

LOS MUERTOS EN LA VIDA SOCIAL DE LA HUASTECA

Resumen: El tema de la muerte ha sido abordado desde diversos aspectos, como es el caso del culto a los muertos, los difuntos como seres divinizados, las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos, su importancia dentro de la actividad productiva y las representaciones que de los muertos se hacen los vivos.

En este trabajo, pretendo dar cuenta de la importancia que, en el pensamiento nahua, teenek, otomí, totonaco y tepehua, tiene la forma de morir. Parto de considerar la importancia que cobra la existencia del intercambio y la reciprocidad como principios que guían las relaciones establecidas entre socios reales e imaginarios. Relaciones que, en el imaginario de los pueblos de la Huasteca, están determinadas por la forma en que se muere. Por tal razón, una buena o mala muerte, como señalan los grupos étnicos referidos, determina el lugar en el que se encuentran los muertos, los tiempos en que regresan al mundo de los vivos y el papel social que desempeñan en la vida de las comunidades.

Palabras claves: vida social, reciprocidad, intercambio, formas de morir, ritual

Title: The Dead in the Social Life of La Huasteca

Abstract: Death has been analyzed on the basis of several of its aspects; the dead as objects of a cult, the dead as deified beings, the reciprocal relationship between the living and the dead, their importance within the context of productive activities, and the ideas which the living have regarding the dead.

In this study, I want to examine the importance which in nahua, teneek, otomi, totonaco and tepehua world view is given the manner in which death occurs. I base myself on the significance of exchange and reciprocity as guiding principles in the relationship between real and imaginary partners, relationships which among the Huastec people, are determined by the way in which one dies. For this reason, as they point out, it is good or bad luck that will determine the place where the dead are to dwell, when they will return to the world of the living and the social role they play in the life of their communities.

Key words: social role, reciprocity, exchange, manner of death, ritual

En 1548, Francisco de Sorita, evangelizador precursor de Chicontepec y de gran parte de la Huasteca costeña dejó plasmado en un documento:

Los indios imaginan que los difuntos se convierten en cultivadores y cuidadores de la planta del maíz y otras plantas, cuyos frutos son comestibles. Cuando llevan

la mortaja los acompañantes llevan consigo unas cañas verdes de maíz, que luego son plantadas en las tumbas, a fin de que no les falten los alimentos. (Francisco de Sorita 1548, en: Gómez Martínez 2004: 197)¹

En 1645, otro prelado del mismo poblado, Juan Ramiro Morales, se quejaba de las supersticiones y ritos de los indios. Destacaba que ponían ofrendas en los cerros para los dioses tutelares de las aguas y los difuntos, de los papeles abultados y recortados que representaban a los niños muertos que habitaban en el cielo como nubes y neblinas. Anotó además que cuando se les rezaba y ofrecía alimentos en los cerros, así como en las fuentes de agua, creían que estos difuntos bajaban como aires, torbellinos, pájaros y moscos para auxiliarlos con lluvias que permitían fertilizar la tierra y propiciaban el buen crecimiento del maíz. (Ms, Informes, ff. 13v-14, en: Gómez Martínez 2004: 198).

Dos años más tarde, Jacinto de la Serna informaba que en el pueblo de Huejutla,

... “me contó” un hombre fidedigno el año pasado de 1647, Pueblo de *Huejutla* en Huasteca, doctrina de Religiosos de San Agustín; que el dicho Pueblo el martes, ó miércoles Sancto de aquel año auia muerto vn indio de vna mordedura de un genero de culebra, que llaman Mahuaquite [...] y cuando le lleuaron á enterrar los parientes á el echarlo en la sepultura le pusieron voca á bajo, y viéndole vn hombre, que estaba presente, preguntó á los parientes, y á los que le echaron la sepultura; si auia sido aquella acción de propósito de enterrarlo así, respondieron, que aquello auian hecho, porque auian de vndir el agua aquel pueblo aquellos dos, o tres días siguientes; sino enterraban boca abajo. (Serna 1953: 50)

En 1650, Serna personalmente fue a Huejutla para preguntar por un mordido de *mahuaquite* y un niño le informó que en los dos o tres días siguientes había de llover mucho porque a dicho indio no lo habían enterrado boca abajo sino como se acostumbraba y ello provocó que lloviera tanto que no pudo salir de dicho pueblo en cuatro días. Así, reconoció el religioso “... no solo di crédito á lo que me auian contado, mas fui testigo de vista” (Serna 1953: 51).

Seguros estaban los indios de que los muertos por picadura de serpiente eran considerados mensajeros de la lluvia y colaboradores de la actividad agraria.

Valgan estas referencias para destacar la manera en que los indios huastecos consideraban que sus difuntos seguían ejerciendo una actividad después de la muerte y, sobre todo, las relaciones de reciprocidad que se daban entre vivos y muertos.

Hoy, después de más de cuatro siglos, la continuidad del pensamiento mesoamericano tiene en el cultivo del maíz de temporal su cimiento a nivel de la infraestructura. En este sentido, la relación entre la cultura indígena y la agricultura, de acuerdo con Alfredo López, permite inferir la existencia de un núcleo de creencias religiosas básicas que perduran hasta nuestros días con la capacidad de estructurar elementos periféricos del pensamiento social apropiándose de los nuevos, haciendo que la innovación se ajuste a la estructura tradicional (López Austin 2001). La repetición sincrónica y diacrónica de algunas creencias, como

¹ Francisco de Sorita, manuscrito inédito en poder de los indígenas de Chicontepec y citado por Arturo Gómez Martínez en “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”. Desafortunadamente, tal documento no es fácil de conseguir y por ello me remito al autor que lo cita.

sostiene Leopoldo Trejo, permiten explicar las exégesis indígenas contemporáneas a través de comparaciones etnográficas y/o a partir de las fuentes históricas (Trejo 2008: 261).

Así, tomando tanto los planteamientos de López Austin, como las aseveraciones de Trejo, puedo plantear que en los pueblos de la Huasteca existe un sistema coherente de prácticas ceremoniales y rituales que giran alrededor de la tierra, la agricultura y los muertos. Una vida ceremonial que se basa en una compleja fenomenología que elucida la forma en que opera el mundo y la manera en que los seres humanos deben actuar en él. Es en esta elaboración cultural en la que los grupos étnicos de la Huasteca insertan creencias que destacan la importancia de los muertos en su vida social.

Por tales creencias, justo es preguntarse ¿De qué manera los muertos siguen ligados a la vida social de los vivos en la Huasteca? Pregunto a la que intentaré dar una respuesta, tomando para ello los siguientes aspectos: 1) Incursiones antropológicas sobre la muerte; 2) La Huasteca: un extenso territorio donde la vida social se enmarca en el principio de la reciprocidad; 3) Fragilidad y fortaleza de la memoria; 4) Formas de morir: la buena y la mala muerte, la muerte natural y la sobrenatural; 5) Separación de la vida social, incorporación después a la misma; 6) La vida social de los muertos; 7) El Carnaval y Xantolo: tiempos y espacios sagrados para la presencia de los muertos; 7) Repensando lo anterior.

INCURSIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE LA MUERTE

El tema de la muerte ha sido de particular importancia en los estudios antropológicos. En México, el interés por la misma ha sido objeto tanto de la Antropología Social, como de la Arqueología y la Antropología Física, y lo ha sido en la medida que las culturas prehispánicas tenían un conjunto de creencias, mitos, rituales y costumbres sobre la muerte que sustentaban su visión del mundo. En la actualidad, y a pesar de los violentos procesos de conquista, colonización y de los efectos del actual sistema globalizador, las culturas indígenas actuales siguen tejiendo alrededor de la misma un complejo conjunto de representaciones. No es la intención mencionar la cantidad de estudios que se han realizado sobre el tema, pero si es posible apuntar que en la Antropología Social, el texto de Louis-Vincent Thomas (1983), *Antropología de la muerte*, referido al estudio de poblaciones africanas, abriría una puerta para indagar, entre otros temas, acerca de la conmoción social y simbólica que tal acto representa.

En el caso de México, y me refiero en especial a la Huasteca y a trabajos que se han realizado sobre nahuas de otras regiones y a los mayas², los estudios sobre la cultura de la muerte han privilegiado el complejo ritual que se realiza alrededor de la misma los días 1 y 2 de noviembre, como destaca entre otros, el texto *Xantolo. Día de muertos*

² Tomo como ejemplos los trabajos realizados sobre nahuas de Guerrero y los mayas por su relación histórica, cultural o lingüística con nahuas y teenek de la Huasteca. La primera lengua corresponde a una gran familia lingüística distribuida en diversos estados de la República Mexicana con variantes dialectales, por lo que los textos sobre los nahuas de Guerrero son un excelente referente para comparar con los nahuas de la Huasteca. Por su parte, la lengua teenek pertenece a la familia de las lenguas mayances y diversos autores aluden a su origen maya. Por ello, el utilizar las referencias sobre la muerte de uno y otro caso me permite ver semejanzas y diferencias respecto a sus prácticas culturales comparadas con las de la Huasteca.

en la *Huasteca Veracruzana* de Rosendo Martínez Hernández (2002) y el de *La festividad indígena dedicada a los muertos. Patrimonio oral e intangible de México* de Arturo Gómez Martínez (2006). En otros casos, el tema se ha desarrollado, ya sea como un apartado más dentro del ciclo de vida de comunidades y poblaciones nahuas, teenek, otomíes, pames, totonacas y tepehuas, bien mencionando su importancia en las celebraciones realizadas, como es el caso del carnaval y la fiesta de Todos Santos. En estos dos sentidos, pero también en otros aspectos que veremos más tarde, es posible considerar las obras de Stresser-Péan, Roberto Williams García, Alan R. Sandstrom y Jaques Galinier³.

Me interesa⁴ destacar la obra *Las hijas de la Luna*⁵ de Marie-Odile Marion publicado en 1999. Un texto en el que se tratan sí se las representaciones imaginadas que los lacandones tienen sobre los muertos, abordando los siguientes aspectos: el complejo ceremonial de velación en el que se prepara al muerto para su viaje, la incompatibilidad que existe entre el mundo de los muertos y el de los vivos, la muerte como la separación definitiva del alma y del cuerpo, la dualidad de los contrarios y la forma que viven los muertos después de la muerte.

En 1990, Jacques Galinier publica *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, destacando la idea de que los difuntos son portadores de vida. En ese sentido, para Galinier los muertos fecundan a las mujeres, sosteniendo que el Señor de la Muerte llega cada año para tal propósito y agrega que los huesos son generadores del líquido seminal (1990: 226-227).

Cabe asimismo destacar los trabajos realizados por Catharine Good Eshelman sobre los nahuas de Guerrero, en los que enfatiza la importancia del trabajo y la fuerza para entender la relación entre vivos y muertos, para así lograr la actividad agrícola (1996, 2001, 2004, 2008). El trabajo o *tequitl*, para la autora, es el concepto organizador central en la vida náhuatl y su sentido. Por su parte, el *chicahualiztli* o fuerza, es una especie de energía que circula y denota poder o potencia, voluntad personal, deseo o intención firme para lograr un objetivo específico. *Tequitl* y *chicahualiztli*, si bien hacen referencia a las actividades necesarias para la producción material, también se remiten a diversas actividades rituales.

Otro aspecto relacionado con los muertos se remite a la importancia que los antepasados muertos, los ancestros, tienen en la vida social de los pueblos huastecos. Jacques Galinier, en la obra referida, destacaría la lógica de la ancestralidad dando cuenta de la forma en que las "... representaciones de la muerte hacen referencia a un espacio/tiempo en el que el destino de los difuntos se confunde con el surgimiento de la vida,

³ Textos a los que habré de referirme posteriormente.

⁴ Quise incluir este texto porque fue uno de los que me hizo ver la importancia de tratar el tema de la vida social de los muertos en la Huasteca.

