

EL PAISAJE RITUAL EN LOS SUEÑOS DE LOS ESPECIALISTAS DE LA HUASTECA MERIDIONAL¹

THE RITUAL LANDSCAPE OF THE SPECIALIST'S DREAMS IN THE SOUTHERN HUASTECA

YUYULTZIN PÉREZ APANGO*

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM (CDMX, México). Facultad de Historia, Universidad Veracruzana (Xalapa, Veracruz, México). Correo electrónico: perez.apango92@gmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana y maestra en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se desempeña como docente por asignatura en la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana.

Ha colaborado en diversos proyectos enseñanza y preservación del patrimonio inmaterial de la Huasteca (música tradicional). Sus líneas de investigación se centran en la historia y antropología de los pueblos originarios desde un enfoque de los fenómenos contemporáneos e historia del presente. Trabaja en temas como la cosmovisión, ritualidad y la música tradicional de la Huasteca. Ha sido ponente en coloquios y eventos académicos relacionados con sus líneas de estudio.

Fecha de entrega: 10 de octubre 2019

Fecha de aceptación: 2 de diciembre 2019

RESUMEN

El objetivo de este artículo es resaltar, a través de los sueños de los especialistas, la importancia que se asigna al paisaje entre la ritualidad nahua de la Huasteca Meridional, en el norte de Veracruz. Por ello, propongo que estos relatos forman parte de una memoria biocultural que expone su sistema de pensamiento religioso.

Para este artículo considero las aportaciones de Johanna Broda (1991) en relación con el paisaje ritual para analizar los espacios naturales intervenidos ritualmente, así como memoria biocultural de Toledo y Bassols (2008) y de Eckart Boege (2008) para el estudio de los saberes locales nahuas sobre la naturaleza.

1. El siguiente artículo es producto del proyecto "Tepahtianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos en la Huasteca Meridional", desarrollado entre 2017-2019 bajo el financiamiento institucional del Programa en Estudios Mesoamericanos de la UNAM y el Programa de Becas de Posgrado del CONACYT.

PALABRAS CLAVE: *Sueños, paisaje ritual, especialistas rituales, memoria, ritual, huasteca.*

ABSTRACT

The objective of this article is to highlight, through the dreams of specialists, the importance that the Nahuas assigned to the landscape within the ritual practices of the Southern Huasteca, in the north of Veracruz. In this sense, I consider these stories to be part of a biocultural memory that characterizes the nahuas's religious thought system. For this article I consider the contributions of Johanna Broda (1996) regarding the *ritual landscape* to analyze the natural spaces where rituals are performed, as well as the concept of *biocultural memory* proposed by Toledo and Bassols (2008) and Eckart Boege (2010) for the analysis of the knowledge that native nahuas express about nature.

KEYWORDS: *Dreams, Ritual Landscape, Rituals Specialists, Memory, Ritual, Southern Huasteca.*

INTRODUCCIÓN

Los sueños, elemento importante dentro del imaginario colectivo, permiten conocer la cultura más allá de lo tangible, nos acercan a la comprensión de las dimensiones paralelas de lo incognoscible. Por ello, resulta fascinante, a través de la

oralidad —como recreación misma de la memoria—, un acercamiento al universo onírico que refiere, además, al marco natural de sus pobladores: cerros, cuevas, arroyos y el vergel fecundo de una región biodiversa que se mantiene en constante cambio por las acciones humanas.

El objetivo del presente artículo es resaltar la importancia que, a través de los sueños, los especialistas rituales asignan al paisaje natural como medio que determina su corpus de saberes y conocimientos cotidianos y rituales. Este entorno resulta sumamente importante en sus ciclos vitales por la relación intrínseca que entablan con él a lo largo del tiempo y que se manifiesta a través de una memoria biocultural. Por ello, se parte del supuesto de la importancia y trascendencia del universo natural en la vida de las poblaciones nahuas pues tiene, dentro de la memoria biocultural, un lugar definido en su cosmovisión, así como en su sistema religioso y de creencias.

Así, a lo largo de las siguientes páginas, se encuentra una serie de ejemplos etnográficos que abordan distintas percepciones nahuas en torno al paisaje natural. Para ello, ha sido necesario establecer un marco teórico-metodológico dentro del cual se presentan los conceptos centrales de este trabajo. Después, se ahonda en el concepto del sueño como medio para aprehender el saber del paisaje y, por último, me remito a casos etnográficos concretos a partir de tres elementos centrales: la geografía, las deidades y el paisaje ritual.

