

LAS LIMPIAS COMO EJE DE LAS PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS TEENEK

CLEANSING AS THE AXIS OF TEENEK THERAPEUTIC PRACTICES

IMELDA AGUIRRE MENDOZA*

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7668-1947>

Fecha de entrega: 10 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 05 de junio de 2024

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo destacar la importancia de las limpias como un recurso terapéutico para el tratamiento de los males que aquejan el espíritu y el cuerpo humano. En un primer momento se presenta una descripción etnográfica de un par de limpias para así comprender en qué consisten. Después se efectúa un análisis de carácter estructuralista que permite organizar la información en cuanto a sus procedimientos y elementos involucrados. Finalmente se advierte que las limpias son prácticas rectoras para la cosmología teenek, pues más allá de controlar los males, se muestran como claves para la comprensión del cuerpo y el cosmos.

PALABRAS CLAVE: *Limpia, terapéutica, curanderos, fuerza, teenek*

* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es directora del Museo Regional Potosino (INAH). Ha sido investigadora en el Programa Nacional de Etnografía y en el Programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, ambos adscritos al INAH. Sus principales líneas de investigación son la mitología, la ritualidad y la construcción del territorio entre poblaciones pame (xi'iui) y teenek de Querétaro y San Luis Potosí. Contacto: pulikbuk@gmail.com

ABSTRACT

This article aims to highlight the importance of cleansing as a therapeutic resource for the treatment of illnesses that afflict the human spirit and body. At first, an ethnographic description of a couple of cleans is presented to understand what they consist of. Afterwards, a structuralist analysis is carried out that allows the information to be organized in terms of its procedures and elements involved. Finally, it is noted that cleansing practices are guiding practices for Teenek cosmology, because beyond controlling illness, they are shown as keys to understanding the body and the cosmos.

KEYWORDS: *Clean, Therapeutic, Healers, Strength, Teenek*

INTRODUCCIÓN

Los teenek son el único pueblo de origen maya asentados en la Huasteca entre los estados de Veracruz, San Luis Potosí y Querétaro (Ruvalcaba, 1999). Estas poblaciones se sustentan principalmente en la agricultura de maíz, café, caña de azúcar y cítricos, complementada con empleos temporales en áreas urbanas clave de sus respectivos estados, así como en localidades fronterizas de Tamaulipas y Nuevo León.

En gran parte de las comunidades teenek, los curanderos y sus saberes en torno al tratamiento del cuerpo, las enfermedades y los males, coexisten con

el sistema de salud alópata, incluso, llegan a tener mayor relevancia en lugares donde no se cuentan con clínicas del sector salud ni médicos de cabecera. Los curanderos y otros especialistas rituales –rezanderos, hueseros y parteras– poseen un amplio conocimiento sobre la herbolaria, los astros, la vida y la muerte; asimismo, cuentan con el poder para reestablecer el óptimo funcionamiento del cuerpo y el espíritu¹, para esto despliegan un conjunto de recursos terapéuticos entre los que se encuentran las limpias.

Este artículo centra su atención en la trascendencia que tienen las limpias en la vida de las comunidades teenek. Se toman como fuente los registros etnográficos realizados en La Cercada y Tamapatz, comunidades con población teenek de los municipios de Jalpan, Querétaro y Aquismón, San Luis Potosí, respectivamente, entre los años 2006 y 2020. A manera de ejemplo, se presentará la descripción detallada de un par de limpias para así comprender en qué consisten estas prácticas y cuáles son sus procedimientos comunes. Posteriormente, se efectuará un análisis de carácter estructuralista (Lévi-Strauss, 2009), enfocado principalmente en el segundo ejemplo etnográfico, por ser el que nos permite identificar de manera más precisa y sistemática las fases, procedimientos, unidades mínimas y

1. Más información sobre el poder de los curanderos y sus características se puede leer en los trabajos de Aguirre (2022) y Gallardo (2000).

elementos involucrados. Con esto, finalmente se destacará la importancia de los instrumentos implementados, los discursos rituales y los tratamientos corporales articulados mediante sistemas de relaciones que se conforman entre los humanos y una gama de existentes convocados durante las limpias. Estas son comprendidas como recursos terapéuticos imprescindibles para ayudar a los especialistas rituales en lo que consideran una “defensa” del espíritu, el cual ha enfermado debido a un mal ocasionado por brujería o por una falta de fuerza.

ANOTACIONES GENERALES PARA LA COMPRESIÓN DE LAS LIMPIAS

Las limpias son procedimientos terapéuticos empleados por los curanderos teenek para identificar los males que afectan a las personas que acuden a ellos. Estos rituales requieren el uso de huevos y hierbas que se frotan sobre el cuerpo para absorber la fuerza nefasta que ha ocasionado la enfermedad. Además, el copal y el aguardiente son elementos esenciales debido a la “fuerza caliente” que transfieren al cuerpo enfermo y frío, contrarrestando la pérdida energética y contribuyendo a restaurar su equilibrio térmico.

Es necesario mencionar que la paridad de frío y caliente es algo común en distintos pueblos mesoamericanos. En sus trabajos sobre los antiguos mexicanos, Alfredo López Austin (1995) ya evidenciaba que los dioses y las esencias se encontraban compuestas de dos

clases de materias “opuestas y complementarias”: una era la “materia caliente-luminosa-alta- masculina-viva-seca” y otra la materia “fría-oscura-baja-femenina-muerta-húmeda” (p. 230). Lo importante entre dichas propiedades es que se mantengan en equilibrio, pues tanto el exceso de frío como el exceso de calor, devienen en enfermedad. Así, mientras insumos como el copal y el aguardiente suministran calor para contrarrestar los padecimientos de carácter frío, hay otros elementos como la hierba verde (*tok’te*)², a la que se le atribuyen propiedades frías, las cuales ayudan a mediar el exceso de calor corporal. Este exceso, de acuerdo con doña Isabela³, una de mis interlocutoras, tiene como consecuencia dolores de cabeza y de espalda. Para tratar lo primero, la hierba verde se debe colocar sobre la frente y después “se debe envolver la cabeza con un trapo, formando una corona”, que absorberá “lo caliente”. Por su parte, quienes padecen dolor de espalda a causa del calor, tendrán que dormirse sobre la hierba verde.

