, en *América indígena*, vol. XV, no. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1955. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- GARRIDO CRUZ, Guillermo, “Etnónimos del norte de Puebla”, pp. 50-53, en Elio MASFERRER KAN, coordinador general; Georgina VENCES RUIZ; Norma BARRANCO TORRES; Elizabeth DÍAZ BRENIS, Jaime MONDRAGÓN MELO, coordinadores del volumen, *Etnografía del estado de Puebla*, volumen Norte, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, Puebla, 2003 a, 283 pp.
- GARRIDO CRUZ, Guillermo, “Toponimia indígena del norte de Puebla”, pp. 54-61, en Elio MASFERRER KAN, coordinador general; Georgina VENCES RUIZ; Norma BARRANCO TORRES; Elizabeth DÍAZ BRENIS, Jaime MONDRAGÓN MELO, coordinadores del volumen, *Etnografía del estado de Puebla*, volumen Norte, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, Puebla, 2003 b, 283 pp.
- GERHARD, Peter, *A Guide to Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972. [citado en Stresser-Péan, 1998] [traducción al español editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986]
- GERHARD, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, pp. 347-395, en *Historia mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, México, enero-marzo 1977. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- GERVASIO CARLOS, Godelevo, Chibin Limasipi. *Lengua tepehua del norte de Veracruz. Primer ciclo*, parte I, Dirección General de Educación Indígena-Secretaría de Educación Básica y Normal-Secretaría de Educación Pública/ Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Veracruz/ Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, México, 1994, 191 pp.
- GERVASIO CARLOS, Godelevo, Chibin Limasipi. *Lengua tepehua del norte de Veracruz. Primer ciclo*, parte II, Dirección General de Educación Indígena-Secretaría de Educación Básica y Normal-Secretaría de Educación Pública/ Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Veracruz/ Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, México, 1995, 193 pp.
- GESSAIN, Robert, “Contribution a l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). Les «muñecos» figurines rituelles”, pp. 343-370, en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 30, au Siege de la Société/ Musée de l'Homme, París, 1938.
- GESSAIN, Robert, “Contribution a l'étude des Tepehua de Huehuetla (Hidalgo, Mexique, La tache pigmentaire congénitale”, pp. 145-168, en *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, tomo XXXVI, au Siege de la Société/ Musée de l'Homme, París, 1947. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- GESSAIN, Robert, “Les indiens Tepehuas de Huehuetla”, pp. 187-211, en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, volumen XIII, números 2-3 “Huastecos, totonacos y sus vecinos. V Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, 1951”, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1952-1953. [citado en Heiras, 2006 b; Valle, 2003 a; Williams, 2004 (1963)]
- GIMATE LEYVA, Sonia Luz, *Microhistoria de la lucha por la independencia en las sierras de Huayacocotla (Veracruz), Tutotepec (Hidalgo) y Huauchinango (Puebla)*, tesis de licenciatura en historia, Colegio de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, 254 pp.
- GREENBERG, Joseph H., *Language in the Americas*, Stanford University Press, Stanford, 1987. [citado en Anzaldo, 2000]

- GREENBERG, James B., *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, colección ini, núm. 77, serie de Antropología social, México, 1987 [1981], 311 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- GUERRERO GUERRERO, Raúl, *Otomíes y tepehuas de la sierra oriental del estado de Hidalgo*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, colección Biblioteca conmemorativa 25 1961-1986 UAH, Pachuca, 1986, 230 pp.
- GUTIÉRREZ HERRERA, Lucino; Francisco Javier RODRÍGUEZ GARZA; Mauro Julián CUERVO MORALES, *La configuración regional de la Huasteca*, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1997, 291 pp.
- GUZMÁN, Eulalia, "The Art of map Making among the Ancient Mexicans", pp. 1-18, en *Imago mundi*, Londres, 1939. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, "Seminario Permanente de Etnografía Mexicana "Espacio y paisaje ritual. Un estudio de caso en la Huasteca"", pp. 106-121, en "Reseñas. Eventos", en *Diario de campo. Boletín de los investigadores del área de antropología*, núm. 86, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, julio 2006 a. Reeditado en la misma revista, pp. 140-152, núm. 89, noviembre-diciembre 2006 a.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suroriental*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Gabriel Luis BOURDIN RIVERO, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006 b, 301 pp.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe, "Carnaval en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales", ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Simposio "Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la transgresión social y los rituales de inversión", Johannes NEURATH y Miguel Ángel RUBIO, coordinadores, Sociedad Mexicana de Antropología, Colegio de las Vizcaínas, México, 10 de agosto de 2007.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Obras completas*, 6 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1960-1984. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- HERNÁNDEZ MONTES, Maricela, *La concepción de la muerte entre los otomíes y tepehuas serranos de la Huasteca veracruzana. Creencias y ritos funerarios, un estudio comparativo*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Juan SANDOVAL PALLARES, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002, 132 pp.
- HERNÁNDEZ MONTES, Maricela; Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ, *Tepehuas*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, colección Pueblos indígenas del México contemporáneo, México, 2004, 39 pp.
- HERNÁNDEZ SIERRA, Guadalupe Trinidad, *Los tepehuas a través de la historia y su sistema fonémico (Pisaflores, Veracruz)*, tesis de licenciatura en antropología con especialización en lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1986, 259 pp.
- HERNÁNDEZ VARGAS, Baltazar, *La reestructuración de los pueblos indios en la provincia de Huayacocotla: el caso de San Agustín Tlaxichilco, Ver., 1590-1650*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, 206 pp.