PUNTO DE PARTIDA: NOTAS TEÓRICAS-METODOLÓGICAS

La Huasteca, que comprende la planicie costera del Golfo de México y las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, es una región subtropical con amplia biodiversidad y gran riqueza cultural que la distinguen como un espacio excepcional. Este artículo, se centra solamente en el sur de la extensa región, es decir, en la parte meridional ubicada en el norte del estado de Veracruz, en lo correspondiente a las poblaciones de habla nahua. Esta zona se caracteriza por ser una región multiétnica donde confluyen poblaciones nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas. Su distribución geográfica limita naturalmente por un macizo montañoso de la Sierra Madre Oriental, que aproximadamente tiene una altitud máxima de 750 msnm y está conformada por los municipios de Chicontepec, Benito Juárez, Xochiatipan, Iamatlán, Zontecomatlán, Huayacocotla, Ixhuatlán de Madero, Tlachichilco, Zacualpan y Texcatepec.

El punto de partida de este texto es el trabajo etnográfico realizado para la investigación de maestría de la cual resultó la tesis *Tepahitianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos de la Huasteca Meridional* (2019). De este proceso, surgieron los datos que aquí se presentan y que corresponden al registro de testimonios orales de especialistas rituales en torno a su labor terapéutico y agrícola, así como a la observación

participante del quehacer cotidiano y ritual. En este contexto, los relatos aquí presentados fueron recopilados durante la realización de historias de vida de los especialistas, centrando la atención en los procesos de iniciación. Por lo tanto, hay referencias constantes a los testimonios de especialistas de las comunidades nahuas de Ahuacapa II y Colatlán, en Ixhuatlán de Madero, de Acatitla en Chicontepec y de Atlalco, en Benito Juárez, Veracruz.

La memoria oral referida en los testimonios que se analizarán obedece también a dos nociones centrales de la relación hombre-naturaleza: la cosmovisión y el paisaje ritual. En este sentido, es pertinente comprender que en la construcción de una visión estructurada se conjugan “las nociones sobre el medio ambiente en que [vivían] viven, y sobre el cosmos en que [situaban] sitúan la vida del hombre” (Broda, 1991, p. 462). De dicha visión se desprende una observación “sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos” (p. 462).

En relación con el concepto de paisaje ritual, Broda lo explica como “el paisaje culturalmente transformado” (2007, p. 163), intervenido a través de los rituales. La misma autora profundiza:

[...] por medio de los ritos los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así un paisaje ritual. La

cosmovisión se construye a partir de la observación de la naturaleza; al mismo tiempo constituye el prisma a través del cual se contempla el mundo (p. 167).

Así, estas nociones en torno al medio ambiente natural se resguardan y actualizan en un marco cognitivo que entendemos aquí como *memoria*. En este tenor, es conveniente seguir el planteamiento de Víctor M. Toledo y Narciso Barrera Bassols (2008) sobre la memoria biocultural entendida como “el conjunto de la especie [que] mantiene recuerdos de experiencias pasadas en grupos selectos y específicos de seres humanos culturalmente articulados” (p. 26) y que, por lo tanto, expresa un “proceso biocultural de diversificación [que] es la expresión de la articulación o ensamblaje de la diversidad de la vida humana y no humana y representa, en sentido estricto, la memoria de la especie” (p. 26).

Ahora bien, para fines de este trabajo, y siguiendo a los autores mencionados, se entiende el concepto de *memoria* como un mecanismo que permite a las poblaciones nahuas preservar y adaptar constantemente, de acuerdo con las dinámicas regionales y nacionales, los saberes locales en torno a sus prácticas cotidianas y rituales. Estas, a su vez, están fundadas en los preceptos signados por la cosmovisión nahua cuya noción central es esta relación constante con la naturaleza.

Así, la memoria biocultural, en tanto saberes locales de la cosmovisión, se manifiesta en las representaciones ar-

tísticas como la música y la danza, en las formas agrícolas rituales, en el ciclo agrícola anual, en la veneración a ciertas entidades naturales que se conciben como entes sagrados, en la mitología y en la oralidad. En relación con esta última, abordaré más adelante las narrativas orales para analizar aquello que los especialistas locales explican como *temiktli* o *temikilistli*: el sueño o sus sueños. De este modo, el sueño se entiende como una narrativa anclada a la memoria colectiva que resguarda a su vez una serie de significados culturales, entre los que destacan elementos mitológicos y la praxis ritual.