⁵ Libro sobre los lacandones en el cual su autora trata de comprender la historia y los diversos conceptos que tejen la realidad lacandona mediante el estudio de las estructuras que regulan las relaciones hombre-hombre, hombre-naturaleza y hombre-divinidades en relación a la trama de su universo social, intentando comprender los fundamentos de su sistema de relaciones de parentesco y la lógica de sus formas de residencia y filiación. Para Marie-Odile, el estudio de los lacandones daba cuenta de la pertinencia de un modelo de pensamiento que aparecía en las diversas formas de la vida social e igualmente en las representaciones imaginadas del cosmos, de la naturaleza y del mundo sobrenatural por medio de los mitos de la tradición oral, ofreciendo, además, la posibilidad de proponer una interpretación rigurosa del complejo ritual.

y en el que la putrefacción de los cuerpos se convierte en la condición para el surgimiento de la humanidad futura” (1990: 230). En este aspecto, ya en 1984 Janis Alcorn había rescatado un mito en el que se habla de gigantes que precedieron a la raza humana, los *Lints'i'* (“culo achatado”) o *Mut'in* (“aquellos cuyo desarrollo se detuvo en el nivel del mono”) (Alcorn 1984). En 2003, Anath Ariel de Vidas en *El trueno ya no vive aquí. Representaciones de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)* haría referencia a los *aatslaabtsik*, los antepasados venerados de esencia femenina que construyeron las pirámides y murieron al hundirse de cabeza en la tierra cuando el sol apareció. No obstante la afirmación anterior, para los teenek de Loma Larga, los *aatsalaabtsik* no desaparecieron y en el mundo contemporáneo se manifiestan como espíritus, como los *Baatsik'*, los parientes de aquellos pero que se caracterizan por ser maléficos (2003: 223-235). Por su parte, en “Potencias sagradas, rituales y cosmovisión entre los otomíes de Tutotepec”, Patricia Gallardo recopila valiosa información sobre “las antiguas” dueñas del mundo, las que construyeron todo lo que hay en la tierra en un tiempo primigenio y que en la actualidad habitan en el mundo de los hombres y vagan como espíritus (2010: 13). Lorenzo Ochoa, por su parte, habla de la importancia que en Tuxpan, Veracruz tenía la creencia en las tepas⁶. Tales ancestros, de acuerdo con los autores referidos, vagan y están en constante presencia en los territorios, montes, bosques y espacios no cultivados, y acechan a los humanos para hacerles mal.

Dentro de las ediciones del programa de Desarrollo Cultural de las Huasteca, Amparo Sevilla coordinó el texto *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo* (2002). Obra en la que se tratan las fiestas de El Carnaval, la Semana Santa y el Día de los Muertos como celebraciones que forman parte de un mismo sistema festivo que permite establecer contacto con los seres que habitan el inframundo, esto es, con los muertos, los ancestros y el Diablo.

En el año 2003 sale a la luz el libro *Antropología de la eternidad y la muerte en la cultura maya* editado por Andrés Ciudad Real, Mario Humberto Ruz Sosa y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León. En éste, los primeros diecinueve trabajos, de corte arqueológico, tratan sobre la tradición funeraria, el tema del sacrificio y las prácticas mortuorias entre los mayas de la época prehispánica. Por su parte, los cinco artículos de Antropología Social y Etnología se ocuparían de la *tanatopraxis* y de diversos aspectos culturales ligados a las creencias que se tienen sobre la muerte en los pueblos mayas de la actualidad, incluyendo a los teenek.

Para el año de 2004 se publica *Historia y vida ceremonial en las comunidades, mesoamericanas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, destacándose tres textos en los que, con diversos ejemplos del México indígena contemporáneo, se retoman los planteamientos de Good Eshelman.

Lourdes Báez Cubero también ha encaminado sus investigaciones al tema de la muerte, publicando en “*Mo' patla intlakwalle: el banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad entre los nahuas de la sierra de Puebla* (1996), “Ciclo estacional y ritualidad entre

⁶ Lorenzo nunca escribió sobre ello, pero más de una vez recordaba que cuando era niño, le contaba su mamá que lo dejó acostado en su camita mientras ella lavaba. Un día, después de lavar, lo encontró amarrado, le dijo que habían sido la *tepas*, las antiguas que se lo querían llevar.

los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” (2004), y *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla* (2005). Textos en los que la autora destacaría el intercambio de bienes que establecen los vivos con los muertos como una forma de garantizar la organización social y el bienestar de la comunidad, el papel que los muertos juegan en relación con la agricultura, la importancia de los rituales en el ciclo de vida y los especialistas encargados de los mismos. En 2008, junto con Catalina Rodríguez coordinaría el libro *Morir para vivir en Mesoamérica*, un texto en el que en los diferentes artículos que lo integran tocan también los rituales de muerte, la relación de los muertos con el ciclo agrícola, el culto a los muertos, el intercambio y la reciprocidad entre vivos y muertos.

En 2007, Ana Bella Pérez Castro coordinaría *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. En éste, destacan los temas relacionados con la existencia de dioses de la salud y la muerte entre los huastecos, el sentido social del duelo, la importancia de las ofrendas y el sistema de dones, los ritos de velación y la música ritual. Cabe asimismo señalar que anteriormente había publicado el artículo “Andanzas perversas por el mundo de los vivos” (2006) donde enfatiza el papel que juegan los difuntos que fallecieron en un acto violento.

Finalmente, quiero hacer referencia a tres tesis de grado, sobre el tema de la muerte, que considero de mayor relevancia para la Huasteca: la de Gonzalo Camacho y María Eugenia Jurado, *Xantolo: el retorno de los muertos* (1995), la de Lizette Alegre González, *El vinuete: música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca potosina* (2004), y la de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales* (2010).

Si bien la literatura sobre la muerte es aún más abundante, y varios de los artículos y referencias a la misma serán citados a lo largo de este texto, lo que me interesa destacar de los trabajos mencionados, es el hecho de que su tratamiento ha girado sobre los siguientes aspectos:

- a) El culto a los muertos. Aspecto en el que destacan: costumbres, rituales, ofrendas, danzas, música y ceremonias relacionados con el ritual de velación, el cabo de año, la levantada de la cruz.
- b) Los difuntos como seres divinizados.
- c) La vida que llevan los muertos, después de la muerte.
- d) Las relaciones de reciprocidad e intercambio que, mediadas por el trabajo, se establecen entre vivos y muertos. El papel que los muertos juegan en la actividad productiva, destacando en este aspecto el papel que juegan las ofrendas, los dones y la importancia de cumplir con las tradiciones.
- e) Considerar el Carnaval, la Semana Santa y el Día de Muertos como un sistema festivo en el que las comunidades indígenas establecen contacto con los muertos.
- f) Los difuntos como portadores de vida.
- g) Las representaciones de los muertos.
- h) El papel de los ancestros muertos.

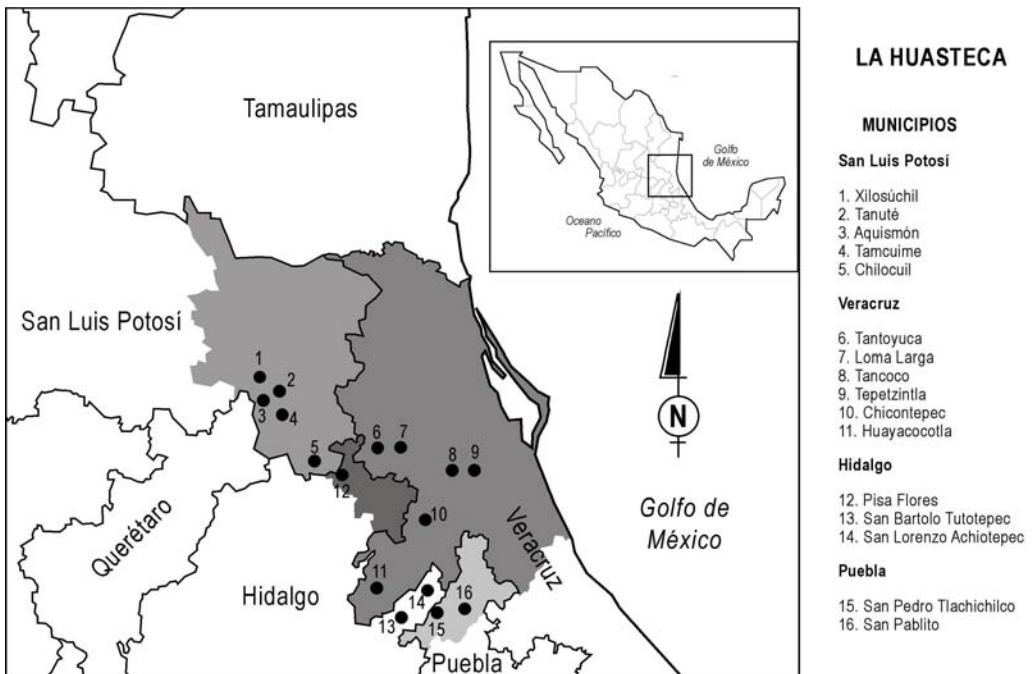
En este artículo, si bien estas temáticas estarán presentes, la finalidad del mismo es poder demostrar que la diferencia en el acto de morir determina la forma en que se concie-

be a los muertos y sus funciones, por ello puedo sostener que hay tiempos diferenciados para su arribo al mundo de los vivos. Es decir, el tipo de muerte determina el papel social que cumplen en la Huasteca.

Una observación. Si bien la Huasteca es un extenso territorio donde se asientan nahuas, teenek, otomíes, tepehuas, totonacos, pames y, también en sus tierras hay importantes poblados habitados por mestizos. Además, se puede apuntar que también ellos recrean sus creencias sobre la muerte, bien porque las comparten con sus vecinos indígenas, bien porque siguen la tradición católica. Sin embargo, no es el objetivo de este trabajo incluirlos. Tampoco haré referencia a los pames ya que su cultura sobre la muerte, al igual que los mestizos, ameritaría otra investigación.

LA HUASTECA: UN EXTENSO TERRITORIO DONDE LA VIDA SOCIAL SE ENMARCA EN EL PRINCIPIO DE LA RECIPROCIDAD

Ubicado al noreste de México, entre la costa norte del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental, la región conocida como Huasteca abarca porciones de los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo y Tamaulipas (Mapa 1). Su paisaje deja ver un juego de contrastes, manglares, pantanos y lagunas que salpican la extendida llanura, algunas zonas desérticas y semidesérticas en el norte que se extienden entre verdes llanuras. En este amplio abanico ambiental se explayan la riqueza y diversidad de la flora y de la fauna,



Mapa 1

y en la amplitud de los valles intermontanos y aluviales, se asientan grandes núcleos de población que, desde la época prehispánica y hasta la actualidad, conforman una configuración multiétnica que incluye a nahuas, teenek, tepehuas, pames, totonacos y otomíes. Los cinco grupos étnicos, pese a sus diferencias lingüísticas y culturales mantienen, como regla básica de las relaciones sociales, el intercambio de cosas, gente, palabras y favores, como principio de vida social.

El intercambio es una función del movimiento y la sustitución, como señala Susana Narotzky (2004: 70) y es en este sentido en el que podemos entender la dinámica que se da en los pueblos de la Huasteca. Se da algo esperando a cambio otra cosa, en una relación que se antoja ser de equidad entre los diferentes actores sociales que conforman el mundo social, cosmogónico y natural.

En este sentido, como sostiene Catharine Good, de acuerdo a lo planteado por los nahuas de Guerrero,

Una persona nunca trabaja sola, su esfuerzo beneficia a otros y una persona no puede vivir sin disfrutar del trabajo de los demás. Hay un flujo de trabajo entre miembros de un grupo doméstico, de una red social, una comunidad o una región que coopera en proyectos comunes. Los nahuas dicen amar y respetar como sinónimo de esta relación de reciprocidad; amar y respetar implica dar el trabajo, la fuerza a otros. (Good 2008: 300)

Destaca en los planteamientos de Good, el sostener que una persona nunca trabaja sola y que, así como su esfuerzo beneficia a otros, esta persona tampoco podría vivir sin el trabajo de los demás.

De la misma manera, es posible entender que entre los grupos de la Huasteca fluye el trabajo a través de una serie de relaciones organizadas en forma simétrica y cuyas bases tienen su asiento en el principio de la reciprocidad. Relaciones que están en la comunidad, la región y la familia. En el primer caso, la reciprocidad y el intercambio son una obligación social que se da a través del trabajo y los servicios. El trabajo colectivo es necesario cuando se trata de construir una casa, o bien cuando el trabajo de la milpa lo requiere. Respecto a los servicios, los deberes incluyen el cumplir con los cargos y papeles que desempeñen en la celebración de las fiestas y la cooperación y apoyo en los rituales de muerte. Cabe destacar que el trabajo y los servicios para la comunidad involucran a hombres y mujeres. Los primeros realizan faenas, aspectos relacionados con la construcción y actividades que tienen que ver con la preparación de alimentos, como puede ser el matar cerdos y reses, preparar el horno donde se cocerán los tamales y abrir la tierra donde se depositarán los zacahuiles⁷ para su cocimiento. Por su parte, las mujeres se encargan básicamente de apoyar con trabajo la preparación de los diversos platillos que son necesarios para la celebración de los rituales, incluyendo los de muerte. Asimismo, se refuerza la solidaridad social a nivel comunal por medio de las visitas que, como es el caso de los días de muertos, se establecen entre compadres.