- HERNÁNDEZ VARGAS, Baltazar, “La formación de pueblos indios en la provincia de Huayacocotla. El caso de San Agustín Tlachichilco, Veracruz”, en Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, coordinador, *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates, México, en prensa.
- Historia tolteca-chichimeca. Anales de Quauhtinchan*, Paul KIRCHOFF, prólogo, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1947. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, José ARENAS, traductor, Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Educación Pública, colección sep/ini, núm. 16, México, 1973 [1969], 512 pp. [citado en López Austin, 2000 (1994); Sevilla 2002]
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, José ARENAS, traductor, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, colección Presencias, no. 24, México, 1990 [1969], 512 pp.
- Índice de los curatos y vicarías, con razón de lenguas y distinción de alcaldías mayores (Diócesis de Puebla, 1768?)*, manuscritos del Museo Británico, Ethnos I: 223-27, México, 1920-22. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Pahuatlán*, Carta topográfica F14D73, México, 1984.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Veracruz. Resultados definitivos. Datos por localidad (integración territorial). XI Censo general de población y vivienda, 1990*, 2 tomos, Aguascalientes, México, 1991, 1134 pp.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Hidalgo. Censo de población y vivienda 1995. Resultados definitivos*, México, 1997 [CDRoom].
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Puebla. Censo de población y vivienda 1995. Resultados definitivos*, México, 1997 [CDRoom].
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Veracruz. Censo de población y vivienda 1995. Resultados definitivos*, México, 1997 [CDRoom].
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo CHAVERO, Editora Nacional, México, 1952. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 vols., Edmundo O’GORMAN, editor, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, *Historia antigua de México*, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, reproducción mimeográfica de la edición de la Universidad Veracruzana, Jalapa, 1958. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, “Síntesis de la historia pre-tolteca de Mesoamérica”, en *Esplendor del México antiguo*, tomo II, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- JOHNSON, Nicholas, “Los Lienzos de Metlatoyuca o Itzcuintepc: su procedencia e interrelaciones”, pp. 145-159, en *Primer simposio sobre códices y documentos sobre México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1994. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- KELLY, Isabel; Ángel PALERM, *The Tajín Totonac*, parte 1 “History, Subsistence, Shelter and Technology”, Institute of Social Anthropology Publication, núm. 13,