De acuerdo con Peter Burke, además del significado de los sueños en los niveles individual y universal (propuesta de Jung y Freud), existe un tercero: el cultural o social. Este historiador agrega:

Quienes atribuyeron significados culturales o sociales a los sueños fueron los antropólogos, en particular los especializados en psicología, formados en dos disciplinas y que trabajan en dos culturas. En un estudio pionero, Jackson S. Lincoln sugirió que en las culturas primitivas se daban dos tipos de sueños, ambos con significados sociales. [...] El segundo tipo —que denominó sueño de “pauta cultural”— se ajustaba en cada tribu a un estereotipo establecido por su cultura. En ambos casos incluso el contenido latente estaba influido por la cultura. En suma, en una cultura determinada la gente tiende a tener determinados tipos de sueños (2000, p. 43).



Figura 1. Especialista descansando. Es muy común que durante el costumbre los especialistas se queden dormidos dado que explican que es cuando reciben un mensaje de alguna deidad.

Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

En función de ello, es importante tener en cuenta que los sueños o *temiktli* en la región de estudio, cuyo vínculo con el espacio natural es bastante estrecho, manifiestan una serie de reinterpretaciones simbólicas producto de la influencia de diversos procesos históricos que determinan, sin duda, esta memoria oral.

KOKOLISTLI WAN TEMIKILISTLI COMO FORMA DE ADQUISICIÓN DEL SABER

Cuando una persona comienza a enfermarse mucho² suele ir con algún *tlachixketl*, un adivino, un *tepahtihketl* o curandero o bien, con un *wewetlakatl*,

2. Las “enfermedades” más frecuentes entre

el sabio, para que les haga una *tlatomowia* o consulta por medio del maíz, el alumbre o el huevo. De esta forma, el especialista descifrará si la enfermedad obedece a alguna *tetetsawia* o brujería, algún tlazol *ehekatl*, mal aire (enfermedad común) o bien, que esta persona tiene el don para ser especialista.

La enfermedad posibilita un estado mental y físico de debilitamiento que permite entrar en largos periodos de sueño. Es ahí cuando los enfermos exponen que tienen estos sueños premonitorios

los especialistas son: la infertilidad tanto en hombres como mujeres, las relacionadas con desmayos constantes, anemias o dolores muy fuertes de cabeza. Estas son las más frecuentes y permiten identificar, de entrada, que estas personas “traen la suerte o el don” para curar.

que les *avisan* de su don. Es durante esta primera fase, cuando deciden aceptar el don que los especialistas refieren que comienzan a soñar con *Tepetlakatl*, el señor del cerro, quien les indica cuál será el montículo al que deben llevar su primera ofrenda. Este es considerado como su *cerro padrino*, por ser el lugar donde reciben el don y comienzan formalmente su proceso de iniciación y aprendizaje sobre su trabajo. De este modo, la primera ofrenda se denomina *tetepeketsali* o ritual para recibir el don. Para dicho ritual, existe un acuerdo previo mediante la fase onírica entre el recién iniciado, las deidades y su padrino, algún especialista, así como el cerro que ha sido asignado para el recibimiento del don.

Este ritual consiste, además de la ofrenda en el cerro, en un baño preparado con agua de nopal, pitahaya, helechos y caña de jabalí, preparada por el padrino. Él se encargará de retirar los aires, leer la suerte, encontrar el destino y enseñar los saberes relacionados con el trabajo del *tepahtihketl*. Regularmente estas acciones rituales se llevan a cabo en el cerro, al que suben una vez que prepararon toda la comida y ofrendaron en casa del recién iniciado. La mesa principal, así como las acciones centrales del *tetepeketsali*, se celebran en el cerro. Ahí, además de retirarle los aires al nuevo *tepahtihketl*, el padrino le entrega las herramientas que utilizará en su trabajo, elementos indispensables para la práctica ritual de un especialista: *pochcal* o copalero, tijeras, bastón y campana.

En el cerro, durante el ritual de recibimiento del don, el padrino enseña las prácticas principales al iniciado, quien participa como su *ayudante*, y durante este tiempo aquel será su maestro. Hay acciones en las que aún no puede participar el nuevo especialista y solamente se limita a observar; una de estas es el corte de las deidades mayores, como *Chikomexochitl*. A los recién iniciados también les corresponde presentar las aves y toda la ofrenda: las cervezas, los tamales y la fruta durante el montaje de la ofrenda en el altar principal en el cerro.