Por su parte, la familia conforma el segundo nivel en el que puede observarse el funcionamiento de la reciprocidad y el intercambio. Uno y otro se llevan a cabo entre padres

⁷ Tamal gigante hecho de masa con chile y piezas de pollo o cerdo.

e hijos, hermanos y hermanos, esposos y esposas y tienen como finalidad la idea de ayudarse a salvaguardar la producción para el sustento familiar.

En ambos contextos, comunal y familiar, persiste la obligación de dar, recibir y devolver. Obligación que se inscribe sin lugar a dudas en lo que el sociólogo francés Marcel Mauss⁸, en su obra “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” llamó el “Don”. Concepto que, basado en normas simétricas, hacía referencia a la regulación de movimientos de transferencia: dar-recibir y devolver-recibir; simetría que se definía como reciprocidad y cuyas bases se apoyaban en la existencia de un compromiso moral donde lo que se da y lo que se espera recibir no tiene una equidad. Con tal compromiso se constituía el cimiento de la solidaridad social.

Pero, esta obligación de dar y recibir cobra mayor relevancia cuando nos adentramos en lo que para Mauss fue la cuarta obligación: los dones de los hombres a los dioses y a los hombres que representan a los dioses (Mauss 1979)⁹. Asimismo se debe ofrendar a los antepasados y a los muertos, como si sus espíritus, al igual que los dioses fueran los auténticos propietarios de las cosas y bienes del mundo.

No obstante, pese a la afirmación anterior, la relación de los muertos con los vivos se entiende mejor si volvemos nuevamente la mirada a los planteamientos de Catharine Good, enfatizando que la circulación del trabajo va más allá de la que se da en el mundo social, extendiéndose a los mundos natural y sobrenatural. Dan y reciben trabajo y energía vital todas y cada una de las plantas, cuevas, manantiales y montañas que conforman el mundo natural. También participan de esta circulación recíproca de energía vital los cuerpos celestiales, los santos, y los muertos. De esta manera, cuando se lleva a cabo una acción ritual, lo que se pone en juego es el estimular el intercambio de fuerza entre la comunidad viva y estas entidades. A través del trabajo que los hombres realizan ofrendando a los muertos, la comunidad asegura que éstos trabajen para obtener buenos resultados en la agricultura y demás actividades productivas (Good 2008: 301-302).

Por su parte, Roberte N. Hamayon, en su estudio sobre los pueblos cazadores de Siberia, establece que entre cazador y su presa se da un intercambio; un “intercambio vital” que la autora considera imaginario e implica a socios igualmente imaginarios. El proceso de intercambio, de acuerdo con Hamayon, atribuye una parte determinante

⁸ De acuerdo con Maurice Godelier, el enfoque de Marcel Mauss surge de preguntarse ¿qué es lo que hace que en sociedades, épocas y contextos tan diferentes, los individuos y/o los grupos se sientan obligados, no solamente a donar o, cuando se les dona, a recibir, sino también se sientan obligados, cuando han recibido, a devolver lo que se les ha donado, y a devolver, ya sea la misma cosa (o su equivalente), ya sea alguna cosa mayor o mejor? (Godelier 1998: 23). Para dar respuesta a tal pregunta, Marcel Mauss, después de analizar sociedades diversas en las que encontró diferentes formas de intercambio y prestaciones, mostró la existencia de una fuerza significada en tres obligaciones que llevaba a un movimiento en el que todo va y viene. Descubrió que entre la gente y las cosas había un vínculo, el vínculo del espíritu. Lo donado llevaba consigo algo de la persona donante y era ese espíritu, esa fuerza, la que se esforzaba en regresar a manos de quien lo había donado (Mauss 1979).

⁹ Maurice Godelier, en su obra *El enigma del Don*, considera que ciertos pasajes de Mauss nunca suscitaron comentarios particulares, quedando en la penumbra y se pregunta ¿Cuál es, pues, ese Mauss olvidado, ese Mauss sin comentarios?, pregunta que da paso a su siguiente apartado “El olvido de la cuarta obligación (los dones de los hombres a los dioses y a los hombres que representan a los dioses)” (1998: 49).

del pensamiento simbólico de la sociedad al hecho de vivir directamente de los recursos silvestres, por ello, en la cosmovisión de las sociedades cazadoras de los bosques siberianos, la vida depende de una relación de “intercambio” entre la comunidad humana y los espíritus de las especies animales salvajes que comen. Así, los socios de los grupos humanos en el proceso de intercambio vital no serían sino espíritus, es decir seres imaginarios (Hamayon 2011: 124). Tal planteamiento, independientemente de que se establezca para un tipo de sociedad que basa su economía en la caza, me lleva a considerar que también en los pueblos indígenas mencionados de la Huasteca, se lleva a cabo un “intercambio imaginario” entre vivos y muertos. Si bajo tal óptica vemos la relación que establecen los pueblos agricultores de la Huasteca con los difuntos, entonces es posible sugerir que tales espíritus son imaginados para hacer del proceso productivo una ideología en la que los muertos son los socios o la contraparte que lo hace posible. Más aún, podría considerarse que la noción de intercambio emerge como una construcción simbólica, que no puede ser reducida a una organización funcional de las realidades socioeconómicas.

Para los nahuas, teenek, otomíes, totonacos y tepehuas es importante ofrendar a los muertos con diversos tipos de alimentos y objetos cuya esencia y presencia servirá para halagarlos. De tal manera, siguiendo la idea de sociedad, es con ellos con quienes resulta más necesario intercambiar y más peligroso no hacerlo, pero a la vez, es con ellos con quienes resulta más fácil y seguro intercambiar (Mauss 1925: 167, en: Godelier 1998: 50).

FRAGILIDAD Y FORTALEZA DE LA MEMORIA

La actual significación de la muerte en la Huasteca, si bien puede tener sus orígenes en la diversidad de visiones del mundo prehispánico mesoamericano, como la nahua y mayense, como dejan ver una serie de pautas culturales similares a las de aquellas tradiciones, de la misma forma, y como resultado de la conquista española, en los ritos y creencias actuales sobre la muerte, encontramos también la presencia de otras tradiciones llegadas del Viejo Mundo. Tradiciones en las que se fusionaron ideas del mundo europeo pagano y de la cultura árabe. Tampoco debemos olvidar la presencia de los habitantes de África traídos en calidad de esclavos a la América. Así, Camacho y Jurado sostienen que tanto en la tradición europea, como en el de Mesoamérica, los muertos se consideraban como protectores y maléficos. Si los familiares cumplían con ofrendarles y mantener las tradiciones, los difuntos se convertían en protectores de la humanidad permitiéndoles lograr buenas cosechas, pero también, en cierta época del año, vagaban peligrosamente por el mundo (Camacho y Jurado 1995). En parte, llama la atención que los zulúes en África consideraran que los asesinados, los que se suicidan o los que mueren por accidente quedan como almas errantes en la tierra para perseguir a los vivientes con su odio (Thomas 1983: 179); creencia que como veremos después también es compartida por los grupos de la Huasteca.

Tal vez por ello, en la memoria de los pueblos afloran, una y otra vez, retazos de imágenes y prácticas que se asocian a antiguas concepciones culturales. Tal es el caso, del Se-

ñor de la Muerte, deidad que de acuerdo con Ochoa y Gutiérrez, fue parte importante del conjunto de deidades Huastecas en la época prehispánica y al que se le puede reconocer como *Ahatictamtzemplab*, el señor que reinaba en el *Tamtzemplab*, el inframundo. Concepto éste asociado con la maldad, lo putrefacto, la muerte.

En el pensamiento de los pueblos actuales, de esa idea sólo ha quedado el considerar que lo putrefacto es indicador de muerte. Los avisos de muerte, ya sea a través de los sueños o en el transcurrir de la vida cotidiana, hacen que la memoria colectiva se active y ponga en movimiento. Por ello, si la ropa se engusana y si se echa a perder el nixtamal, eso barruntaba muerto. Si se sueña agua sucia o revuelta, o que a la persona se le caen los dientes, seguro también que hay muerto. Cuando a un individuo le sale un grano, un mezquino o una mancha negra en la cara, es seguro que un familiar fallecerá. En este sentido, lo sucio, lo podrido y lo crudo indican la presencia de la muerte (Pérez Castro 2006).

Por su parte, conceptos como el alma¹⁰ o los espíritus¹¹ fueron atendidos por los huastecos desde el siglo XVI, cuando se registra la noción de alma, *ehatal* (Ochoa A. 1995: 128). Tapia Zenteno recogió también estas ideas que tipificó de manera genérica

¹⁰ El concepto de alma procede de la tradición occidental, con la idea de que es lo que da vida al cuerpo y a diferencia del cuerpo es inmortal. Por su parte, la tradición mesoamericana partió de la creencia en entidades vitales alojadas en diversos órganos vitales, como el corazón y el hígado que se relacionaban con la vitalidad, el conocimiento, los impulsos, las emociones. De acuerdo con lo señalado por los nahuas de Amatlán a Alan R. Sandstrom, los seres humanos tenemos dos almas. La primera se llama *yolotl* y puede traducirse como “corazón” pero la idea es más cercana a “fuerza vital”, es la esencia de un objeto, ser o espíritu y todos los elementos del universo lo poseen. La segunda alma se llama *tonalli* y se basa en la raíz de la palabra calor. Es como la conciencia o personalidad de una persona (Sandstrom 2010: 343). El alma, aseguran los nahuas de Amatlán, puede renacer en forma de animal, mientras otros afirman que en la medida que el cuerpo físico regrese a la tierra de la cual nació, el alma se desvanece poco a poco y desaparece para siempre (Sandstrom 2010:334). El alma no es exclusiva de los hombres, la tienen también los animales y las plantas, como es el caso de *D’hipaak*, el alma del maíz (Alcorn 1984: 68). Así, es posible considerar que el alma sigue teniendo “vida propia”, es la memoria que lleva a seguir realizando lo que hacía cuando habitaba en el cuerpo, sólo que ahora en otra parte, es un viento, es fuerza. Por su parte, los totonacas, de acuerdo con Alain Ichon, denominan *lisákna* al alma y los del sur de la Sierra de Puebla distinguen dos almas, la grande *li-stákna* y la pequeña *salaktsina’li-stákna*. Para otros, de acuerdo al autor, *li-stákna* y *likatsin* se remiten a “eso que hace vivir y crecer el cuerpo”, el principio vital y al principio del conocimiento, la inteligencia del espíritu, respectivamente (Ichon 1991: 174-175).

¹¹ En el caso del concepto espíritu también habría que hacer referencia a que la idea procede del latín «spiritus», literalmente: soplo, aire finísimo, hálito, aliento, olor. Concepto que, en el amplio sentido de la palabra, es idéntico a los conceptos de lo ideal, de la conciencia como forma suprema de la actividad psíquica. En el sentido estricto del término, es equivalente al concepto de pensamiento. Por su parte, los nahuas consideran que el cuerpo posee un conjunto indeterminado de espíritus identificados con “los pulsos” y ubicados en las coyunturas, vinculados a la vez con el alma-vida que habita en el corazón (*yolotl*). Cuando uno o varios espíritus se alejan del organismo, éste sobrevive cierto tiempo gracias a la entidad anímica del corazón. El concepto de espíritu pareciera ser un vestigio contemporáneo del *tonalli* prehispánico (López Austin 1996: 223-252). En el caso de la Huasteca a veces el espíritu responde a esta concepción de “pulsos”, pero también es frecuente escuchar que espíritus y almas son lo mismo, aunque otras veces, volviendo al caso de los nahuas de Amatlán, los espíritus están asociados con entes malignos del inframundo, con los muertos que aparecen en el Carnaval, con los malos aires, los diablos o judíos (Sandstrom 2010: 335). El “alma del maíz”, también es el *ts’itsiin* o “espíritu” del maíz, que es, indistintamente el “alma”, o *ichiich* el embrión dentro de la semilla del maíz (Alcorn 1984: 68).

como espíritus o almas de los muertos, que tradujo como *manes*; pero se refería solamente a las de aquellas personas muertas en determinadas condiciones, o por causas muy especiales (Tapia Zenteno 1767: 107). No es la intención buscar raíces de concepto, pero llama la atención que Louis-Vincent Thomas refiere que entre los senegaleses se tenía por creencia que los *manes* eran las almas de los que suicidaban y rondaban por los poblados persiguiendo a sus habitantes (Thomas 1983: 206). Creencias que en la actualidad siguen presentes, determinado, de acuerdo a la forma en que se muere, la manera en que estos espíritus o almas de los muertos desempeñan en el mundo de los vivos.