- Smithsonian Institution, Washington, 1952. [citado en Stresser-Péan, 1998; Williams, 2004 (1963)]
- KIEL, Leopoldo, *El estado de Veracruz*, Compañía Nacional Editora Águilas, México, 1924. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- LAGUNAS ARIAS, David, “Lo tepehua en su diferencia: etnología en la sierra otomí-tepehua”, ponencia presentada en el *XI Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Veracruzana, Xalapa, noviembre 2000. [citado en Heiras, 2006 b]
- LAGUNAS ARIAS, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, Plaza y Valdés, México, 2004, 221 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- LAGUNAS ARIAS, David, “Los tepehuas de Huehuetla: identidad, cultura, globalización”, mecanoscrito, sin fecha.
- LARIOS LEÓN, Sofía; Paul SAAVEDRA ROJAS; Rosa Isela GONZÁLEZ MONTALVO, “La producción municipal”, pp. 69-184, en Sofía LARIOS LEÓN, coordinadora, *Las artesanías de la Huasteca veracruzana*, Secretaría de Educación-Gobierno del Estado de Veracruz-Llave/ Consejo Veracruzano de Arte Popular-Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 2006, 218 pp.
- Libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI, El*, Francisco GONZÁLEZ DE COSSÍO, prólogo, Archivo General de la Nación, México, 1952. [citado en Stresser-Péan, 1998; Williams, 2004 (1963)]
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de antropología, México, 2000 [1994], 261 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006 [1990], 514 pp.
- MACNEISH, Richard, “A Preliminary Report on Coastal Tamaulipas”, pp. 1-14, en *American Antiquity*, vol. XIII, no. 1, 1947. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- MACNEISH, Richard, *Prehistoric Relationships Between the Cultures of the Southeastern United States and México, in Light of the Archaeological Survey of the State of Tamaulipas*, tesis de doctorado, Chicago, Illinois, 1948. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- MACNEISH, Richard, “An Early Archaeological Site Near Panuco, Veracruz”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. XLIV, parte 5, Filadelfia, 1954. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]
- MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, “Lingüística histórica”, pp. 53-93, en Linda MANZANILLA; Leonardo LÓPEZ LUJÁN, coordinadores, *Historia antigua de México*, vol. I, “El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico”, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2000 [1994], 551 pp.
- MAR OLIVARES, Héctor Manuel, *Rituales y sincretismo entre los nahuas del sur de la Huasteca*, tesis de maestría en antropología social, Julieta VALLE ESQUIVEL, directora, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004, 325 pp.
- MARQUINA, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, serie Memorias, no. 1, México, 1964. [citado en Ochoa, 1984 (1979)]

- Matricula de Tributos*, Frances BERDAN; Jacqueline DE DURAND-FOREST, comentaristas, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, Graz, 1980. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- MEADE, Joaquín, *La Huasteca. Época antigua*, Cossío, México, 1942. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- MEADE, Joaquín, *La Huasteca veracruzana*, 2 vols., Citlaltépetl, México, 1962. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- MEDELLÍN ZENIL, Alfonso, *Exploraciones en la región de Chicontepec o Huasteca meridional. Temporada I*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa de Enríquez, 1955. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis, *Historia de Veracruz (época prehispánica)*, Talleres Gráficos del Gobierno de Veracruz, Jalapa-Enríquez, 1949. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis, *Historia de Veracruz (época prehispánica)*, Talleres Gráficos del Gobierno de Veracruz, Jalapa de Enríquez, 1950. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis, *Breve historia de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis, *Huasteca veracruzana (época nativa)*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, colección Pensamiento y palabra de Veracruz, Xalapa, 1998, 176 pp.
- Memorial de los pueblos... de Tlacopan...*, *Memorial de los pueblos sujetos al señorío de Tlacopan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan* [sin fecha], en *Epistolario de Nueva España*, 14, pp. 118-122, México. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- Memoria sintética*, Departamento de Antropología-Gobierno del Estado de Veracruz, 1951. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- MENDOZA MOCTEZUMA, Diego DE, “narra la expedición de don Martín de Toro en 1534, a los confines del país totonaco”, 1703 (Galinier 1990[1985]:329). Archivo General de la Nación, ramo Tierras, 1783, exp. I, fs. 32). [citado en Galinier, 1990 (1985), citado en Heiras, 2006 b]
- MIRANDA PORTUGAL, Julio César, *La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo*, tesis de ingeniería agrónoma con especialidad en sociología rural, Departamento de Sociología Rural-Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo, México, 2002, 198 pp.
- MOLINA, fray Alfonso DE, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Cultura Hispánica, Madrid, 1944. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, “Memoriales del obispo de Tlaxcala, Fr. Alonso de la Mota y Escobar”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. 1, 1939-1940, Secretaría de Educación Pública/ Talleres Gráficos de la Editorial Stylo, México, 1945. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- MOTOLINÍA, fray Toribio DE BENAVENTE, *Memoriales*, Nancy Joe Dyer, editora, El Colegio de México, México, 1996. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- OCHOA, Lorenzo, *Frente al espejo de la memoria. La costa del Golfo al momento del contacto*, Editorial Ponciano Arriaga-Gobierno del Estado de San Luis Potosí/ Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto de Cultura de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 1999, 190 pp.