Además de los huevos, el aguardiente, el copal y las hierbas que facilitan la

2. Nombre científico: *Eupatorium albicaule* Sch. Bip. Ex Klatt (Rivera, 2013, p. 290).

3. Doña Isabela, una mujer teenek de unos cincuenta años y residente de Tamapatz, posee profundos conocimientos en herbolaria nativa. Aunque no se autodenomina curandera, emplea sus saberes para cuidar a su familia y asesorar a sus vecinos acerca de posibles tratamientos para diversas afecciones.

absorción de los males y actúan como mediadores entre lo frío y lo caliente, durante las limpias, los curanderos acostumbra pronunciar una serie de palabras y discursos para establecer conexión con el espíritu perturbado o extraviado, así como con las entidades encargadas de asistir en su sanación. En Tamapatz y las comunidades de la región hay un discurso proferido generalmente en teenek conocido como el *nik'at kaw* –palabra o discurso (*kaw*) en hilera (*nik'at*) –, llamado de esta forma porque en él se enlistan, de manera aglutinada, al conjunto de existentes a los que se convocan al ritual a fin de conseguir su protección o su auxilio.

El *nik'at kaw* es únicamente pronunciado por los curanderos y rezanderos de mayor conocimiento, llamados también *kawlómes*, ya que son expertos de “la palabra” como un tipo de fuerza, pues como don Esteban⁴ observa, el conocimiento del *nik'at kaw* “es algo que ya viene en la cabeza” de quienes lo recitan, es decir, es inherente a su fuerza-pensamiento, siendo esto último uno de los componentes anímicos teenek. A pesar de que todos pudieran aprender dicho discurso, no cualquiera logra hacerlo. Es por lo que los *kawlómes* son personas respetadas y distinguidas entre el resto de los hombres (Véase, Aguirre, 2022, pp. 41-42).

4. Vecino de Tamapatz que ha ocupado cargos destacados de representación en su comunidad, incluido el cargo de comisariado, estando encargado de la organización ritual de dicho lugar.

En síntesis, y como señaló don Damián⁵, otro de los especialistas rituales consultados, la tarea del curandero es impedir que el espíritu sea cooptado por los “enemigos”, y evitar con esto, la potencial muerte de la persona. Asimismo, don Damián explicó que si la batalla es ganada por “el enemigo” – término con el cual identifica al brujo o al Diablo– y el espíritu se pierde, la enfermedad y el dolor llegará al corazón del afectado, y con ello, la vida entera se perderá. A continuación, observaremos cómo operan los procedimientos antes mencionados para las limpias a través de dos ejemplos etnográficos.

PRIMERA LIMPIA: EL DIAGNÓSTICO DE LOS “CINCO OJOS”

Don Plácido⁶ se prepara para efectuar una limpia encendiendo una vela de cera blanca sobre su altar y sahumando con copal. Frente a este espacio doña Ignacia, su esposa, muele en un cajete de barro algunas hojas de hierba del peso⁷.

5. Don Damián, un curandero de unos ochenta años, ha dedicado más de cuatro décadas a esta labor, que él atribuye a un designio predestinado, aunque ha continuado en constante formación, valiéndose de recursos como novenas y del aprendizaje de plegarias para los santos.

6. Don Plácido, un octogenario residente de La Cercada, ha dedicado junto a su esposa una parte significativa de su vida a ejercer como médico tradicional en su comunidad y en localidades vecinas.

7. En teenek, esta hierba es llamada *walk'i' ts'ojól*, (*Cissampelos pareira*), término que puede tradu-

Don Plácido vuelve a sahumar mientras Clementina –su nuera, quien desde varios días atrás padecía gripa y diarrea–, toma asiento en una silla frente al altar. Aquel anciano pasa por la cabeza de Clementina un ramo conformado por la misma hierba mientras reza. A esta acción también se le conoce como “barrida”, la gente de la región suele integrarla a las limpias para depurar las fuerzas nefastas que han enfermado a la persona.

Posteriormente, don Plácido pasa por la cabeza y el cuerpo de Clementina un huevo de gallina criada en su solar y la vuelve a barrer con las hierbas del peso. Realiza una vez más la limpia con el huevo y otra vez la barrida. Enseguida, le toca la coronilla de la cabeza, la cual frota con el huevo; después, le frota las rodillas y vuelve a ramearla mientras continúa rezando. Luego unta el huevo con la savia de las hierbas molidas por doña Ignacia, toma un trago de aguardiente y asperja tres veces sobre la cara de Clementina. Después rompe el huevo en un vaso con agua y examina el contenido. Doña Ignacia, que también sabe curar, examina el mismo huevo. Ambos ancianos conversan mientras observan el huevo en el vaso y luego don Plácido comunica el diagnóstico. De acuerdo con ambos ancianos, cinco personas externas a la comunidad le hicieron mal de ojo a Clementina, ya que sobre la cla-

irse como hierba que está en lo alto. El nombre científico de esta planta fue consultado en el trabajo de Fernández, Ramos y Carranza (2001).

ra del huevo se observan “cinco ojos” a manera de burbujas.

Según los interlocutores, el mal de ojo es una afección generada por “la mirada fuerte” o “la vista pesada” de alguien que concentra su atención en otra persona. Este fenómeno se desencadena cuando la persona que emite la mirada intensa envidia o codicia algo de la persona observada, lo que puede resultar en dolores de cabeza y una sensación de “debilidad”, entendida como la disminución de la fuerza vital del individuo afectado⁸.

Dada la relevancia de las limpias en el diagnóstico y tratamiento de enfermedades, se presenta a continuación un ejemplo detallado que facilitará un análisis posterior. Este estará fundamentado en un enfoque estructuralista que nos ayudará a comprender esta práctica como un sistema de relaciones.