En el caso del suicidio por ahorcamiento, Landa escribió que esta forma de autoinmolación no fue excepcional, y entre los mayas antiguos era bastante socorrida. Dice Landa que “tenían por muy cierto (que) iban a esta su gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajo o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria (...)” (Landa 1975: 137). Así también, al respecto Schuller señaló que el suicidio por ahorcamiento era una vía para lavar afrentas (1924, en: Ochoa y Gutiérrez 1996/1999: 107). Hoy en día y casi con la seguridad de la influencia de la visión cristiana, los teenek de Aquismón (San Luis Potosí) aseguran que es una mala forma de morir e impide que los ahorcados lleguen con Dios y (por ello) se quedan en medio con los otros dioses, los diablos.

FORMAS DE MORIR: LA BUENA Y LA MALA MUERTE¹²; LA MUERTE NATURAL Y LA SOBRENATURAL

Inicio este apartado recurriendo otra vez a la obra de Tapia Zenteno y, en especial, recojo sus anotaciones respecto a lo dicho sobre las almas de aquellos que morían en condiciones anormales: “Este *Elol* es lo mismo que, según varias acepciones llamaron *Manes* los antiguos [...] y son las almas de los difuntos. Esta superstición, o vana creencia, solo la tienen cuando muere alguno desastradamente, o de parto, o fuera de su casa ...” (1767: 107).

Pero esa vana creencia, según la definía Tapia Zenteno (107), trascendió en el tiempo y en la Huasteca teenek se sabe que cuando la muerte es por percance, entonces se trata de una mala muerte. Se cree que, cuando ello ocurre, la muerte toma por sorpresa a los espíritus de los accidentados y entonces éstos quedan atados al lugar donde ocurrió el accidente. No estaban preparados para morir.

También aquellos que se suicidan tienen una mala muerte y de este tipo de muertos, está poblado Tancoco, un pueblo teenek de Veracruz (Pérez Castro 2006, 2007). El suicidio es una mala forma de morir que, a decir de los teenek de Aquismón, en San Luis Potosí, impide que los ahorcados lleguen con Dios.

¹² Los conceptos de “buena” y de “mala muerte” son usados por los diferentes grupos étnicos aquí referidos para dar cuenta de la forma en que se muere. Ideas de buena y mala muerte que también están presentes en las sociedades de África estudiadas por Louis-Vincent Thomas (1983).

Muertos en desgracia se considera a aquellos tepehuas que fallecen a consecuencia de la mordedura ofidia o de una cornada (Williams García 1963: 138).

Una mala muerte también puede sobrevenir por motivos sobrenaturales, tal es el caso de aquellos que fenecen a consecuencia de la brujería. Así, uno puede llegar a enfermarse y el doctor no atinarle, entonces el curandero averigua, a través del alumbrado, qué y quién ha provocado la enfermedad; lo hace tal como se acostumbraba en la época antigua, considerando que el zítón o médico alumbrador, creía ver el origen de los males alumbrando con una tea el cuerpo del paciente y observando el mal por medio de un espejo¹³.

Dicen también que la gente puede morir a causa de los duendes que atrapan a las personas y les quitan el razonamiento. También cuentan que cuando los duendes se enamoran de alguien, lo atosigan, le hacen travesuras, lo acosan, hasta que la persona comienza a perder “su pensamiento” y luego empieza a enfermarse. Si no se recurre al curandero y al rezandero, la persona puede morir y así ha ocurrido, según nos dijo don Polo¹⁴. Cuenta también que los duendes traen su violín y su jarana, que se dejan ver al que le traen ganas y lo enferman (Pérez Castro 2007: 81).

Para los teenek de Tancoco, las tepas, las antiguas que murieron, las que están en las corrientes de agua y en los pozos también pueden provocar la muerte¹⁵. Se llevan la sombra de las personas que caen y se pegan en el suelo o se resbalan en una fosa; las tepas jalan a la persona, succionan su sombra. Por eso uno empieza a enfermarse y el espanto de este tipo puede causar el deceso¹⁶. Por su parte, los teenek de Loma Larga, consideran que ello también acontece con los *Baatsik' i aatsaab*¹⁷, la encarnación de los *aatsaabtsik*, espíritus de esencia femenina que a mediodía o al anochecer se manifiestan como animales terribles, se les oye salir como soplos de viento y si se les ve o intenta espantarlos se vengán provocando enfermedades terribles e incluso la muerte (Ariel de Vidas 2003: 224-227).

Por su parte, en Amatlán, de acuerdo con Alan R. Sandstrom, los nahuas consideran que los espíritus más peligrosos, que propagan enfermedades, infortunio y muerte son los *ejecamej*, las “ráfagas de viento”, los malos aires, los malos vientos, los diablos,

¹³ Tapia Zenteno señaló: “Que estando enfermos ellos o sus familiares, llaman a unos, que dicen alumbradores, los cuales con hastillas de Tea encendidas alumbran todo el cuerpo del doliente, y en un espejillo, o piedra terza, que en México suelen llamar de Moctezuma, hacen creer a aquellos ignorantes, que ven las causas de sus dolencias en ellos: y siempre (aunque la enfermedad sea muy natural) decretan, que es maleficio, unas veces de gente, otras del río, otras del moledor del trapiche, otras del camino” (1767: 107).

¹⁴ Don Polo Juárez es músico y guarda en su memoria saberes que van más allá de la música; es por ello, una de las personas de mayor respeto en la población de Tancoco y nuestro mejor informante. Entrevista realizada el 12 de julio de 2005.

¹⁵ Nuevamente Ochoa y Gutiérrez señalan que los caminos y los pozos de agua, *mom*, estaban bajo la protección de espíritus o deidades importantes que en caso de no ser respetados podían causar enfermedades, incluso la muerte (1996/1999: 130).

¹⁶ La tepas, las antiguas que murieron, provocan que cuando un niño se cae, se espante y entonces “agarran al niño”. Para que se alivie, se lleva una ofrenda de chile con huevo y con la ofrendita ya se alivia (inf. Juana M. Tancoco, Ver., 18 de julio 2005).

¹⁷ De acuerdo con Anath Ariel de Vidas, la etimología de la palabra *Baatsik' i aatsaab* se compone de dos términos: *baat*= “torcido”; *ik'*= “viento”. El *Baatsik' i aatsaab* es “el viento torcido, revuelto de los antepasados” (Ariel de Vidas 2003: 224). Para más información, ver la obra referida.

los judíos¹⁸. Los espíritus *ejecatl*¹⁹ son las ánimas errantes de personas que sufrieron una mala muerte o a quienes sus parientes han olvidado (2010: 335-336). Son malos aires también la “gente matada,” los que fallecieron en circunstancias trágicas, cuya influencia, de acuerdo con los tepehuas, desequilibra el estado de salud de los sujetos vivos (Williams García 1963: 141).

De manera similar, los totonacas consideran que los asesinados y los ahogados son “muertos malditos” que causan los espantos o los “vientos” que acarrearán las enfermedades y la muerte (Ichon 1990: 196).

También están los padecimientos que se provocan cuando un niño ve una danza y le gusta mucho, ésta “lo alcanza”, aseguran los teenek de Tancoco, y si la criatura no es atendida por el curandero, ni se le llevan a los danzantes para que hagan el levantamiento tocándole trece sonos, y al copalero para que esparza el copal, la criatura se muere.

La muerte también puede ser ocasionada por el dador de vida: el maíz. Se dice que si uno deja de sembrar o de cosechar su milpa, si abandona su labor, entonces el *Dhipak*²⁰ se venga, se enoja y causa enfermedad muy grave en la persona, tan grave que puede llegar a morir, porque el *Dhipak* “es el más pesado de todos, no es una persona, son muchas”, dice don Polo²¹. Los “alcanza el maíz”, se dice y el cuerpo del alcanzado empieza a ponerse blandito hasta que llegan a morir si no son atendidos. Para ello, hay que barrerles todo el cuerpo con una mazorca y hacer un zacahuil para ofrecerlo a *Dhipak* (Pérez Castro 2007: 82). Los tepehuas de Pisaflores comparten la idea de que el maíz es un capturador del espíritu cuando la persona cae en el sitio donde lo almacenan (Williams García 1963:138).

Los brujos, se dice en Tancoco, Ver., provocan la muerte, lo hacen por encargo y de tal acción se sabe cuándo en la casa del fallecido se encuentra con mucha carne, porque cuando los brujos quieren hacer daño, entierran carne cerca de la casa del desafortunado y le tiran tierra en el campo santo. En este mismo lugar, se acostumbra poner la ropa que le han robado para que a través de ella “llaman a la sombra desde el cementerio, hasta que se mueren”. Así también, entre los teenek de Loma Larga, se cree que los *Baatsik'* merodean por los campos santos donde pactan con aquellos que quieren hacer brujería (Ariel de Vidas 2003: 235).

El *yolotl* o alma-corazón también puede causar la muerte. Ello acontece porque si bien el *tonalli* desaparece cuando la gente muere, el *yolotl* permanece en el cuerpo físico confundido y sale del cuerpo por períodos cortos de tiempo, tratando de reunirse con sus parientes vivos. Ello puede ser por demás peligroso, aseguran los nahuas de Amatlán, ya que el alma-corazón desconoce su propia fuerza y puede matar sin querer a algunos de sus parientes vivos. De especial peligro son las almas-corazón de jóvenes que están enojados al haber perdido sus cuerpos en forma prematura (Sandstrom 2010: 344).

¹⁸ Sandstrom aclara “Los nahuas, junto con otros grupos indígenas de México, utilizan el término *judío* para referirse a un sinnúmero de espíritus malévolos, y no tienen la menor idea de que se refiere al miembro de un grupo religioso contemporáneo y étnico” (2010: 335).

¹⁹ Los *ejecamej* en plural, *ejecatl* en singular.

²⁰ *D'hipaak* el alma del maíz, es comparado con el hombre y se le denomina Muchacho Divino (Hernández Ferrer 2000).

²¹ Entrevista realizada en Tancoco, Ver., 13 de julio de 2005.

La muerte también puede sobrevenir cuando los padres borrachos provocan el susto²² a sus hijos. Los niños sufren la agresión y la violencia que provoca el alcoholismo²³, y es a tal grado el efecto o la impresión que les provoca, que les puede ocasionar la muerte (Pérez Castro 2007: 81).

Por su parte, y de manera compartida por los grupos étnicos de la Huasteca, la buena muerte, la muerte en gracia, se atribuye al caso de personas que fallecen por su avanzada edad, pero también podemos considerar que es aquella en la que la mujer muere en el parto o cuando los pequeños mueren por alguna enfermedad. También es posible considerar que, salvo algunas excepciones, en el pensamiento de la Huasteca se considera que tienen buena muerte los que se ahogan y los que han sido fulminados por un rayo.

SEPARACIÓN DE LA VIDA SOCIAL, INCORPORACIÓN DESPUÉS A LA MISMA

El fallecimiento, velorio y entierro marcan la *separación* del muerto de lo que fue su vida; son el preámbulo que permite despojar a los muertos de su rol social para después volverlos a reincorporar con otro.

El velorio: secuencias del ritual

A partir del momento en el que la persona muere, cuando su alma abandona el cuerpo, se dan una serie de actos encaminados a prepararlala para su encuentro con el mundo de los muertos. De esta manera, se acostumbra a la limpieza del cuerpo, tal como lo registró Schuller para la Huasteca en 1924²⁴. Se sigue la tradición, de la misma manera que la siguen los huastecos de Tantoyuca, de que la mujer del sepulturero sea la que ofrezca los servicios de limpieza y preparación del cadáver. Por su parte, en Xilosúchil, acostumbran a bañar al muerto cuando el fallecimiento fue provocado por una enfermedad, mientras que los de Aquismón y Tanuté lo bañan sólo si no está recién comulgado. En Tancuime, a Daniela Maldonado le dijeron los teenek que "...le lavan nomás las patas" (Maldonado 2003: 461-462)²⁵.

²² El susto es una enfermedad que se origina por una fuerte y repentina impresión derivada del encuentro con animales peligrosos, objetos inanimados y entidades sobrenaturales. Se produce asimismo por sufrir una caída en la tierra o en el agua o por otro tipo de evento traumático. El susto se asocia con la pérdida del alma y ello lleva a que los pacientes recurran a diversos procedimientos terapéuticos: limpiezas, sahumadas, baños, masajes y complicadas ceremonias, además de la administración de preparados herbolarios.

²³ El Dr. Norberto Baltazar del Centro de salud de la comunidad de Tancoco, nos comentó que la principal causa de muerte en el lugar es el alcoholismo y la tercera son los traumatismos producidos por accidentes automovilísticos. Así también nos informa que el susto desencadena la diabetes, enfermedad muy frecuente en la comunidad (1 de agosto de 2005).

²⁴ Daniela Maldonado señala que entre los tsutujiles, chujes y kanjobales de Guatemala, la limpieza del cuerpo es un ritual obligado; tal labor, señala, debe realizarla una anciana que no tenga filiación con el muerto. Por su parte, en San Miguel, nos dice que la acción de lavar el cuerpo la realizan las "sociedades", grupos de la Iglesia católica (2003: 461).