- O'GORMAN, Edmundo, *Breve historia de las divisiones territoriales*, Polis, Trabajos Jurídicos de Homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su XXV Aniversario, México, 1937. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- OLIVARES GULLÓN, Ángela, *Santa Rosa de Lima. Rosa de Lima. Rosa de América*, Edimat Libros, colección Mujeres en la historia, Madrid, 2005, 191 pp.
- ORTELIUS, Abraham, *Theatrum Orbis Terrarum*, Amberes, 1612. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- ORTIZ, Fernando, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de antropología, México, 2005 [1947], 533 pp.
- Papeles de la Nueva España (PNE), publicados por Francisco DEL PASO Y TRONCOSO, segunda serie, est. tipográficos "Sucesores de Reivadeneyra", Madrid, 1905. [citado en Stresser-Péan, 1998; Williams, 2004 (1963)]
- PIÑA CHAN, Román; Patricia CASTILLO PEÑA, *Tajín. Ciudad del dios Huracán*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de antropología, México, 2001 [1999]:149).
- PUIG, Henri, *Vegetación de la Huasteca (México). Estudio fitogeográfico y ecológico*, Blanca Chacel, traductora, Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération/ Instituto de Ecología/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1991 [1976], 625 pp.
- PUIG, Henri, "Carte des phytoclimax. Région de la Huasteca-nord est du Mexique", Centre National de la Recherche Scientifique/ Institut de la Carte Internationale du Tapis Végétal/ Laboratoire de Botanique et Biogéographie, París, 1973. [incluido en Puig, 1991 (1976)]
- PROVOST, Paul Jean; Alan R. SANDSTROM, *Sacred Guitar and Violin Music of the Modern Aztecs*, Ethnic Folkways Records, fe 4358, Folkways Records, Nueva York, 1977. [citado en Sandstrom, Sandstrom, 1986]
- QUEZADA, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*, El Colegio de México, México, 1993. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- Redacción Océano, editor, *Summa diccionario. Lengua española*, Océano Langenscheidt, Barcelona, 1999, 1,048 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- REYES GARCÍA, Luis, *Pasión y muerte del Cristo Sol (Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec)*, Universidad Veracruzana, colección cuadernos de la facultad de filosofía y letras, núm. 9, Xalapa, 1960, 92 pp. [citado en Sandstrom, Sandstrom, 1986]
- RIVERA DORADO, Miguel, "Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico", pp.121-152, en Linda MANZANILLA; Leonardo LÓPEZ LUJÁN, coordinadores, *Historia antigua de México*, vol. III, "El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas", Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Miguel Ángel Porrúa, México, 1995, 513 pp.
- RIVERA GALVÁN, Anselmo; Esteban Tomás Dimás; Silvano A. RÍOS; Zeferino Tomás Roldán; Fernando RIVERA; Ambrocía RIVERA GALVÁN; Juanita L. DE WATTERS; James WATTERS F., *Chivinti yu Lichiviniy ni Julchan kun Lakamunukpa = Palabaras sobre el Sol y la Tierra*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1991, 28 pp.
- ROBIN, Claude, "El volcanismo de las planicies de la Huasteca (este de México). Datos petrográficos y geoquímicos", pp. 54-96, en *Boletín del Instituto de Geología*,