SEGUNDA LIMPIA: EL AIRE EN EL CUERPO

Era una tarde de octubre cuando una mujer de unos treinta y cinco años llegó a la casa del curandero Mateo⁹ para hacerse limpiar, argumentando sentirse “enferma” y “débil”. Don Mateo la pasó

8. Un abordaje más amplio sobre el concepto de fuerza entre los teenek aparece en el trabajo de Aguirre (2017).

9. Don Mateo, un curandero de unos setenta años, ha dedicado más de tres décadas a esta práctica. Atribuye su conocimiento a su abuelo, quien compartió sus enseñanzas con él y su hermano.

al cuarto que alberga su altar, mientras él salió a su solar para cortar albahaca (*Ocimum basilicum*)¹⁰. Posteriormente, formó un racimo con esta hierba, que puso sobre la mesa. Después trituró el copal contenido en una bolsa de plástico hasta convertirlo en polvo. Acto seguido, la mujer le entregó dos huevos que trajo consigo, procedentes de una gallina criada en su solar¹¹.

El curandero encendió un par de velas de cebo sobre el altar, colocó un vaso con agua detrás del ramo de albahaca y se dispuso a sahumar sobre el altar con el copal que previamente fue molido. La mujer sahumó después de él. Enseguida don Mateo sirvió una pequeña copa de aguardiente¹² que ubicó bajo la mesa del altar, al nivel del suelo.

Hecho esto, don Mateo pronunció un *nik'at kaw* en el que invocó la ayuda de la Tierra (Tsabál) y del Pulik Pay'lom (traducido como Gran Dios o Padre Eterno). Después de que estos existentes fueron llamados, el curandero comenzó con la limpia para la mujer, a quien invitó a sentarse de frente al altar. Don Mateo tomó el ramo de albahaca, lo pasó por las manos, por las rodillas y sobre la cabeza de la señora, después

sopló sobre esta última. Posteriormente envolvió el huevo entre el ramo para colocarlo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la mujer. Enseguida pasó el ramo entre el humo del copal que despedía el sahumario.

Después de esto don Mateo rezó un padrenuestro, le pidió a Santa María y a los santos (más abajo mencionados) que librarán a la mujer de “espantos, rayos y brujos”. Colocó el ramo sobre la mesa para servir otra copita de aguardiente, líquido del que vertió un poco en el suelo para “convidarle a la Tierra”. Habiendo efectuado esto, don Mateo dio un trago para realizar una aspersión sobre la cabeza de la señora. Luego sirvió una tercera copa de aguardiente, la cual fue derramada sobre la Tierra, ahora por la mujer.

Acto seguido, el curandero tomó un poco de copal entre sus dedos, lo frotó para “darle calor” y posteriormente lo colocó sobre la coronilla de la señora, también untó un poco sobre el cuello, a la altura del corazón, en las coyunturas de los brazos y las piernas.

Al finalizar esto, don Mateo volvió a pedir la ayuda –hablando en español– de la Tierra (Tsabál), del Pulik Pay'lom y también de San Martín de Porres, de Santa Inés, de San Pedro, de la Virgen de Guadalupe y de San José, asimismo, invocó la intervención de “la Casa Santa”¹³, pidió porque “los dioses va-

10. El nombre científico fue consultado en Sánchez, León y Fuentes, (2000).

11. Aunque para la limpia únicamente se utiliza un huevo, hay quienes acostumbran a llevar otro de reserva.

12. Por lo general, este tipo de recipientes se fabrican utilizando la parte superior de botellas de plástico, que se cortan para tal fin. Se les conoce comúnmente como “topos” de caña o aguardiente.

13. Se refiere a la casa donde, de acuerdo con la tradición católica, el arcángel Gabriel le anunció a

yan adelante y atrás de quienes este día acudieron” a él, que los libren de “espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias”. Terminadas estas palabras don Mateo sopló con fuerza sobre la cabeza, las manos y los pies de la mujer. Posteriormente derramó un poco más de aguardiente sobre el suelo y rogó al Pulik Mám (Trueno), al Pay’lom, a San Miguel Arcángel para que lo ayuden a “defender a esta mujer”.

Para finalizar, el curandero sahumó su altar y quebró el huevo sobre el vaso con agua. Indicó que era conveniente dejarlo reposar al menos cinco minutos para que el diagnóstico fuera contundente. Transcurridos los minutos, volvió a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Pay’lom, al mismo tiempo que rompía el huevo sobre el vaso. Don Mateo observó el vaso y diagnosticó mal aire, del cual, dijo, “pega como un cuchillo, como una espada en diferentes partes del cuerpo”, hecho que explicaba el malestar de la paciente.

Entre los indígenas de la región se comenta que los malos aires principalmente se adquieren en el monte. En ocasiones se manifiestan en forma de remolinos que causan accidentes o atacan en las personas que transitan por el lugar. Los malos aires aprovechan las cavidades putrefactas para introducirse en el cuerpo, ejemplo de ello son las muelas picadas. Una vez dentro, causan distin-

tos dolores que se pueden aminorar mediante limpias con huevo y “sobadas” con alcohol o aguardiente, líquidos calientes que contrarrestan el frío provocado por el aire.

Don Mateo también advirtió que la yema de huevo tenía enterrado un palito de madera, lo que le hizo pensar que la enfermedad estaba siendo ocasionada por brujería. El huevo fue quemado en una pequeña hoguera que prendió en un orificio del piso de tierra de su cocina, con el fin de suprimir ‘todo lo malo’ que pudiera contener. Don Mateo indicó que era conveniente efectuar otras limpias hasta desaparecer ‘el aire del cuerpo’, hecho que se verificara hasta que el huevo quedara ‘limpio’, sin mancha alguna. De la misma manera, aconsejó a la mujer sobarse con pomada de grasa de coyote¹⁴, considerada como ‘caliente’, con el fin de atenuar los dolores ocasionados por el aire y lograr el equilibrio térmico en el cuerpo.