²⁵ Sobre el lavado del muerto, Maldonado presenta muchos casos más, por lo cual, para los interesados en el tema recomendamos ver su obra (2003).

Los otomíes, por su parte, bañan cuidadosamente al muerto el mismo día del deceso. Lo hace un familiar o una comadrona. “El agua del baño se tira después, a diferencia de la tradición Huasteca que consiste en beber este líquido, al cual se le atribuyen virtudes profilácticas (Galinier 1990: 210).

Se comparte entre todos los grupos mencionados, la idea de que a los fallecidos hay que ponerles ropa nueva²⁶ porque éstos van a emprender un largo viaje, y los teenek incluso colocan una cama y almohada dentro del ataúd para que el difunto descansa su cabeza. En Tancoco y en Tantoyuca, Ver., se las hacen de hojas de chaca porque es fresca y olorosa. Destaca el hecho de que a las mujeres se les atavía con su velo de novia, como se le pone a toda casada después de morir. Ello se lleva a cabo de esta manera en la medida que las mujeres teenek de Veracruz, a diferencia de las de San Luis Potosí, se visten con ropas mestizas y el traje de novia mestizo es el que se usa para casarse. Pero si la mujer usó reboso también se lo ponen. Como equipaje le ponen huacales, un plato, una taza y una aguja, que representaban sus labores cotidianas.

A los hombres se acostumbra ponerles una muda de ropa, la que más usaban en su trabajo del campo, como es el caso del machete o asador, al que era campesino. Al que en vida fue profesor, no debe dejar de ponerse una pluma, su lapicero y un cuaderno o libro. Si el fallecido fue comerciante no debe faltarle su sombrero²⁷. Al hombre le ponen, del lado izquierdo, su morral de trapo para que agarre con la mano derecha lo que necesite²⁸; como puede ser un frasco con siete gotitas de agua²⁹, su lonche de masa, consistente en siete semillas de pipián, dicen unos, o siete semillas de maíz, dicen otros y siete bocolitos hechos con sal y manteca, y su agua para que coma y beba en el camino³⁰. También les pone dinero,

...7 monedas porque tiene que pagar, así como uno paga cuando lo bautizan, también cuando se muere tiene que llevar sus siete monedas para pagar por cada puerta, 1 moneda. Si alguien no le puso monedas se le debe de rezar 7 días, tú no puedes pagar, entonces el que se murió no puede pagar y se queda encerrado, la gente que no tienen dinero le reza 7 días para que pueda ir cruzando [...] También se les pone sus joyas, medallas para que las ponga en el banco y cuando necesite pagar algo, porque hizo algo malo, tenga con qué pagar. (don Marcelo Mena, entrevista 20 de julio 2005)³¹

²⁶ Respecto al particular, es importante mencionar, que si bien en los mercados de la Huasteca prolifera la venta de ropa usada que compran los indígenas por su bajo costo, en “Todos santos” tales puestos son poco frecuentados. Cuando pregunté por qué la gente no compra ropa usada esos días, la respuesta fue la siguiente: “A nuestros muertos hay que ponerles ropa nueva.”

²⁷ Entre los kekchis si era anciano debe llevar su bordón para el camino y si era músico se le pone el instrumento que tocaba (Maldonado 2003: 468).

²⁸ Mientras otros aseguran que la bolsa debe de ir del lado derecho.

²⁹ Que antes era un carrizo hueco.

³⁰ Colocar en el féretro las pertenencias y objetos más queridos del difunto se hace tanto entre los mayas de Chiapas, Guatemala y los de la Huasteca, como son los de Tancoco; como también se les pone bastimento. En Aquismón se le deposita en la cabecera de la caja una bolsita con siete semillas de maíz y hay quien añade siete monedas, pero tienen que ser centavos porque allá en el otro mundo el centavo vale más, es al revés (Información de don Agustín, 1 de enero de 2004).

³¹ Así también lo hacen también los nahuas de Tepetzintla, les ponen a sus muertos maíz quebrado, siete bocolitos chiquitos, una vara para que espanten a los pollos que les quierana picotear en el camino y siete monedas en las cuatro esquinas (Información de doña Leticia, 15 de agosto 2003). Por su parte, en Aquismón piensan

En algunos lugares, como Tancoco, Ver., al hombre y a la mujer les ponen un barquito de papel, porque se dice que sus almas van a cruzar la mar y les sirve para conducirse.

Los otomíes acostumbran, una vez colocado el cadáver en el ataúd, a rodearlo de los objetos que les pertenecían, a los hombres sombrero, machete y morral. A las mujeres, un telar y piezas de bordado. En el caso de los otomíes orientales, de acuerdo con Galinier, se les colocan también objetos miniatura que parecieran indicar que sigue vigente la representación del mundo subterráneo en el que reinan las divinidades enanas o pequeños diablos. Así también se les coloca ofrendas de alimentos en cantidad tal que sirva para que el muerto distribuya entre todos los muertos de su linaje (Galinier 1990: 210). Tal acción deja ver una vez más, que después de muertos se siguen los patrones organizativos imbuidos de derechos y obligaciones. Compartir con la familia es uno de ellos.

Tanto los teenek, como los nahuas, a los niños fallecidos les ponen alitas hechas de papel, como se las hacen a todo pequeño y aún a los viejos que mueren siendo vírgenes³². Y en Tepetzintla, apuntan que si el pequeño todavía tomaba el pecho, se le pone una papaya tierna que se corta y deja como huacalito, “es la leche que se tomaba el bebé”, aseguran. Por su parte, los otomíes de San Pablito llenan tallos de higuera (*Ricinus communis L.*) con leche materna que serán colocados en intervalos regulares en las inmediaciones regulares por donde pasará el cortejo de un infante (211).

La ocupación también es importante en el ritual de la muerte, por ello, cuando muere un danzante tepehua, se cree que nunca podrá dejar de bailar porque la tradición les ha enseñado que sus danzas son sagradas. Tal es la importancia del que danza que “al expirar un santiaguero³³, montan sus ropas en el caballito de madera y lo jalen en el arroyo como si trataran de ayudarlo a cruzar un río mítico” (Williams García 1963: 223).

El movimiento de diversos objetos al momento del fallecimiento es señal de que el alma se desprende del cuerpo. Señal también de muerte es cuando la sombra, de acuerdo con los tepehuas, deja el cuerpo para andar en el monte, en el camino.

Pese a lo anterior, de acuerdo con la lógica otomí, el muerto sigue vinculado al mundo de los vivos. Por tal razón, se amarra un hilo a los cabellos del difunto que cuelga a lo largo del cuerpo para sobresalir del ataúd. En San Miguel, refiere Jacques Galinier, “... se utiliza un listón blanco y negro con cinco nudos, mientras que en san Pedro Tlachichilco se ata un hilo rojo a la muñeca del difunto. Es por éste que la Virgen se llevará al muerto” (1990: 210).

que el dinero es para cuando uno llega a la tribuna y tiene que pagar para poder pasar; el dinero es para cuando llegas a Jerusalén, cuando uno se muere y llega con San Pedro y es para pagar; para otros, cuando uno muere deja deudas y los centavos sirven para pagar deudas (información de doña Teresa, 29 de septiembre de 2002).

³² Entre los mayas peninsulares a los niños se les ponen unas alitas de color azul o rosas encima de su cuerpo (comunicación personal de Daniela Maldonado, 13 de agosto 2009).

³³ Santiaguero es el nombre que se les da a los que ejecutan la danza de “Los Santiagos”. Danza que está íntimamente relacionada con la de moros y cristianos. Santiago el Mayor es el santo patrono de España y de él deriva el nombre de la misma. Es una danza guerrera introducida por los frailes españoles en México para contar la forma en que el apóstol encabezó la lucha española de nueve siglos contra los moros. Con ello querían demostrar que la fuerza del catolicismo era tal que lograba derrotar al mal que representaban los infieles, en este caso los árabes, seguidores de Mahoma. Se trata, pues, de una danza de origen hispánico, parecida a la de moros y cristianos, sólo que aquí el actor principal es el Santo. En ocasiones, Santiago utiliza un caballo real y en otras un caballo de madera.

Siguiendo con la idea de anudar, del color y el número para facilitar el viaje del alma, entre los teenek de Tancoco se agrega la idea de trenzar. Así, acostumbran a hacerles su escalera hecha de pabito trenzado de cuatro hilos encerados con velas hechas con cera de colmena. La escalera consta de 7 nudos dejando un círculo para que, a manera de collar, se coloque del cuello a los pies; se les hace a los mayores porque no pueden subir directamente³⁴, porque son pesados, porque tienen muchos pecados, o porque están viejos y necesitan ayuda. Dicen que son siete nudos porque son siete vidas que “tiene para servirse”. Si la persona ha pecado se puede quedar solo en el primer nudo, en el infierno; o bien puede llegar hasta el quinto, Dios decide si se queda a la mitad. Lo cierto es que el camino que los muertos recorren es largo y necesitan provisiones, y los de más edad necesitan suficientes peldaños para poder subir.

Si no llegan a su destino, esa “ya es voluntad de Dios”.

(A los que se mueren) Su perro les ayuda a pasar. Cruzan siete mares y en cada uno hay una puerta. El rezandero le hace un “collar” con una madeja de pabito y le hace catorce nudos, se le pone alrededor del cuello, es una escalera, para que cuando cruce los siete mares suba la escalera (don Marcelo Mena, entrevista citada).

La orientación que debe seguirse en el funeral cobra también un significado, por ello, lo totonacos acomodan la cabeza del difunto viendo al Oeste y entre cuatro cirios en cruz (Ichon 1990: 179).

Una vez terminada la velación, los teenek acostumbran colocar un plato en la puerta de entrada del solar de la casa del difunto un plato (utilizado para comer) y una jícara (para poner las tortillas). El rezandero bendice las urnas utilizando la flor de la limonaria, árbol que “suele dar sombra y frescura a los muertos.” Al salir los ataúdes, los cargadores rompen la jícara y el plato. Algunos dicen que se rompe el plato que usaba el difunto, otros aseguran que la jícara es el barquito que el alma va a usar para cruzar la mar, lo rompen porque “ya se perdió.” Por otro lado, en Aquismón, de acuerdo a lo mencionado por Daniela Maldonado, “cuando fallece una mujer, se reúnen sus utensilios de tejido y cocina y los trastes de barro donde comía. En el cementerio, cuando comienzan a cubrir el cuerpo con tierra, la familia avienta los objetos “...para que se rompan, para que se acaben... pues para que ya al romperse, se murió también el utensilio... y se les echa tierra” (2003: 467). Romper los objetos que fueron del difunto recuerda aquellas anotaciones dejadas por Tapia Zenteno respecto a las personas muertas en determinadas condiciones o por causas muy específicas. Acerca del particular apuntó “...quando muere alguno desastrosamente, o de parto, o fuera de su casa, y entonces para librarse de este *Eloy* arrojan en las encrucijadas de una camino todo aquello en q’ solía ejercitarse el muerto, como en las mugeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo... (1767: 107).

³⁴ La importancia de poner una escalera se comparte con los teenek de la Huasteca Potosina; en Tancuime, para que puedan subir los muertos se pone su escalera; en Aquismón también. El elemento de la escalera se mantiene, el número de escalones cambia, en unos siete, en los otros 12 y aún entre los teenek de Tancoco, hace apenas dos años nos decían que eran 14 escalones, cuando hoy aseguran que son siete.

Romper y acabar con los objetos pertenecientes o ligados al difunto puede interpretarse en el sentido de que la pérdida de un ser querido cambia frecuentemente la significación primaria de los objetos. La destrucción es la forma de librarse de la carga excesiva de impurezas que se corresponde con la anomia de la muerte, como señala Louis-Vincent Thomas (1963: 1969). Librarse de las pertenencias de los que fallecieron trágicamente está, bajo esta lógica, por demás justificado.

Los teenek de Tancoco sueltan un gallo sobre el féretro de la mujer y una gallina sobre el del hombre. Las aves, para algunos, son el vehículo que ayuda a las almas a subir al cielo, porque si no pueden subir, se montan en ellas. Las aves con las que se acompaña al fallecido, representan a su pareja. “Al romper los platos y soltar las aves, se acabó la vida, adiós platos, adiós huacal, adiós gallo, adiós gallina”. El adiós gallo y gallina sin embargo se explica porque con estas aves se acostumbra hacer un zacahuil para el novenario o bien para celebrar el cumplimiento de una promesa.