De esta manera, el espacio del ritual se entiende aquí como uno de enseñanza y aprendizaje en el que los sabios explican, mediante la misma práctica, desde la transmisión oral del conocimiento a los jóvenes que comienzan en el arte del curanderismo. Cabe mencionar que existe una serie de conocimientos previos enseñados a los aprendices por medio de los sueños a través de los cuales las deidades, seres dueños de la naturaleza o divinidades católicas con atributos de sus deidades, les transmiten los conocimientos, ya sea en forma de *viejitos* cuya figura les representa sabiduría, como *espíritus*, o bien como deidades o dioses con apariencia de personas. Los constantes sueños pueden incluso volverse un problema para quienes los tienen, pues no les permite conciliar el ciclo normal de descanso lo que contribuye también al debilitamiento físico. Asimismo, existen otros saberes que

aprenderán ahí mismo y desarrollarán con la práctica. Sobre los saberes adquiridos en el espacio onírico sobre el medio natural y el uso ritual de este, enfocaré la atención.

EL CONOCIMIENTO DEL PAISAJE RITUAL A TRAVÉS DE LOS SUEÑOS

Como se ha mencionado líneas arriba, el conocimiento en torno a los cerros representa, dentro del proceso inicial de aprendizaje, una fase sustancial para obtener el don, dada la importancia que asignan al entorno natural. Conocer con precisión estos espacios les permite tener elementos básicos para la vida. Además, se considera que en dichos espacios viven las deidades más importantes para el desarrollo y equilibrio cósmico y social: la Sirena y los aires nefastos y benignos.

Es importante considerar que en una región en la que el paisaje se conforma por pequeños cerros de aproximadamente 700 metros de altura este elemento natural tiene un lugar significativo dentro del imaginario, memoria y praxis social, y por ello, la asignación simbólica a dichas formaciones geológicas.

Sobre el culto a los cerros y a sus habitantes, en la bibliografía especializada de la región, encontramos trabajos como los de Gómez Martínez (2002, 2004) quien expone claramente los vínculos cósmicos entre las deidades y los seres humanos; se refiere en un primer momento al mito, y posteriormente al ri-

tual. Asimismo, el trabajo de Nava Vite (2009) sobre el *Costumbre* destaca el papel de los cerros más importantes, como el Postectitla, en relación con la deidad del maíz *Chikomexochitl*. De igual forma, el trabajo de Gómez Martínez y Anuschka van't Hooft (2012) sobre los rituales de petición de lluvia y la figura de *Apanchaneh* en esta parte meridional permiten comprender la relevancia de estos espacios y sus moradores; así como el vínculo que mantienen al formar parte del paisaje natural y ser proveedores de los elementos sustanciales para la vida.

En dichos trabajos ha quedado ya expuesto que dentro la geografía sureña existe una serie de sitios considerados sagrados debido a las deidades que habitan ahí. De esta forma, según Báez-Jorge y Gómez Martínez algunos sitios sagrados son:

[...] los cerros de Postectitla-Ixcacuatitla, Tzoahcalli, Xochicoatepec (morada de Tlacatecolotl), Xihuicomitl, Ayacachtli, Tepenahuac, Tepeicxtitla, Teposteco, Cuatzapotitla, Xalatla, El Jaguey, Sasaltitla, Tepetzintla, Tres Pozos y Tamazolinco. También destacan las ruinas arqueológicas (*tepetzacualli*) de Ahuatlán, Zacatitla, Chapictla, Tecomaxochitl, Cacahuatengo, Siete Palmas y Pedernales; consideran a estas moradas de los ancestros. Los ríos, manantiales y encrucijadas también son importantes. Hay otros espacios sagrados situados demasiado lejos a los que jamás acuden; entre ellos destacan los volcanes Popocatépetl, Iztaccihuatl y

Citlaltepetl; las lagunas de Necaxa, San Jerónimo, Tamiahua (Tomiahuatl) y México; “el mar de Tuxpan”, el río Pánuco, el cerro La Sirena, la casa de los Tlaloques, la casa de Santa Rosa (*Cannabis indica*), la casa del rocío (*Ahuehcalli*) y la casa de la neblina (*Ayohuicalli*) (1998, p. 86).