ANÁLISIS DEL RITUAL

El análisis de los rituales ha sido abordado desde diversas perspectivas. Desde una óptica funcionalista, los rituales se consideran mecanismos que contribuyen a mantener la cohesión y el orden en los grupos sociales. Jean Cazeneuve, sociólogo francés (1971), define el ritual como un acto repetitivo, individual o colectivo, regido por ciertas normas

la Virgen María que iba a ser la madre de Jesús.

14. La cual puede conseguir los días de plaza de los pueblos y cabeceras municipales.

que garantizan el orden. Este enfoque ha dado origen a la ecología cultural, que destaca el papel regulador del ritual en diferentes ámbitos de la sociedad. Ejemplos de esto se encuentran en los estudios de Roy Rappaport (1998), quien, al analizar los rituales y la ecología en una comunidad de Nueva Guinea, identifica al ritual como un mecanismo que regula aspectos como la extensión de tierra cultivada, la intensidad del trabajo realizado y la frecuencia de conflictos bélicos.

Los esquemas procesualistas han posibilitado el estudio de los rituales como ceremonias que marcan las transiciones de los individuos entre diferentes estados. Estas secuencias y cambios de estatus se enmarcan en lo que se conoce en esta corriente como *ritos de paso* (Van Gennep, 1986). A partir de este enfoque, surge la antropología del performance, la cual considera los rituales como procesos en los que se destaca la participación de los sujetos para generar experiencias colectivas de naturaleza reflexiva, en forma de *communitas*. Estas experiencias colectivas permiten la resolución de conflictos, la gestión de situaciones caóticas y otros escenarios surgidos de *dramas sociales* (Turner, 2002).

Dentro del ámbito de la teoría de la comunicación, el concepto de ritual se concibe como un sistema compuesto por expresiones que operan como señales, signos y símbolos. Desde esta perspectiva, los rituales se presentan como conjuntos organizados que transmiten información codificada entre un emisor y

un receptor (Leach, 1981). Este enfoque propicia el estudio de los rituales como interacciones dinámicas, entendiendo estos eventos como polisémicos y capaces de activar relaciones específicas, lo que insta a examinarlos desde una perspectiva sistémica (Houseman, 2003).

El estructuralismo es otro enfoque que se deriva de la teoría semiótica. Desde este marco, Claude Lévi-Strauss propuso que el ritual consiste en un conjunto de “operaciones en cadena, unida una a la precedente por un nexo de causalidad” (Lévi-Strauss, 2009, pp. 606-607). Para este antropólogo, el ritual recurre a un par de procedimientos: la fragmentación y la repetición. Con la fragmentación se distingue “hasta el infinito y atribuye valores discriminadores a los más mínimos matices” (p. 607). La fragmentación no se interesa por lo general sino por las sutilezas, recorta el proceso en secuencias mínimas. Mediante ella “el mismo tipo de gesto adquiere un papel y una significación distinta, su lugar en el ritual cambia según sea efectuado” (p. 607). En la repetición “la misma fórmula debe ser repetida gran número de veces consecutivas” (p. 608). Lévi-Strauss señala que, aunque en apariencia la fragmentación y la repetición se oponen, el primer procedimiento se reduce al segundo “que en cierto modo constituye su límite” (p. 608).

Para el análisis de la limpia descrita implementaré la propuesta *levistraussiana* a fin de organizar los elementos significativos que integran el ritual, pero más allá de eso, las relaciones que

establecen, pues tal y como el autor lo planteó para el estudio de los mitos, el sentido no depende de elementos aislados sino de sus relaciones (Lévi-Strauss, 1995a, p. 233). Dichas relaciones entran en complejas composiciones que permiten conformar sistemas. Tras la fragmentación de las secuencias, será posible articular un conjunto de códigos que funcionarán de forma interconectada (Lévi-Strauss, 1995b). La postulación de códigos en el análisis de la limpia permitirá conformar *redes de relaciones* que refuercen la noción de sistema.

Al tener esto claro, la limpia puede ser fragmentada en tres grandes unidades: la primera correspondiente a las acciones que integran la preparación del ritual; la segunda, relativa a su ejecución; y la tercera, referente al diagnóstico. De la fragmentación de la limpia descrita se pueden identificar la repetición de secuencias que se configuran como unidades mínimas, algunas presentes no solo en este ritual sino en gran parte del sistema ritual teenek. Entre estas se encuentran la sahumación con copal, los soplos efectuados por el curandero, la ayuda solicitada a distintos existentes, el derrame de aguardiente y la barrida con albahaca y huevo. A continuación, me detendré en cada una de estas unidades:

Sahumación con copal

Esta acción es denominada en teenek *pajúx taláb*¹⁵, mediante ella se señalizan y

15. Palabra derivada de *paw* (humo) y *taláb*, mor-

“bendicen” los planos y las dimensiones del cosmos. Los especialistas rituales de Tamapatz mencionan que el universo cuenta con tres planos interconectados, cuatro direcciones y un punto intermedio. Respecto a los planos, se reconocen tres: el celeste (*k’ay’lál*), habitado principalmente por Dios, la Virgen, los santos, el Mámláb (Trueno) y sus ayudantes, los *tsok inik* (hombres rayo). El plano terrestre es ocupado por los hombres, y el inframundo o *al tsemláb*¹⁶, es el lugar de los muertos.

Entre las distintas direcciones del cosmos, se encuentra el poniente, conocido como *otsej kicháj*, que se traduce como “se metió el sol”. Este punto también es referido como *kalej a pulik ts’én*, indicando el ocultamiento del astro detrás del Cerro Grande cerca de la comunidad de Tamapatz. Por otro lado,

fema reverencial que le da a las acciones un carácter de sacralidad. En términos generales se le llama *pajúx* a la acción de ahumar.