En el cementerio, las urnas se colocan con los pies de los difuntos viendo a la salida del sol; dicen que así sale el espíritu y llega a aquél. Sus cabezas quedan colocadas mirando hacia donde se pone el astro. Cuando la muerte fue a causa de un accidente, en el ataúd se coloca tierra del lugar donde se produjo, porque es de suponer que su sombra quedó en ese lugar. De tal forma, al recoger la tierra, se recoge también la sombra que debe ser restituida al cuerpo.

Todavía hay quien asegura que se siembra un palo de *palaguich* rojo a los niños que mueren en accidentes, o uno de *palaguich* blanco a los que mueren de muerte natural. Árbol que según cuentan, da una florecita, roja o blanca, y de ella sale “una lechita”; creencias que recuerdan las concepciones de los antiguos nahuas registradas en el *Códice Florentino*:

...(se creía en) un sitio llamado Chichihualcuahco o Totonacacuahtitlan en el que los lactantes iban a esperar su segunda oportunidad de vida bajo las ramas de un árbol de las que colgaban, como frutos, mamas destilantes. (López Austin 1980: 358)

Las oraciones, los murmullos y los sollozos se unen al ruido que provocaba el estallar de cohetes; de cohetes que son necesarios “para alejar el mal”. Así se hace cuando alguien muere y más aún cuando se sospecha que la causa de muerte fue por brujería. Se lanzan cohetes para que al muerto no le sigan haciendo mal y para alejar a los espíritus maléficos de los otros muertos o bien a los *Baatsik*.

Los rituales: el novenario y la “Velación de Cruz”

En los pueblos de la Huasteca es importante realizar rituales de aflicción, destacando el novenario y el ritual de Cruz. Es la manera de despedir al difunto e incorporar su sombra al mundo desde una condición ontológica diferente. Así, si bien se llevan a cabo entre diferentes grupos étnicos, consideré traer a colación la forma en que se realiza el novenario en San Lorenzo Achiotepic, poblado otomí. Aquí, de acuerdo al caso del deceso de una mujer, Jacques Galinier refiere que el chamán juega un papel importante rezando, purificando las manos de los participantes, entonando un “levántate alma cristiana” y realizando el “levantamiento

de tierra”. A partir de tal episodio, inicia el ciclo de nueve noches en las cuales cada una acude un rezandero a rezar el rosario ante un altar provisional. El último día del novenario se lleva a cabo el rito de salida, que consiste en nombrar un “padrino de la cruz”. El padrino se encargará de la construcción de una cruz sujeta a una mesa adornada por un arco de flores y colocada frente a la vivienda del difunto (Galinier 1990: 212).

En forma similar, en Chilocuil, municipio de Tamazunchale perteneciente a la Huasteca potosina, los nahuas realizan el ritual de Velación de Cruz a los nueve días del fallecimiento (Alegre 2007: 140). Para iniciar tal ritual, los familiares del finado buscan quien acepte fungir como padrino y como madrina de Cruz. Al aceptar, los padrinos deben mandar hacer una cruz de madera de cedro, la cual una vez bendecida adquiere un estatus especial al ser concebida como la sombra del fallecido. Toda la acción ritual siguiente se dirige entonces hacia este símbolo (140).

Los padrinos llevan la Cruz a la casa del difunto acompañados de música de viuetes. Los parientes del difunto les ofrecen aguardiente y se lleva a cabo un brindis denominado *tlaltzicuines*³⁵. La Cruz se colocada en un altar elaborado anteriormente en forma de tumba. Se reza, se la música de viuetes y al amanecer se lleva el “levantamiento de Cruz”³⁶.

De tal manera, a todo aquel que fallece se le hace su velorio y se le entierra porque es necesario separarlo de lo que fue su mundo y del papel que jugó en su sociedad. A partir de este momento y hasta nueve días después, el difunto queda en una fase de marginación, en un estado liminal. Ya no es parte de su sociedad, pero tampoco encuentra una nueva morada. Una vez transcurridos los nueve días, se realiza el ritual de velación de Cruz cuya finalidad es permitir que, a través del símbolo de la cruz que representa a la “sombra” del difunto, éste se incorpore al mundo, pero desde una condición ontológica diferente, lográndose con ello lo que se conoce como la fase de agregación (Alegre 2007: 142)³⁷.

LA VIDA SOCIAL DE LOS MUERTOS

En 1948, Stresser-Peán, buscando los orígenes de los ritos del palo volador y del Comelagatoazte, planteaba que los huastecos creían que los voladores representaban difuntos divinizados que acompañaban al sol vespertino en su descenso hacia el horizonte occidental

³⁵ “El *tlaltzicuines* es un acto mediante el cual se derrama aguardiente sobre la tierra (aunque también puede ser cualquier otra bebida e, incluso, comida), antes de ser bebido por las personas. El líquido (o la comida) se vierte sobre siete puntos que representan los siete rumbos del universo nahua. En ocasiones basta con señalar cuatro (que corresponden a los puntos cardinales) o uno solo. El acto tiene el propósito de ofrecer comida o bebida a los “Señores de la Tierra”, deidades del mundo nahua” (Alegre 2007: 141).

³⁶ “El padrino y la madrina toman, cada cual, uno de los extremos laterales de la cruz, y al tiempo que la gente reza, anunciándole que está muerta y que debe ir a su nueva morada, la van levantando lentamente hasta que queda completamente parada. Así permanece mientras todos los objetos que conforman el altar son depositados en sacos. A continuación las personas se dirigen hacia el cementerio llevando la cruz, los sacos, el arco, algunas velas y sahumeros. Una vez en el camposanto estos objetos son colocados en la tumba del difunto. Tras unos rezos finales, acompañados de viuetes, concluye la ceremonia” (Alegre 2007: 141).

³⁷ Lizette Alegre, basada en el trabajo de Arnold Van Gennep (1986) considera que este tipo de ritos presenta una estructura constituida por tres fases: *separación, marginación y agregación* (Alegre 2007: 142).

(2000: 88). En la Huasteca actual prevalece la idea de que la forma de morir determina lo que será no sólo la nueva morada de los muertos, sino también la forma en que se adquiere un conjunto de privilegios y obligaciones. Los fallecidos de muerte natural, según los tepehuas, van al *la'nin*, al lugar de los muertos, mientras que los nahuas de Chicontepic (Gómez Martínez 2004) comparten la idea de que éstos habitan en el inframundo, las mujeres que mueren en el parto se van con el sol, mientras que los niños de leche, los ahogados y fulminados por rayos gozan de privilegios de ir con las deidades acuáticas, habitan en los cerros, en manantiales, en las nubes y junto al árbol de la vida, que está dotado de alimentos, animales y muchas especies de vegetales. Para los tepehuas, por su parte, la mujer muerta en el parto se transforma en ser sobrenatural, “lo lleva el agua” y se le nombra *Tacunín*. Dicen asimismo que cuando en el cielo los cúmulos son arrastrados por el viento sin convertirse en lluvia es que son las *Tacunín* que van cruzando el firmamento (Williams García 1963: 140). Por su parte, los nahuas de Chilocuicl están seguros de que las almas de los difuntos que murieron ahogados habitan en las aguas en donde fallecieron, sean éstas las de un río, pozo o lago. Y cuando el viento sopla, dicen que se puede escuchar a los ahogados que chiflan y se zambullen en el agua.

Por su parte, los totonacos piensan que los asesinados y ahogados son conducidos, los primeros por el Diablo, los segundos por *Aktsini*³⁸, “el que hace temblar” (Ichon 1990: 164, 196).

Los muertos niños, aquellos cuya muerte está relacionada con el agua, pasan a ser los protectores de las comunidades. Su actividad gira en función de la agricultura y, a lo largo del año, se les pide y ofrenda para que intercedan ante las deidades para que les envíen la lluvia. Así, los difuntos infantiles, los que no probaron maíz, a los que se les imagina que habitan en las nubes como aves exóticas o mariposas, o bien, como sucede con los nahuas de Huayacocotla, se cree que viven en un paraíso, son los que, a través de peticiones y ofrendas, interceden ante las deidades para que envíen el agua y crezca el maíz.

A los muertos adolescentes se les pide también para que la planta crezca. A los ancestros se les implora en las cavidades rocosas de los cerros, ahí les piden llevar mensajes y ofrendas destinadas a los relámpagos y los truenos a fin de que llueva.

Las peticiones, sin embargo, se ciñen ante lo que se antoja ser una regla marcada por el calendario agrícola. A los difuntos ahogados, el 24 de junio, se les reza también para que envíen agua. A los difuntos grandes, el 25 de julio, día de Santiago, se les pone su altar, implorando intercedan ante las deidades para eliminar a las plagas (gusano, gallina ciega) que dañan los cultivos. De la misma forma, el 18 de octubre su presencia es invocada para pedirles que protejan al maíz contra roedores y gorgojos.

Por su parte, los espíritus de los que tuvieron una mala muerte quedan atados al lugar donde ocurrió el accidente. Se sabe que cuando alguien se mata, no tan fácil se descansa, “no tan fácil se va”; el espíritu queda atado al lugar donde ocurrió. Se siente pesado, se oyen que se quiebran ramas, se siente que algo truena, se escuchan quejidos, que alguien viene detrás de los caminantes, escuchan los pasos cada vez más cercanos y constantemente. Son espíritus que se aparecen, que no descansan. Estos muertos son, como aluden los nahuas de Chilocuicl, especialmente peligrosos, pues tienen rabia por la forma

³⁸ *Aktsini*, de acuerdo al pensamiento totonaca es uno de los grandes dioses, es San Juan Bautista, es Dios del Agua, el primero de cuatro truenos, el que hace temblar (Ichon 1990: 136).

en que acabaron sus vidas: “es como si no murieran, porque murieron de repente”³⁹. Muertes “delicadas” les llaman los otomíes a los que murieron en forma violenta y su velación requiere un conjunto de medidas de profilaxis social. Por ello, en San Clemente, el término del novenario, de los que murieron asesinados está marcado por una peregrinación a “punta de roble”, el cerro sagrado del poblado donde se coloca una mesa cubierta por personajes de papel que representan a las potencias ancestrales y a las divinidades del cerro, se fija un machete y una carabina de madera. Destacan asimismo danzantes que hacen girar la mesa sucesivamente hasta la cima del cerro para asegurar la “transformación” que permite neutralizar la energía nefasta de este tipo de difuntos (Galínier 1990: 214).

Los tepehuas consideran que los que perecieron en circunstancia trágicas son difuntos a los que se lleva el diablo. De la misma forma creen que éstos se transforman en “malos aires” o “malos vientos,” tienen su residencia en la tierra y se convierten en peones para capturar a los seres humanos apropiándose de su sombra⁴⁰ (Williams García 1963: 149-223). Los teenek de Tancoco, por su parte, aseguran que el panteón es peligroso, porque en él pareciera desplegarse la crueldad de las almas de difuntos que tuvieron una mala muerte o una muerte sobrenatural, ya que intentan alcanzar a los vivos que tienen la sombra débil, les privan y roban su alma. Por otro lado, entre los nahuas de San Luis Potosí, las apariciones de “sombras de muertos” están asociadas también a los malos aires.

En Tancoco, los teenek piensan que los que se suicidan se quedan con los diablos, espantan, se aparecen a las mujeres que abortan, a las que “tiran a sus niños” al río; las espantan, las enferman hasta dejarlas completamente flacas, las persiguen por lo que hicieron y logran que siempre estén mal. Los nahuas de Chicontepec no dudan en señalar que los accidentados, asesinados y suicidas se marchan con *Tlacatecólol*, el hombre búho, el que tiene un carácter dual y se asocia con el demonio (Gómez 2004: 202).

EL CARNAVAL Y XANTOLO: TIEMPOS Y ESPACIOS PARA LA PRESENCIA DE LOS MUERTOS

Si a lo largo del año, en el transcurrir de la vida cotidiana, los difuntos se hacen presentes, sea para hacer el bien, ya para propiciar el daño, hay dos tiempos especiales, tiempos considerados sagrados, en los que destaca su presencia: el Carnaval⁴¹ y *Xantolo*⁴². Ce-

³⁹ Entrevista de Lizette Alegre a Maurilo Hernández, Chilocuil, 2000.

⁴⁰ El concepto de sombra, de acuerdo con Roberto Williams García, difiere del pensamiento occidental que concibe el espíritu asociado íntimamente con el cuerpo vivo, “en el pensamiento tepehua la sombra puede abandonar al individuo viviente por un corto período. Ese abandono es el aviso de la muerte si no se reintegra la sombra a su forma [...] La sombra equivale a una estampa etérea” (1963: 138-139).

⁴¹ Esta festividad al llegar a México desde Europa, a partir del siglo XVI, retoma después diversos elementos de las celebraciones prehispánicas de los aztecas, como las danzas rituales a la Diosa de la Fertilidad, realizadas en fechas cercanas al equinoccio de primavera.