- núm. 96, Instituto de Geología-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- SAHAGÚN, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1985 [1575-1585]. [citado en Signorini, Lupo, 1989, citado en Heiras, 2006 b]
- SANDSTROM, Alan R., *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, The Civilization of the American Indian Series, vol. 206, Norman, 1991, 420 pp.
- SANDSTROM, Alan R.; Pamela Effrein SANDSTROM, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman · Londres, 1986, 327 pp.
- SARAMAGO, José, *El hombre duplicado*, Pilar DEL RÍO, traductora, Alfaguara, colección Biblioteca José Saramago, México, 2003 [2002], 407 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- SCHOLES, Walter, *The Diego Ramírez Visita*, University of Missouri Press, colección The University of Missouri Studies, núm. 4, Columbia, 1946. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1980 [1904]. [citado en Signorini, Lupo, 1989, citado en Heiras, 2006 b]
- SEVILLA VILLALOBOS, Amparo, “Introducción”, pp. 13-66, en Amparo SEVILLA VILLALOBOS, coordinadora, *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, México, 2002, 243 pp.
- SHARPS, A.J., “Notes on the Flora of Mexico: World Distribution of the Woody Dicotyledonous Families and the Origin of the Modern Vegetation”, pp. 374-380, en *Journ. Ecol.*, núm. 41, 1953. [citado en Puig, 1991 (1976)]
- SIGNORINI, Italo; Alessandro LUPO, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Agustín CORTÉS, traductor, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989 [1989], 303 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- Sistema nacional de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, *XII Censo de población y vivienda*, México, 2000, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
- SOUSTELLE, Jacques, *La Famille Otomi-Pame du Mexique Central*, Institute d’Ethnologie, París, 1937. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- SOUSTELLE, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, Hermann, París, 1940. [citado en Signorini, Lupo 1989, citado en Heiras, 2006 b]
- STARR, Frederick, “Notes upon the ethnography of Southern Mexico”, en *Proc. Davenport Academy of Sciences*, vol. VIII, 1899-1900. [citado en Basauri 1990 (1940)]
- STARR, Frederick, *The Indians of Southern Mexico*, Chicago, 1990. [citado en Basauri 1990 (1940)]
- STARR, Frederick, “Notes upon the ethnography of Southern Mexico”, en *Proc. Davenport Academy of Sciences*, vol. IX, 1901-1903. [citado en Basauri 1990 (1940)]
- STARR, Frederick, “The physical characters of the indians of southern Mexico”, en *Decennial publications, University of Chicago IV*, Chicago, 1904. [citado en Basauri 1990 (1940)]

- STARR, Frederick, *In Indian Mexico*, Forbes and Company, Chicago, 1908. [citado en Basauri, 1990 (1940); Galinier, 1990 (1985)]
- STARR, Frederick, *Notes upon Ethnography of Southern Mexico*, Davenport, 1900-1902. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- STIRLING, Matthew W., “Monumentos de piedra de Río Chiquito Veracruz México”, en *La palabra y el hombre*, núm. 4, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1957. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- STRESSER-PÉAN, Guy, *El Códice de Xicoteppec*, Gobierno del Estado de Puebla/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Fondo de Cultura Económica, México, 1995. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- STRESSER-PÉAN, Guy, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas – Les Lienzos d’Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l’histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines*, Araceli MÉNDEZ; Angelines TORRE, traductoras, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Centre Français d’Études Mexicaines et Centraméricaines-Ministère des Affaires Étrangères, México, 1998, 276 pp.
- Suma de visitas de pueblos por orden alfabético, en *Papeles de la Nueva España I*, Madrid, 1905. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- Summer Institute of Linguistics (SIL), “Tepehua, Huehuetla: a language of Mexico”, en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TEE, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004 a.
- Summer Institute of Linguistics (SIL), “Tepehua, Pisa Flores: a language of Mexico”, en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TPP, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004 b.
- Summer Institute of Linguistics (SIL), “Tepehua, Tlachichilco: a language of Mexico”, en *Ethnologue*, www.ethnologue.com/show_language.asp?code=TPT, consultado el lunes 20 de diciembre de 2004 c.
- SWADESH, Mauricio, “Algunas fechas glotocronológicas importantes para la prehistoria nahua”, pp. 173-192, en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, vol. XIV, 1ª parte, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1954-1955. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- TEZOSÓMOC, Hernando ALVARADO, *Crónica mexicana escrita por D. Hernando Alvarado Tezozómoc hacia el año de 1598,... y precedida del Códice Ramírez*, José M. Vigil, editor, pp. 223-712, México. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- TEZOSÓMOC, Hernando ALVARADO, *Crónica mexicana*, Ed. Salvador Chávez Heyhoe, México, 1944. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- TEZOSÓMOC, Hernando ALVARADO, *Crónica mexicayotl*, Imprenta Universitaria, México, 1949. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- TORQUEMADA, fray Juan DE, *Monarquía indiana*, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1944. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- TORQUEMADA, fray Juan DE, *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel LEÓN PORTILLA, editor, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1983. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- TORQUEMADA, fray Juan DE, *Monarquía indiana*, Porrúa, México, 1979. [citado en Hernández Vargas, en prensa]