16. Aunque las personas entre los que se llevó a cabo la investigación lo escriben y pronuncian de esta forma, en otros estudios ha sido encontrado como *Tamzempláb*, muchos de los cuales toman como referencia “Noticia de la lengua huasteca” escrito de Tapia Zenteno (1767), cura que vivió a principios del siglo XVIII en Tampamolón, S.L.P y quien indicó que el *Tamzeláb* es un plano del universo que se encontraba en la cosmovisión teenek desde tiempos precolombinos, pero ante la conquista fue identificado con el infierno. La palabra se deriva del prefijo *tam*, que en Tamapatz y la Cercada –principales localidades de trabajo– devino en *al*, el cual indica lugar y que en conjunción con *tsem* (muerto) y *láb* (sufijo que denota sacralidad), aluden al “lugar de los muertos”.

el oriente es denominado *uk' tu kalej a kicháj*, significando “por donde sale el sol”. Respecto al norte, es identificado como *tsayleil*, de donde proviene el viento, según lo mencionado por Stresser-Péan (2008), quien lo describió como una región de torbellinos de viento. En cuanto al sur, se le nombra de igual forma, con el préstamo lingüístico del español, vinculándolo con el sitio donde reside la Virgen de Guadalupe (*k'anin mím*). Marcela Hernández Ferrer (2000) encontró en comunidades teenek de los valles de la Huasteca potosina que este punto es referido como *alalk'ij* (donde “alal” significa abajo y “k'ij” tiempo) (p. 194), posiblemente relacionado con *akan k'ij* –oriente–, término interpretado por Van't Hooft y Cerda (2003) como “mar del este o lugar donde nace el tiempo” (p. 20), siendo “akan” un morfema para denotar el inicio de algo. En cuanto al centro, que es el punto intermedio del mundo, conecta el centro de la tierra (*ts'ejel tsabál*) con el centro del cielo (*ts'ejel k'ay'lál*), así como un lugar llamado *buk k'ay'lál*, que es la morada original del Diablo (Cf. Aguirre, 2018, p. 43). El pajúx taláb, como condensador de los puntos y las direcciones del cosmos, está presente en gran parte de los rituales realizados en las comunidades, siendo el curandero quien lo lidera y dirige.

El derramamiento de aguardiente

De acuerdo con don Mateo, verter aguardiente sobre la Tierra es darle de

beber. Dicha acción es otra de las unidades mínimas en el sistema ritual teenek, ya que se repite en gran parte de *los costumbres*. El consumo de alcohol entre los hombres y su compartición con los existentes portadores de fuerza es parte constitutiva de la vida ritual y del trabajo en colectivo. La ingestión de alcohol en el ámbito ritual es considerada como una forma de reponer la fuerza vital que se pierde debido al cansancio y al trabajo constante. En el contexto de la limpia que nos concierne, la libación de aguardiente a la Tierra se efectúa en tres ocasiones: la primera es realizada por el curandero, quien es segundado por la mujer y la tercera tiene lugar casi al finalizar el ritual.

La ayuda

Para los teenek de la región es de suma importancia solicitar ayuda (*toldhmi taláb*) en todas las labores que son imposibles de lograr de forma individual, ya que están pensadas como un acto colectivo. Ejemplo de ello son toda clase de faenas que tienen por objetivo reunir el trabajo de los integrantes de la comunidad para obtener mejoras en la misma o para cumplir con la realización de los rituales comunitarios. Aunque los rituales terapéuticos se consideren prácticas individuales que solo involucran al curandero y al sujeto, cuyo espíritu pelagra, realmente tienen mucho de colectivo en la medida de que el primero pide la ayuda de un conjunto de seres que vienen a auxiliarlo para defender el

espíritu, y así, poder restaurar su fuerza vital. Es mediante palabras y oraciones, que el curandero establece contacto con una serie de existentes, entre ellos santos y espíritus. La recuperación paulatina en la salud de la persona será indicio de que las palabras del *ilalix* (curandero) fueron efectivas.

Los soplos

Don Mateo explica que el curandero sopla sobre la cabeza y otras partes del cuerpo donde la persona siente dolor con el fin de “mover la enfermedad”, pero al mismo tiempo, de transmitirle “fuerza caliente”, de la cual el afectado carece en esos momentos. En la limpia descrita, él sopla sobre la cabeza de la mujer un poco después de haber comenzado el ritual, vuelve a soplar sobre la cabeza, las manos y los pies casi al finalizar. La aspersión efectuada sobre la cabeza es de cierta forma un soplo potencializado acompañado de aguardiente, otra sustancia “caliente”, que también otorga fuerza.

La barrida

Ya se ha indicado que mediante la barrida se pretende expulsar las fuerzas nefastas que están dañando a la persona afectada, las cuales generalmente son atribuidas a actos de brujería como los principales causantes del detrimento de la fuerza vital. El hecho de que la brujería sea conceptualizada por varios de los interlocutores como “enfermedad pue-

ta”, sugiere que no proviene de causas “naturales”, sino que es impuesta y enviada por alguien que busca hacer daño, en muchos casos, en forma de aires. Esto tiene como consecuencias dolor y marcas (en forma de golpes) en el cuerpo de quien la padece, así como falta de apetito y vómito recurrente.

La brujería se encarna en el cuerpo tomando forma de distintos objetos (gusanos, espinas, piedras, etc.) que el curandero tendrá que extirpar. Para don Mateo y otros de mis interlocutores, la brujería puede devenir en enfermedades sumamente nocivas, tal es el caso del cáncer. Así, menciona don Mateo, que posiblemente muchas de las personas que padecen cáncer en la región, fueron víctimas de una brujería que no trataron a tiempo.

En el ritual que nos ocupa, don Mateo inicia la limpia barriendo sobre las manos, las rodillas y la cabeza de la mujer. Posteriormente combina la limpia con la barrida, envolviendo el huevo con el ramo de albahaca, así reitera el procedimiento pasando ramo y huevo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la señora.

De la sahumación con copal, el derrame de aguardiente, la emisión de los soplos y la realización de barridas, así como otros aspectos de la limpia, se pueden proponer un conjunto de códigos. Para fines de este análisis pondré atención en los códigos articulados a partir de los instrumentos empleados por el curandero, en el código verbal y en el código corporal, pues son éstos

donde se aprecia con mayor énfasis la movilización de fuerza, como una acción inherente al trabajo del curandero.