⁴² En el siglo XVI, a raíz de la Conquista, los españoles impusieron su propio culto a los muertos, que ya antes había sido decretado por el Papa Gregorio IV en el siglo IX y fue así como se implantó los días

lebraciones realizadas en tiempos diferentes, con presencias de muerte distintas y ritos que cobran cada uno su propia especificidad.

El Carnaval y el *Xantolo* son resultado de la conjunción de dos culturas, la mesoamericana y la española. Dos formas de ver el mundo nacidas en tiempos y contextos distantes pero que a lo largo del tiempo, los pueblos conquistados supieron fusionar, reinterpretar y reinventar ambas tradiciones siguiendo los principios simbólicos de su cultura. Así, en Yahualica, en el estado de Hidalgo, algunos de sus habitantes dicen que el Carnaval se relaciona con el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo, mientras otros lo conectan con el Diablo y unos más aseguran que son los tiempos en que los muertos en accidentes regresan.

El Carnaval se lleva a cabo en un tiempo en que la tierra se encuentra seca, el *Xantolo* se realiza en la época de la cosecha del maíz de temporal y de diversos frutos. Entre febrero y marzo se lleva cabo el primero, entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre se realiza el segundo. Una y otra celebración, sin embargo, son parte de un mismo sistema ritual vinculado con el culto a los muertos (Ichon 1990; Sevilla 2002) y a la actividad productiva.

El Carnaval representa la “fiesta más alegre” porque es un tiempo acordado para el disfrute del cuerpo. Se bebe, danza y come celebrando la revitalización que se da tanto en el ciclo agrícola, como en el ciclo biológico. Son tiempos de metamorfosis, los hombres se transforman en mujeres, los pobres en ricos, los castos en pecadores (Sevilla 2002: 21). Son tiempos marcados por el uso del disfraz como una forma de transgresión de lo real, una manera de subvertir el orden, de cuestionarlo, de burlarse de la realidad cotidiana. Son tiempos de danza, de juegos carnavalescos en los que destacan las bromas sexuales, el consumo de alcohol, los disfraces, la música y las improvisaciones humorísticas. Son tiempos en los que los llamados “mecos”, los comanches y los diablos se desplazan por las calles y las casas de los poblados huastecos. Son tiempos en los que para los tepehuas, al decir de Carlos Heiras, los muertos en desgracia toman cuerpos humanos (2010: 57) y estos cuerpos humanos les dan cabida ocultando su propia identidad mediante un disfraz integrado por una máscara y ropa vieja y sucia. Disfraz que en este caso, y de acuerdo con Viveiros de Castro, permite una metamorfosis corpórea a través de la cual un vivo deviene temporalmente muerto (2004: 39-65).

Es un tiempo, también, en el que durante el ritual otomí “donde el mundo se completa”, los individuos enmascarados y disfrazados adquieren poderes que les otorga *ya Ts'onti* y *ar Zithil*. Es un tiempo, en el que usar una máscara de viejo permite a su portador adquirir las cualidades de seres divinizados, como es la de poder curar (Gallardo Arias 2009: 26).

Los diablos, los llamados “mecos”, que representan a los viejos y a los antepasados, entre otros personajes, realizan actos jocosos y se burlan mediante el juego. El disfraz lo permite, como también permite ocultar bajo la ropa, un cuerpo hecho de masa, chile y carne,

de todos los santos y los fieles difuntos que se celebran el 1 y 2 de noviembre. Los pueblos del México antiguo, ante tal medida, reacomodaron sus fechas y, al culto de los españoles, le agregaron ofrendas en comidas y un sinnúmero de elementos que después constituyeron un sincretismo muy espectacular, practicado por los pueblos de hoy en día.



Foto 1 Carnaval de Yahualica (Hgo). Paseando el cuerpo de un asesinado. Foto de Lorenzo Ochoa.

que representa a los que murieron en forma violenta y porque, según se dice, en ese tipo de muerte mete la mano el diablo. Un cuerpo-alimento que pasean estos viejos por todo el pueblo nahua de Yahualica, Hgo., y que es despojado de sus ropas para servir de alimento a todos los que le acompañaron en su recorrido por las calles del pueblo (Figuras 1, 2 y 3).

A la celebración de *Todos los Santos* o *Sancta Sanctorum*, como también se le conoce al *Xantolo*, le precede un tiempo sagrado. Es un tiempo en el que la tierra muere, porque se acerca la sequía y las plantas caducifolias pierden su follaje. Es un tiempo en el que dos tradiciones, la prehispánica y la católica enfocaron sus rituales en función del cambio de las estaciones del año. Es un tiempo para el reencuentro con los muertos.

Así, los tepehuas inician de forma temprana el homenaje a sus ancestros, lo hacen a partir del 16 de septiembre⁴³, una vez terminado el desfile cívico, resonando campanas “para llamar a los muertos que ya vienen”. Para otros grupos étnicos de la Huasteca, el 29 de septiembre, día de San Miguel, es cuando se “abren las puertas” de la tierra para que los difuntos emprendan el camino hacia las casas de sus familiares⁴⁴. Pero tal

⁴³ Fecha en que se conmemoraba, junto con el 15 de septiembre, la Independencia de México.

⁴⁴ En esta fecha suele soplar un viento fuerte, lo que es interpretado por la gente como una prueba de la proximidad de los ancestros. Es importante poner una pequeña ofrenda (generalmente tamales) en el altar del hogar.



Foto 2 a) y b) Carnaval de Yahualica (Hgo). Desvistiendo al asesinado. Fotos de Ana Bella Pérez Castro.



Foto 3 Carnaval de Yahualica (Hgo). El zacahuil es el cuerpo del asesinado. Fotos de Ana Bella Pérez Castro y Lorenzo Ochoa.



transitar no lo hacen todos los muertos el mismo día. Otra vez, el tiempo para arribar está determinado por la forma en que murieron.

Por ello, el 17 de octubre en la noche y el 18 llegan a la Huasteca en busca de sus familiares los asesinados y los fallecieron por muerte “trágica” o “en desgracia.” Las almas-corazón vagan por la tierra buscando a sus parientes.

Las “muertes delicadas” como les llaman los otomíes, se veneran siempre antes que las demás y entre las ofrendas que se les colocan –en la cruz levantada al exterior de la casa o en el espacio izquierdo, lado nefasto, del altar interior– a estas almas peligrosas destaca el tabaco, “pues se sabe que los ancestros asesinados fuman intensamente, siendo el Diablo el Señor del Humo, de las Nubes” (Galinier 1990: 219).

Por su parte, y de acuerdo con el pensamiento de los nahuas de Chilocuil, el 29 llegan los ahogados y el 30 de octubre lo hacen los muertos de bala, desbarrancados y mujeres que fallecieron en trabajo del parto.

De este modo, a partir de septiembre la Huasteca está lista para recibir a sus muertos, preparada para enfrentar el peligro que representa la llegada de los que murieron en forma no natural, porque aunque no sea su intención, estas almas pueden traer daños a los miembros vivos de sus familias. Es asimismo un período en el que las almas de tales difuntos esperan encontrarse con las ofrendas que les hacen patente, que siguen siendo parte de la memoria. Es un período en el que tales almas pueden desaparecer cuando se dan cuenta que no hay ofrendas y han caído en el olvido.

Es también un período liminal que permite que el paso de la cotidianidad a lo sagrado se dé sin violencia y que la gente se prepare para la gran fiesta de los difuntos, los que fallecieron por “muerte natural”.

A partir del 31 de octubre en la noche, en todos los pueblos se escuchan los tronidos de cohetes que anuncian su arribo. En los hogares se prenden incensarios, se sahúma el altar con la ofrenda y se hacen oraciones. En algunas casas se tocan vinuetes, comenzando con *La llegada* para dar la bienvenida a los muertos (Alegre 2007: 47)

Los primeros en arribar, el primero de noviembre, son “los angelitos” (niños), y un día después llegan “los grandes”. Por todas las casas salen caminos de pétalos de flor de *cem-pazuchitl* indicándoles el sendero que deben seguir los difuntos para llegar a su casa, para disfrutar de las ofrendas. El primer alimento que se les pone a los muertos en Huayacocotla, sean niños, adultos o fallecidos en desgracia, es un vaso con agua y un pan, ya que necesitan beber y comer algo porque “llegan cansados del viaje y con sed” (Durán Ortega 2007: 122). En cada casa se les recibe con un altar formado casi siempre por tres niveles que representan el inframundo, el mundo terrenal y el mundo divino. Un arco de flores de cempasúchil enmarca el altar y al decir de algunos informantes en Tepetzintla, Ver., es la puerta de entrada de los muertos al mundo de los vivos. Los tamales, el chocolate, el mole, las frutas naturales y otras el dulce, el pan y las velas son parte de la ofrenda con la que se les agasaja. Ofrendarles es una obligación de sus familiares, no hacerlo, como se cuenta en diversos relatos, propicia la muerte del que se niega a darles.

Son días en que los difuntos vienen a danzar⁴⁵, y para ello los vivos se disfrazan y se ponen una máscara realizando con ello una especie de préstamo de sus cuerpos,

⁴⁵ Los huehues, los viejos, negritos y de los cuanegros o de los enrebozados.

esta vez a los antepasados, para que dancen y participen de la fiesta que se ha preparado en su honor. Dicen que son los “viejos”, los antepasados”, “los huehues” y “los xoxos” quienes acompañados por una banda de viento, o un trío huasteco bailan sones de viejos, huapangos, polkas y hasta cumbias⁴⁶. Los viejos que, de acuerdo con los tepehuas, traen a los muertos, se dedican a recorrer las chozas cantando frente a los altares y simulando el coito que, de acuerdo con un mito, fue lo único que provocó la risa del sol, cuando éste no quería salir de debajo de una piedra donde se encontraba. De acuerdo con Roberto Williams, en un diálogo establecido entre una pareja de viejos, el hombre dice, señalando a su pareja: “ya les traigo a su abuela que con trabajo les traje del mar y traigo a sus muertitos”. Los viejos fingen traer mucho camarón aludiendo a su procedencia oriental, la misma que, de acuerdo con este autor, se ilustra con el uso del caparazón de tortuga. El día 2 de noviembre, estos viejos se dirigen al principal aprovisionamiento de agua para “hacer limpia en el arroyo y dejar a los muertos.” Es aquí donde se despojan de sus disfraces, mientras los muertos llegados de oriente regresan al punto de su destino donde nace el sol (Williams García 1963: 226-2277).

Pero si los difuntos en Pisaflores se van el 2 de noviembre, en las creencias de los nahuas, totonacas y teenek, las fechas de retorno varían. En efecto, se dice que unos muertos se van el día 3 y otros no lo harán hasta el 9 cuando se les despiden por segunda ocasión, y si aún insisten en quedarse, el 30 de noviembre se les despiden por tercera ocasión. Tal período es conocido en Chilocuicil como *pilxantolo* (*Xantolo* chiquito) y durante este tiempo el arco permanece en la casa, lo mismo que las nuevas ofrendas que servirán como “lonche” para el viaje de los muertitos hacia su morada. Sólo cuando el *pilxantolo* ha transcurrido se levanta el arco y se deposita respetuosamente en el campo, pues “es sagrado”. Para estas fechas, también se lleva a cabo el destape de los enmascarados y con una especie de limpia con aguardiente, se evitará que los difuntos se queden de manera indefinida en los cuerpos de los danzantes. De esta manera, del 3 al 30 de noviembre se marca nuevamente un tiempo liminal que permite a los grupos étnicos de la Huasteca salir del tiempo sagrado para reintegrarse en la cotidianeidad.

También estos días es tiempo de estrechar relaciones y entre vecinos intercambian ofrendas, acción que en Tantoyuca, Ver., se conoce como “generalidad de los muertos”. En otros lugares, como Tepetzintla, el intercambio es entre los compadres. Si no se da el intercambio de comida, de acuerdo con los nahuas de Amatlán, ello indica que el lazo de parentesco ritual está moribundo (Sandstrom 2010: 369).

⁴⁶ En estas celebraciones los “viejos” y las “viejas” bailan las cumbias imitando las formas empleadas en las fiestas correspondientes a lo humano, y de manera particular, satirizando a los mestizos. De esta manera se construye una relación intertextual (a la manera de una cita musical) que facilita un determinado patrón de movimiento corporal caracterizado por bailar “abrazados”, como generalmente se hace en la Huasteca y en varias regiones de nuestro país, lo cual permite poner en acción una serie de gestos y de expresiones corporales que subrayan el carácter erótico e irónico de la celebración. Por ejemplo, el movimiento exagerado de las caderas, también exageradas, de los hombres disfrazados de mujeres conforman una imagen chusca de la sensualidad, o también los manoseos que se dan los “viejos” y las “viejas” durante la representación de bailar una cumbia y que, al ser grotescos, causan la risa del público (Camacho 2007: 172-173), tal como, de acuerdo a un mito, la causaron también al Sol.