- TORRE VILLAR, Ernesto DE LA, “Las congregaciones de los indios en el siglo XVI”, pp. 145-213, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. XXII, núm. 2, México, 1952. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- TOUSSAINT, Manuel, *La conquista de Pánuco*, El Colegio Nacional, México, 1948. [citado en Stresser-Péan, 1998]
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo, *Análisis del mito de origen de una comunidad totonaca de la sierra norte de Puebla*, tesis de licenciatura en etnología, Elio MASFERRER KAN, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2000, 114 pp.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo, “Paisaje y mitología totonacos, nuevas pistas sobre viejos truenos”, ponencia presentada en el *Congreso de Americanistas*, Sevilla, 2006.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo, “«Trueno Viejo»: variaciones sobre el mismo tema”, en Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ, coordinador, *Memoria de papel. Actas del primer Coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates, México, en prensa.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo, coordinador; Mauricio GONZÁLEZ GONZÁLEZ; Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ; Israel LAZCARRO SALGADO, “Las formas del *costumbre*. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Johannes NEURATH; María de Lourdes BAEZ CUBERO, coordinadores, *Procesos rituales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, en dictamen.
- TRENS, Manuel B., *Historia de Veracruz*, tomo II, Jalapa-Enríquez, 1947. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- VALLE ESQUIVEL, Julieta. *Nican tinemij. Territorialidad e identidad regional indígena en la Sierra de Huayacocotla, siglos XVII y XVIII*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1998. [citado en Hernández Vargas, en prensa]
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, “Jerarquía y reciprocidad en la tierra del Trueno (la Huasteca)”, pp. 211-324, en Saúl MILLÁN; Julieta VALLE, coordinadores, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria de los pueblos indígenas*, volumen II, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, 2003 a, 343 pp.
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, pp. 161-219, en Alicia M. BARABAS, coordinadora, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, 2003 b. [citado en Heiras, 2006 b]
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, coordinadora; Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ; José Bardomiano HERNÁNDEZ ALVARADO; Israel LAZCARRO SALGADO; Giomar ORDOÑEZ CABEZAS, “Pasos sin retorno. Migración y ajuste cultural en la Huasteca indígena”, en Margarita NOLASCO ARMAS; Miguel Ángel RUBIO, coordinadores, *Migración, causas y efectos en la economía de las regiones indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para

- la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, en dictamen.
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, coordinadora; Dulce María ESPINOSA DE LA MORA; Rodrigo FUENTES MORENO; Carlos Guadalupe HEIRAS RODRÍGUEZ; José Bardomiano HERNÁNDEZ ALVARADO; María Guadalupe OCHOA ÁVILA; Giomar ORDOÑEZ CABEZAS, “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, pp. 59-130, en Miguel Alberto BARTOLOMÉ, coordinador, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, 2005. [citado en Heiras, 2006 b]
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio, *Theatro americano*, ed. facsimilar, Editora Nacional, México, 1952. [citado en Williams, 2004 (1963)]
- VIVO ESCOTO, J.A., “Weather and Climate of Mexico and Central America”, pp. 187-215, en *Handbook of Middle American Indians*, núm. 1, 1964. [citado en Puig, 1991 (1976)]
- VOS, George DE; Lola ROMANUCCI-ROSS, *Ethnic identity. Cultural continuities and change*, University of Chicago Press, Chiacago, 1982. [citado en Bartolomé, 1997, citado en Heiras, 2006 b]
- WATTERS, James K. *et al.*, *Diccionario tepehua de Tlachichilco*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 9 de abril 2007, en preparación.
- WIERZBICKA, Anna, *Understanding Cultures through Their Key Words. English, Russian, Polish, German, and Japanese*, Oxford University Press, colección Oxford Studies in Anthropological Linguistics, núm. 8, Nueva York · Oxford, 1997, 317 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Xalapa, 1963, 308 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública, colección Sep-Setentas, no. 27, México, 1972, 156 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “Trueno Viejo = Huracán = Chac Mool” [1954], pp. 58-59, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, *Danzas y andanzas [etnología]*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz/ Instituto Veracruzano de Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección frondas nuevas, Xalapa, 1997, 374 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “El uso ritual de la cannabis” [1975], pp. 251-264, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, “Cannabis”, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, *Danzas y andanzas [etnología]*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz/ Instituto Veracruzano de Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección frondas nuevas, Xalapa, 1997, 374 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “Una visión del mundo totonaqueño” [1976], pp. 84-92, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, *Danzas y andanzas [etnología]*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz/ Instituto Veracruzano de Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección frondas nuevas, Xalapa, 1997, 374 pp. [citado en Heiras, 2006 b]
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “Diversos nombres de la deidad Tajín” [1993], pp. 64-71, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, *Danzas y andanzas [etnología]*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz/ Instituto