Código instrumental

A lo largo de la limpia, don Mateo recurre a un conjunto de elementos que se configuran como una suerte de instrumental indispensable para la defensa del espíritu atacado. Entre todos, el copal y el aguardiente son herramientas imprescindibles debido a sus cualidades calientes que contrarrestan la pérdida de fuerza caliente en la persona. Al primero se le imputan, además, propiedades purificadoras, por ello, como se advierte en la descripción, el ramo tiene que ser pasado por el humo del copal antes de comenzar con la limpia. De la misma forma, se procura sahumar constantemente el altar y el resto del espacio, para así alejar fuerzas y seres nefastos que intenten sabotear la labor de curandero. Las cualidades “calientes” de esta resina se verifican cuando don Mateo la coloca sobre determinadas partes del cuerpo.

En cuanto al aguardiente, como se ha visto, este es requerido en diferentes momentos durante la limpia. En un inicio don Mateo dispone una copita de dicha bebida bajo la mesa. Este aspecto es algo recurrente en la mayoría del sistema ritual teenek, el curandero explica que el trago es para compartirlo con los muertos y por eso debe ser co-locado en tal sitio. Desde mi interpretación, el debajo de la mesa metonímica-mente se enlaza con debajo de la Tierra,

es decir, con el *al tsémláb*: el lugar de los muertos.

Posteriormente el aguardiente es empleado (en tres ocasiones) como una bebida que se comparte con la Tierra. Don Mateo revela que esta es la principal receptora y auxiliar, ya que da la vida, pero también la quita, por ello es menester brindarle de beber y “tenerla contenta”, para que así “ayude” con la curación de la persona. Él mismo explica que tanto la Tierra como los muertos, son seres delicados, susceptibles a enojarse si no se les toma en cuenta, por este motivo son apremiantes las continuas derramas de aguardiente, acto que también se aprecia en gran cantidad de rituales.

El aguardiente igualmente es utilizado en las aspersiones del curandero. Don Mateo considera que este le provee de la fuerza que necesita al momento de “defender”, al mismo tiempo le ayuda a propagar calor en la persona afectada, pues lo reconoce como una bebida caliente. En este sentido Ariel de Vidas (2003), en su trabajo con los teenek veracruzanos, señala que el alcohol “da inmunidad contra los malos encuentros y el curandero debe beber para evitar que su sangre se congele cuando entra en contacto con los espíritus de la tierra, que son especialmente fríos” (p. 73).

La fuerza del aguardiente, como observó Lupo (1991) para el caso de los nahuas de la Sierra de Puebla, se aprecia en su “forma, temperatura, color, perfume, sabor, contenido, etcétera, articulados en un preciso esquema de interrelaciones...” (p. 222).

El huevo es otra herramienta indispensable en cualquier limpia. En las comunidades de estudio es requisito que este sea de gallina y provenga del solar del paciente, o cuando menos, que sea llevado por él. Don Mateo explica que el huevo “recogerá todo lo malo, toda la enfermedad” al ser frotado sobre el cuerpo, por lo cual, al finalizar el ritual debe ser destruido en una hoguera con el fin de suprimir “la enfermedad puesta”. En su trabajo sobre curanderismo y brujería en la Huasteca potosina, Gallardo (2000) explica que los huevos utilizados en las limpias “simbolizan el espíritu de la persona, la luz que lleva dentro” (p. 69). En este trabajo no se podría aseverar lo mismo, pues nadie en la región lo planteó de esa manera, más bien, fueron referidos como una suerte de receptáculos de la enfermedad.

Código verbal

Este código se construye a partir de las palabras, las oraciones y los discursos que el curandero dirige a un conjunto de seres y santos, a los cuales se les solicita ayuda para entablar la defensa del espíritu (véase la tabla 1). Es así como de este código se deriva un subcódigo correspondiente a llamados “auxiliares” de la limpia. En el ejemplo que nos ocupa, don Mateo comienza invocando a la Tierra y al Pulik Páylom para que se hagan presentes.

Posteriormente, mediante un padre-nuestro, solicita la intervención de María y los santos para que libren a la paciente

de espantos, rayos y brujos. Después suplica a la Tierra, al Pulik Pay’lom, a San Martín de Porres, a Santa Inés, a San Pedro, a la Virgen de Guadalupe, a San José y a la Santa Casa para que vayan adelante y atrás de la enferma, y para que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias.

Don Mateo profiere una nueva súplica, ahora dedicada al Pay’lom, al Trueno y a San Miguel, a quienes les pide que lo auxilien en su defensa. Esa petición, en específico, no es fortuita. La gente del pueblo de Tamapatz establece una asociación entre el Trueno y San Miguel como seres pluviales, a su vez, ambos son caracterizados como existentes combativos que luchan contra el Diablo y un conjunto de huestes malévolas.

Por último, don Mateo vuelve a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Páylom mientras examina el huevo para emitir su diagnóstico. Se podrá notar que es dicho discurso el primero y lo último en ser pronunciado durante la limpia, teniendo la finalidad el hacer presente a los existentes que fungen como testigos, como auxiliares máximos en la labor del curandero para defender el espíritu y restituir así la fuerza vital que se ha perdido.

TABLA 1.
Palabras y auxiliares de la limpia

PALABRA	AUXILIAR	PETICIÓN
Nik'at kaw	Tierra Pulik Paylom	Se solicita su presencia
Padre Nuestro	Santa María santos	Librar a la mujer de espantos, rayos y brujos
Súplica	Tierra Pulik Paylom San Martín de Porres Santa Inés San Pedro Virgen de Guadalupe San José Santa Casa	Que vayan delante y detrás de la mujer Que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias
Súplica	Pulik Mám (Trueno) Paylom San Miguel Arcángel	Ayuda para la defensa
Nik'at kaw	Tierra Pulik Paylom	Se solicita su presencia

Fuente: Elaboración propia

Es común que, en la mayoría de los rituales teenek de esta región, se combinen oraciones adquiridas de la tradición católica con discursos como el *nik'at kaw*, mediante el cual se convoca la presencia y protección de un conjunto de seres, tanto de raigambre teenek como provenientes del catolicismo, no existiendo así una separación entre unos y otros, ya que todos, como lo indica don Mateo, son protectores y auxiliares que

trabajan en conjunto para recuperar la fuerza de los espíritus.