Las oraciones y peticiones enmarcan toda la celebración, se les ofrece una fiesta a los difuntos, pero en un acto de reciprocidad, se les pide para que les ayuden a tener una buena cosecha, conservar la salud de la familia o bien, librarse de alguna enfermedad.

REPENSANDO LO ANTERIOR

En la concepción actual que se tiene de los muertos en la Huasteca encontramos, por un lado, la presencia de diversas tradiciones culturales, así como el intercambio y la reinvención simbólica que alrededor de este hecho se dio y se sigue dando entre los nahuas, teenek, tepehuas, otomíes y totonacos. Así también, es posible considerar que si bien existen diferencias respecto a considerar el nombre con el que se refieren al principio vital que da vida después de muerte, –sea llamada sombra, alma o espíritu–, lo importante, dentro de lo que se puede llamar la unidad del pensamiento huasteco, es que tal principio existe. Como también persisten una serie de elementos simbólicos presentes en los rituales funerarios, relacionados con la idea de anudar, del color, del número y la orientación que permiten ver todavía retazos de la visión del mundo prehispánico, de la forma en que los llamados huastecos dieron estructura y ordenamiento al cosmos.

A lo largo de este texto si bien me interesó destacar que la forma de muerte determina la relación entre difuntos y vivos, también fue importante enfatizar que en todas y cada una de estas tradiciones y rituales que se siguen respecto a la edad en que se muere, el sexo de los difuntos o su actividad que ejercían, se deja ver una visión del mundo en la que el alma o la sombra de los muertos en forma natural, continúa “su vida” en un proceso en el que el cambio de condición, de vivo a muerto, significa permanencia, la repetición simbólica de la vida anterior. Las almas de los muertos no envejecen, ni cambian de sexo, porque la muerte es finalmente sólo un estado diferente de vida. Los difuntos en realidad desaparecen cuando se desvanece su recuerdo. El olvido es, entonces, en realidad la muerte en toda su expresión. Sin embargo, los muertos que fallecen por ahogamiento, por parto o por un rayo adquieren un nuevo estatus social y otro modo de existencia, al igual que aquellos que fallecieron víctimas de un siniestro. Pero, mientras los primeros se tornan protectores de la comunidad, los segundos se empeñan en ocasionar daños y muerte.

No está por demás tampoco ponderar que si bien en la época prehispánica se consideraba que el día de nacimiento determinaba el destino de la persona, aquí intenté demostrar que también la forma de muerte determinaba el lugar en el que se quedan o deberían ir, el tiempo de encuentro y la relación establecida con los vivos. Relaciones en las que prevalece la reciprocidad tanto en su sentido positivo, como en el negativo, pueden ser intermediarios entre los hombres y las deidades para favorecerlos en su actividad agrícola o pueden causar daños que llevan incluso a ocasionar la muerte. La ofrenda es parte de las negociaciones, hay que dar para recibir y del comportamiento de los hombres depende la conducta de los fallecidos.

Asimismo, intenté dar cuenta de que una buena o mala muerte, una muerte natural o una sobrenatural determinan, en un marco de relaciones recíprocas, el papel so-

cial que los muertos tienen en la vida social de los vivos. De esta manera, los que mueren por causas “naturales”, después de incorporarse al mundo sagrado, de tener un espacio en lo divino donde habitar, se convierten en intermediarios entre los hombres y las deidades para lograr ante todo, el éxito de las cosechas. En este caso, la muerte es una vía a través de la cual se construyen redes sociales e intercambios recíprocos con el mundo de los dioses para lograr el bienestar de la comunidad.

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

Así, los que tuvieron una buena o mala muerte representan de esta manera el sentido de la vida entre los pueblos de la Huasteca, la dualidad y necesaria complementariedad del bien y mal. Relaciones que cobran su mayor expresión en las fiestas de Carnaval y el Xantolo, las cuales se encuentran relacionadas fuertemente con la veneración de los muertos. Y si bien podemos decir que en tales tradiciones hay variantes, lo que unifica el pensamiento huasteco es el considerar que éstas abren un tiempo y un espacio de encuentro entre muertos y vivos. En el Carnaval destaca un tiempo sin orden, el caos, el arribo de todos los que tuvieron mala muerte⁴⁷ y que jocosamente hacen todo tipo de maldades; en el caso de *Todos los Santos, Sancta Sanctorum, Xantolo* se trata de un período de encuentro entre todo tipo de muertos y los vivos en un tiempo también propicio para hacer valer los principios de dar y recibir trabajo y energía vital. Una y otra celebración se convierten en una acción ritual en donde lo que se pone en juego es el estimular el intercambio de fuerza entre la comunidad viva y estas entidades. Un “intercambio vital” que implica la necesaria existencia de socios reales e imaginarios para hacer posible no sólo el proceso productivo, sino la reproducción social misma de las comunidades. En este sentido, también es posible considerar que la noción de intercambio emerge como una construcción simbólica, que no puede ser reducida a una organización funcional de las realidades socioeconómicas. La muerte, como señala Louis-Vincent Thomas, sólo ataca en definitiva al individuo o a su apariencia sensible (imaginaria) y no al ser fundamental de participación que es el grupo, pues éste tiene a su disposición los medios simbólicos constitutivos de la persona (pluralismo coherente) (1983: 258).

⁴⁷ Entre las divergencias que existen respecto a qué muertos llegan en el Carnaval, justo es mencionar que hay poblados que coinciden, como sucede entre los otomíes estudiados por Jacques Galinier, en señalar que todos los muertos llegan dos veces al año, para esta celebración y para Todos Santos.

Agradecimientos

Agradezco a los dictaminadores de este trabajo, ya que sus atinadas observaciones y agudos comentarios me permitieron repensar las ideas y enriquecer este texto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCORN, Janis (1984) *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin, University of Texas Press.
- ALEGRE GONZÁLEZ, Lizett (2004) *El vinuete: música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca potosina*. Tesis de licenciatura en Etnomusicología, Escuela Nacional de Música, México, UNAM (inédita).
- (2007) “El camino de los muertos: de velación de Cruz a Xantolo”. En: Ana Bella Pérez Castro (coord.) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad. Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Programa de Investigación de las Artes Populares: 139-165.
- ARIEL DE VIDAS, Anath (2003) *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México, CIESAS – Colegio de San Luis – CEMCA – Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes (1996) “Mo’ patla intlakwalle: el banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad entre los nahuas de la Sierra de Puebla”. En: Ingrid Geest (coord.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México, Universidad Iberoamericana – Plaza y Valdez Editores: 255-271.
- (2004) “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. En: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades, mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, IHAH – UNAM: 83-103.
- (2005) *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México, CONACULTA – Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes y RODRÍGUEZ LAZCANO, Catalina, coords. (2008) *Morir para vivir en Mesoamérica*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – INAH.
- BRODA, Johanna y GOOD ESHELMAN, Catharine, coords. (2004) *Historia y vida ceremonial en las comunidades, mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, INAH – UNAM.
- CAMACHO, Gonzalo y JURADO, María Eugenia (1995) *Xantolo: el retorno de los muertos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, México, Escuela de Antropología e Historia (inédita).
- CAMACHO, Gonzalo (2007) “La cumbia de los ancestros. Música ritual y mass media en la Huasteca”. En: Ana Bella Pérez Castro (coord.) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad. Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Programa de Investigación de las Artes Populares: 166-180.
- CIUDAD REAL, Andrés; RUZ SOSA, Mario e IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Ma. Josefa, eds. (2003) *Antropología de la eternidad y la muerte en la cultura maya*. México, Sociedad Española de Estudios Mayas – IIF (CEM)-UNAM.

- DURÁN ORTEGA, Alejandro (2007) “El sistema de dones y la celebración de ‘San Lucas’ y ‘Todos los Santos’ entre mestizos y nahuas del sur de la Huasteca veracruzana”. En: Ana Bella Pérez Castro (coord.) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad. Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Programa de Investigación de las Artes Populares: 100-138.
- GALINIER, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM – CEMCA – Instituto Nacional Indigenista.
- GALLARDO ARIAS, Patricia (2009) *Ar xoke. El carnaval entre los otomíes de san Bartolo Tutotepec*. México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- (2010) “Potencias sagradas, ritual y cosmovisión entre los otomíes de Tutoltepec”. *Históricas* (Boletín del IIH-UNAM). 87: 12-19.
- GODELIER, Maurice (1998) *El enigma del don*. Barcelona, Paidós. Colección Paidós Básica 93.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo (2004) “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana”. En: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, INAH: 197-214.
- (2006) *La Festividad indígena dedicada a los muertos: patrimonio oral e intangible de México*. Xalapa, Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- GOOD ESHELMAN, Catharine (1996) “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero.” *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 26: 275-287.
- (2001) “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE: 239-297.
- (2004) “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”. En: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades, mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, INAH – UNAM: 153-178.
- (2008) “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana. Una perspectiva etnográfica”. En: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.) *Morir para vivir en Mesoamérica*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – INAH: 299-322.
- HAMAYON N., Roberte (2011) *Chamanismos de ayer y hoy*. México, UNAM.
- HEIRAS RODRÍGUEZ, Carlos Guadalupe (2010) *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*. Tesis de maestría en Antropología Social, ENAH, México (inédita).
- HERNÁNDEZ FERRER, Marcela (2000) *Ofrendas a D’hipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México (inédita).
- ICHON, Alain (1990) *La religión de los totonacos de la Sierra*. México, INI. Colección SEP / INI 16.
- LANDA, fray Diego de (1975) *Relación de las cosas de Yucatán*. Introd. y notas de Carmen León Cáceres. México, CONACULTA.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996 [1980]) *Cuerpo Humano e Ideología*. 2 vols. México, UNAM.
- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidades de los pueblos indígenas de México*. México, CONACULTA – FCE: 47-65.
- MALDONADO, DANIELA (2003) “En el umbral: tanatopraxis contemporánea”. En: Andrés Ciudad Real, Mario Humberto Ruz Sosa y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León (eds.)

- Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas – IIF (CEM)-UNAM: 457-472.
- MARION, Marie-Odile (1999) *El poder de las hijas de la Luna*. México, CONACULTA-INAH – Plaza y Valdez Editores.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Rosendo (2002) *Xantolo. El día de muertos en la Huasteca Veracruzana*. México, Propuesta Editorial.
- MAUSS, Marcel (1979) “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En: *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos: 155-263.
- NAROTZKY, Susana (2004) *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona, Melusina.
- OCHOA, Ángela (1995) “La Doctrina Cristiana en la lengua Guasteca (1571) de fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis”. *Amerindia* (París). 19/20: 121-128.
- OCHOA SALAS, Lorenzo (1979) *Historia prehispánica de la Huasteca*. México, IIA-UNAM.
- OCHOA Lorenzo y GUTIÉRREZ, Gerardo (1996/1999) “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”. *Anales de Antropología* (IIA-UNAM). 33: 91-164.
- PÉREZ CASTRO Ana Bella (2006) “Andanzas perversas por el mundo de los vivos”. *Peñínsula* (UACSHUM – Coordinación de Humanidades-UNAM). 1 (2): 171-188.
- PÉREZ CASTRO, Ana Bella, coord. (2007) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad. Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – Programa de Investigación de la Artes Populares.
- SANDSTROM, R. Alan (2010) *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indios azteca contemporáneo*. México, CIESAS – Secretaría de Cultura de San Luis Potosí – El Colegio de San Luis.
- SERNA, JACINTO DE LA (1953) *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México, Fuente Cultural.
- SEVILLA VILLALOBOS, Amparo, coord. (2002) *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- STRESSER-PÉAN, Guy (2000) “Los orígenes de los ritos del volador y del comelagatoazte”. En: Guilhem Olivier (coord.) *Viaje a la Huasteca con Guy Stresse-Péan*, México, FCE – CEMCA: 81-90.
- TAPIA ZENTENO, Carlos de (1767) *Noticia de la lengua Huasteca*. México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- THOMAS, Louis-Vincent (1983) *Antropología de la muerte*. México, FCE.
- TREJO, LEOPOLDO (2008) “¿Qué es sexo de la muerte? Algunas representaciones zoques sobre la muerte”. En: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.) *Morir para vivir en Mesoamérica*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular – INAH: 261-297.
- VAN GENNEP, Arnold (1986) *Los ritos de paso*. España, Taurus.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002 [2004]) “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.) *Tierra adentro y percepción del Entorno*. Lima, IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas: 37-80.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1963) *Los tepehuas*. Veracruz, Universidad Veracruzana – Instituto de Antropología.