- Veracruzano de Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección frondas nuevas, Xalapa, 1997, 374 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “*Cannabis*”, pp. 248-264, en Roberto WILLIAMS GARCÍA, *Danzas y andanzas [etnología]*, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz/ Instituto Veracruzano de Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección frondas nuevas, Xalapa, 1997, 374 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, Puebla, 2004 [1963], 312 pp.
- ZANTWIJK, Rudolf van, “La organización de once guarniciones aztecas: una nueva interpretación de los folios 17 y 18 del Códice Mendocino”, pp. 149-160, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 56, núm. 1, París, 1967. [citado en Stresser-Péan, 1998]

3.2 ILUSTRACIONES

3.3 CONTACTOS Y DIRECCIONES

- Arellanos Mares, María Liliana, antropóloga, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: caosperdi@yahoo.com.mx
- Davletshin, Albert, lingüista, Российский Государственный Гуманитарный Университет: aldavletshin@mail.ru
- Dow, James Winslow, antropólogo, Department of Sociology and Anthropology-Oakland University: dow@oakland.edu
- Durán Ortega, Alejandro, antropólogo e historiador, Jefatura de Etnohistoria-Escuela Nacional de Antropología e Historia: alejdurano@hotmail.com
- García Valencia, Enrique Hugo, antropólogo, Centro INAH Xalapa-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: wendykg55@hotmail.com
- Garrido Cruz, Guillermo, lingüista, Instituto Lingüístico de Verano/ Universidad Intercultural de Huehuetla, Puebla: garridocruz@gmail.com, garrido_cruz@hotmail.com
- Gómez Martínez, Arturo, antropólogo e historiador, Subdirección de Promoción de las Artes Populares-Consejo Veracruzano de Arte Popular-Gobierno del Estado de Veracruz-Llave: promocioncovap@yahoo.com.mx, gomezmar@lycos.com, agomez@covap.gob.mx
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, antropólogo, Subdirección de Etnografía-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: cghr30@hotmail.com
- Hernández Montes, Maricela, antropóloga, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: entropeclasta@hotmail.com
- Hernández Sierra, Guadalupe Trinidad, lingüista, Dirección de Lingüística-Museo Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hernández Vargas, Baltazar, etnohistoriador, Universidad de la Ciudad de México: baltazarhervar@hotmail.com

Lagunas Arias, David, antropólogo, Área Académica de Historia y Antropología-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: davlagunas@hotmail.com

Lazcarro Salgado, Israel, antropólogo, Subdirección de Etnografía-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: isralazcarro@yahoo.com.mx

Miguel, Libertad, antropóloga, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: acoatl18@hotmail.com

Moreno Rangel, Odilón, antropólogo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: ueuetzca72@hotmail.com

Ochoa, Lorenzo, arqueólogo, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México: ochoal@servidor.unam.mx

Sandstrom, Alan R., antropólogo, Department of Sociology and Anthropology-Indiana University – Purdue University, Fort Wayne: sandstro@ipfw.edu

Sandstrom, Pamela Efrein, antropóloga y bibliotecóloga, Library Department-Indiana University – Purdue University, Fort Wayne: sandstrp@ipfw.edu

Sevilla Villalobos, Amparo, antropóloga, Dirección de Etnología y Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Smythe, Susan, lingüista, Department of Linguistics-The University of Texas at Austin: ssmythe@mail.utexas.edu

Stresser-Péan, Guy, antropólogo, arqueólogo e historiador, antes director de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa (ahora Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos): stresser@mail.internet.com.mx

Trejo Barrientos, Leopoldo, antropólogo, Subdirección de Etnografía-Museo Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: chiniluwa@yahoo.com, leopoldo_trejo@inah.gob.mx

Valle Esquivel, Julieta, antropóloga y etnohistoriadora, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: maldicionhuasteca@yahoo.com.mx, jvalle.enah@inah.gob.mx

Watters, James K., lingüista, Instituto Lingüístico de Verano: jim_watters@sil.org

Williams García, Roberto, antropólogo e historiador, antes investigador del Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana: rwilliam56@hotmail.com