Código corporal

A lo largo de la limpia, el curandero hace énfasis en determinadas partes del cuerpo que son vulnerables ante los embates de las fuerzas funestas. En el caso que nos ocupa, don Mateo realiza un tratamiento reiterado –ya sea mediante el ramo de albahaca, el copal o el aguar-

diente-, hacia la coronilla de la cabeza, lugar que comúnmente es ocupado por el *ts'itsin* (espíritu en movimiento y en pensamiento), con la esperanza de que éste pueda volver a ocupar dicho sitio. El corazón es otro de los puntos notables durante el tratamiento, ya que concentra el *ejattaláb* (espíritu como fuerza vital). Tanto el *ts'itsin* como el *ejattaláb* son las principales fuentes de fuerza para la persona.

Mediante la limpia, el curandero también se ocupa de otros puntos por donde la fuerza puede escaparse, tal es el caso de las sienes y las coyunturas (articulaciones) de los brazos y las piernas, consideradas puntos fuga de la fuerza vital, ya que se conforman como una especie de intersticios corporales. Finalmente, el curandero trata aquellas partes en donde la persona presenta dolor, producto del mal aire acumulado, tal es el caso de los hombros, las manos, el cuello y los pies, sitios que han contenido una cantidad considerable de frío a consecuencia de la “enfermedad puesta” y de la falta de fuerza vital.

ANOTACIONES FINALES: REFLEXIONES ADICIONALES SOBRE LOS RITUALES DE LIMPIA

En el sistema cosmológico teenek, la limpia, además de un acto de purificación, implica la gestión de relaciones entre los humanos y otros existentes a fin de restablecer la fuerza del espíritu. Con dicha acción, procedente de la terapéutica nativa, se tratan diversos padecimientos entre los que se encuentran

la gripa, la diarrea, el mal de ojo y, sobre todo, el control de los malos aires. A partir de las limpias se puede acceder a la comprensión que los teenek tienen sobre el funcionamiento del cuerpo, la composición del cosmos y los seres que lo habitan.

Partiendo de la propuesta *levistrausiana* para el análisis de los rituales, en este texto se ha examinado una limpia practicada por un curandero teenek identificando sus principales fragmentaciones, así como las acciones que se repiten, las cuales permiten trazar relaciones que atraviesan el sistema ritual. De esta manera, se advierte que prácticas como el *pajúx taláb* (la sahumación con copal), actúa como condensador de los puntos y las direcciones del cosmos. En tanto que el derramamiento de aguardiente de manera reiterativa propicia el convivio con la Tierra, a quien se le insta a proteger la vida de la persona a tratar mediante la limpia. A ella y a un conjunto de existentes se les convoca para que ayuden en la defensa del espíritu que peligra. Estas acciones, además de los soplos y las barridas, se conforman como unidades mínimas de una acción ritual más compleja, que, al fragmentarse, pueden enlazarse con otros rituales del sistema.

Además de los rituales destinados a restaurar la fuerza del espíritu, las limpias son esenciales en ceremonias que marcan la conclusión de ciclos o actividades consideradas riesgosas, en acciones para controlar la influencia de los difuntos, en rituales que solicitan la pro-

tección de los animales domésticos, y en ceremonias que buscan la aprobación de la Tierra para la construcción de viviendas. A continuación, me detendré en este tipo de prácticas con el fin de delinear el sistema de relaciones que posibilita el enfoque estructuralista.

Cada año, durante la Semana Santa, un numeroso contingente de más de ochenta individuos disfrazados de diablos, hace su aparición en el pueblo de Tamapatz. Desde la narrativa local, estos se encargan de perseguir a Jesús y siguen las órdenes del Teenekláb (entidad del panteón teenek que se identifica como el Diablo). Los diablos dejan de aparecer ante el público el sábado de Gloria, día en que ocurre la quema del Judas en la plaza del pueblo, pero como lo señalan varios interlocutores, sus actividades realmente terminan el viernes posterior, cuando los integrantes de la cuadrilla vuelven a reunirse en la casa de su capitán para “clausurar” formalmente su danza. En dicha reunión se presentan una ofrenda con *bolimes*¹⁷ de nopales, se procura aguardiente, se cooperan para pagar al curandero que dirigirá el ritual, pronunciado el *nik'at kaw* y encabezando el *pajúx taláb* (bendición con copal). Posteriormente, el curandero efectúa una limpia a cada uno de los integrantes de la cuadrilla¹⁸. Más tarde todos se trasladarán a una cueva de la comuni-

dad, conocida como “la cueva del Diablo”. Ahí se dispondrá lo sobrante de la ofrenda reunida en la casa del capitán, el curandero volverá a pronunciar el *nik'at kaw* para dar gracias a los seres telúricos que ahí habitan, incluido el Diablo. Cada integrante de la cuadrilla volverá a sahumar mediante el *pajúx taláb*, danzarán y serán barridos por el curandero para liberarse de todas las fuerzas capaces de enfermarlos que pudieron haber adquirido en su faceta como diablos. Sobre esto último, Alain Ichon (1990) reportó algo parecido con los totonacos, entre quienes los diablos que danzan en carnaval se someten a una limpia, sólo que cada siete años. Esto con la intención de “hacerse purificar” para liberarse del “aire peligrosamente acumulado” (p. 436).

Además de los diablos, especialistas rituales como las parteras, suele recurrir a las limpias para expoliar los aires contraídos durante su actividad, pues se considera que las personas dedicadas a dicha labor se encuentran en constante contacto con peligros e impurezas, siendo el parto, el principal evento concebido como delicado. Al respecto, la partera Eleuteria comentó:

Tengo que hacer *bolimes* y tamales para darle gracias a Dios que me cuida cuando atiendo un parto, que me acompaña y que todo sale bien. Cuando hago *ese costumbre* de agradecimiento, ocupo a un curandero que me limpia y me ayuda a protegerme de los malos aires que luego se quedan pegados en el cuerpo y si no los quitas, te terminan enfermado. (Comunicación personal, 10 de octubre de 2020)

17. Tamales del tamaño de un pollo envueltos con hojas de papatla y cuya masa se adereza con una salsa de chiles rojos.

18. Para más información sobre los rituales de los diablos se puede consultar el trabajo de Aguirre (2019).

Siguiendo con el tema de los aires, hay muertos que se manifiestan de esa forma, muerden o “chupetean” a las personas mientras duermen, causando posteriormente alguna enfermedad. Se dice que estos muertos en forma de aire son enviados por “malignos” de gran poder o por brujos que se encuentran realizando trabajos de hechicería en contra la persona afectada. Los especialistas rituales consideran que para protegerse de dichas entidades se debe colocar un crucifijo en el dormitorio y acudir con el curandero, quien efectuará una limpia de protección ante esos aires, al tiempo que los aleje y los expulse antes de que devengan en algún padecimiento mayor.

Los tratamientos a base de limpias también son extensivos a los animales más preciados de las familias teenek. Por ejemplo, es común que a los perros y a los gatos se les propine una limpia, pasándoles un huevo por todo el cuerpo cuando se les advierte débiles o faltos de fuerza. Se dice que estos animales son propensos a contraer malos aires durante sus paseos por el monte, o que enferman de mal ojo al ser codiciados por personas que admiran su belleza o su gordura, entonces es imprescindible librarlos de lo que puede llevarlos a enfermar, o incluso, a morir.

Por último, durante la construcción de una nueva vivienda, es menester pedirle permiso a la Tierra y a las piedras donde esta será edificada. Para eso, a manera de limpia, se realiza una bendición del perímetro con copal. Cuando la construcción termina y la casa está lista

para ser habitada, la familia en cuestión prepara un bolím como ofrenda y vuelve a bendecir con copal “todo adentro y todo hasta arriba”, comenta don Guillermo¹⁹. Asimismo, indica:

Quando tú vas a romper las piedras en donde vas a hacer tu casa, hay que pedirle perdón a la piedra con *un costumbre*, con un alcohol...le echas unas tres copas a la Tierra y sahúmas al norte, al sur, abajo, arriba y en el centro. (Comunicación personal, 19 de agosto de 2019)

El interlocutor menciona que estas acciones, además de servir para pedir perdón por la intrusión causada al momento de construir, son útiles para limpiar la Tierra de los malos aires que la permean.

A través de los rituales abordados, las limpias se pueden apreciar como un sistema terapéutico integral que permite realizar diagnósticos, tratamientos y la erradicación de enfermedades, así como la regulación de los aires considerados nocivos. Estos rituales constatan la repetición de ciertas unidades mínimas destacadas en el análisis del ritual inicial, como la sahúmación con copal (*pajúx taláb*) y la pronunciación del *nik'at kaw*. En todo esto observamos que las limpias no solo son útiles en el tratamiento del cuerpo y el espíritu humanos, sino

19. Vecino de la comunidad de Tamapatz, Don Guillermo, de aproximadamente sesenta años, es reconocido por ser un depositario de conocimientos significativos. Ha desempeñado el papel de representante de su comunidad y ha ocupado otros cargos importantes.

también en la eliminación de males y entidades peligrosas, delicadas o contaminantes, constituyendo un dispositivo para la gestión y el control de lo que se concibe como pernicioso.

REFERENCIAS

- Aguirre Mendoza, I. (2017). *Las formas de la fuerza: el concepto de fuerza en una comunidad teenek de la huasteca potosina* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/91188>
- Aguirre Mendoza, I. (2018). *El poder de los seres. Organización social y jerarquías en una comunidad teenek de la Huasteca potosina*. El Colegio de San Luis, Secretaría de Cultura de San Luis Potosí.
- Aguirre Mendoza, I. (2019). La fuerza de los diablos en la ritualidad teenek de la Huasteca potosina. *Trace*, (76) 74-102.
- Aguirre Mendoza, I. (2022). Terapéutica de la defensa. El hacer de los curanderos teenek en la Huasteca potosina. En I. Aguirre (coord.). *A vuelo de gaviñanes. Etnografías entre los teenek de San Luis Potosí* (pp. 23-43). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu editores.
- Fernández-Nava, R., Ramos Zamora, D., & Carranza González, E. (2001). Notas sobre plantas medicinales del estado de Querétaro. *Polibotánica*, (12), 1-40.
- Gallardo, P. (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Hernández Ferrer, M. (2000). *Ofrendas a Dhipak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Houseman, M. (2003). Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique. *Thérapie Familiale*, 3(24), 289-312. <https://doi.org/10.3917/tf.033.0289>
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totónacas de la sierra*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Leach, E. (1981). *Cultura y comunicación*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1995a). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1995b). *Antropología Estructural. Mito, sociedad y humanidades*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI.
- López Austin, A. (1995). Tras un método de estudio comparativo entre

- las cosmovisiones Mesoamericana y Andina a partir de sus mitologías. *Anales de Antropología*, 32(1), 209-240.
<https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1995.1.349>
- Lupo, A. (1991). Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la sierra de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 219-231.
- Rappaport, R. (1998). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Siglo XXI.
- Rivera, E. (2013). *Etnobotánica del solar teenek en la Huasteca Potosina: estudio de caso Tancuime, Aquismón, S.L.P.* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/416428>
- Ruvalcaba, J. (1999). *Los mayas huastecos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Tapia Zenteno, C. (1767). *Noticia de la lengua huasteca*. Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- Turner, V. (2002 [1985]). La antropología del *performance*. En I. Geist (comp.). *Antropología del ritual. Víctor Turner* (pp. 103-144). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez, E., Leal, I. & Fuentes, L. (2000). Estudio farmacognóstico de *ocimum basilicum* l. (albahaca blanca). *Revista Cubana de Farmacia*, (34) 3, 187-195.
- Stresser-Péan, G. (2008). Los indios huastecos. En G. Olivier (comp.). *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan* (pp. 117-136). Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
- Van Gennepe, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.
- Van't Hooft, Anuschka y Cerda, J. (2003). *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.