Es importante considerar que el imaginario colectivo ha configurado una serie de creencias y carga religiosa sobre estos espacios naturales, producto de una cosmovisión anclada al medio natural. Por ello mismo, el vínculo naturaleza-sociedad emerge al relatar la mitología y otras manifestaciones orales como los sueños.

En este sentido, distingo tres elementos centrales de la imagen de los cerros, tanto en la vida cotidiana como en los rituales y su vínculo con los especialistas: 1) el cerro es parte del paisaje y es fundamental que el ritualista tenga conocimiento sobre él, por esa razón, dentro del proceso inicial de aprendizaje se debe conocer a través de los sueños esta geografía sagrada; 2) el cerro es la morada de las deidades vinculadas al agua y otras entidades sagradas; y 3) el cerro es el espacio que, por su cualidad dentro de la geografía sagrada, es el lugar que los nahuas intervienen a través de la ritualidad, sobre todo con finalidad agrícola.



Figura 2. Vista desde el cerro de Tres Cruces en Atlalco, Benito Juárez hacia el macizo montañoso sur de la Huasteca. 2018. Fotografía de la autora.

El cerro como parte de la geografía

Como bien explica Johanna Broda (2008), para el caso del México Antiguo, y sobre todo del Centro de México, los cerros tenían un papel relevante dentro del paisaje, en la mayoría de los casos, recibían una personificación como deidades: “esta deificación de las montañas tenía su base en la observación de la geografía y clima de Mesoamérica” (p. 38). Para el caso de la Huasteca, los cerros forman parte de una geografía sagrada que, el ritualista (especialista de su cultura), debe conocerlos de manera muy precisa para entender dónde moran sus deidades, dónde se encuentran determinados recursos y cómo, en casos específicos, se puedan llevar a cabo peticiones climáticas en los lugares adecuados.

El señor Lisandro Martínez, por ejemplo, explica que a través de los sueños visitó una serie de cerros importantes dentro de la geografía sagrada. El conocimiento de estos, para su caso, le significó una serie de travesías que al final le llevaron a la designación de su don. En esta primera parte, el señor Lisandro relata:³

[...] Soñaba y soñaba. [...] Y mi espíritu se fue en sueños, puros sueños, señorita, no vas a creer, que andaba yo con unos generales, son puros militares. No hay gentes civiles, puros militares. [...] Me llevaban al cerro de San Juan de por allá [señalando hacia el norte]. Ahí estaba un tigre allá arriba. En la boca del tigre estaba saliendo agua y estaba un pocito así. Ahí me quería bañar, le dije que no. Y empecé a gritar. Y después me trajeron al cerro de Postectitla, ahí atrás del cerro de Postectitla está hueco así, ahí me querían meter y no me dejé. Me subieron arriba en el cerro de Postectitla, arriba está un pocito chiquito así y me empezaron a lavar la cara después me metieron en un carro y me llevaron por ahí de San Agustín unos cerros y luego bajamos, bajamos y llegamos al cerro de San Gerónimo. En el Cerro de San Gerónimo sí me metieron al cerro y está grande el cerro y ahí me metieron al cerro. [...] Ya me metieron ahí iba yo de lado de lado de lado, atravesé el cerro y luego vi ahí pura tierra y ya no hay piedras no hay nada. Hay una cueva así, como la cueva de tuza. Y por ahí me metí, ahí iba arrastrando, arrastrando la tierra. [...] Y luego el cielo como que está bajito y está bien bajito el cielo y el Cristo está así, el Cristo así haciendo la mano (señala con ademán de saludo) y yo también le hacía la mano así. [...] El señor Cristo me está ayudando el señor cristo por eso tiene mucha suerte. Y el sol estaba así bien bonito y había estrellas. Luego del otro lado, como de acá Cuahueloco estaba un cerro así, había puras casas en el cerro, casas verdes. [...] Luego, me

3. Los fragmentos de las entrevistas que presento para el análisis se realizaron tanto en español como en náhuatl (*masehuatlahtolli* de la Huasteca Veracruzana). En el caso de las que corresponden al náhuatl se tradujeron *in situ* con la ayuda de Soledad Ruiz de la comunidad de Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero. Por ello, las entrevistas citadas están escritas considerando las formas orales de expresión de los colaboradores.

llevaron, es como una iglesia con siete pisos tiene. Ahí me metieron adentro y subimos y subimos y llegamos hasta el último piso, y había una mesa puesta así una mesa como esa mesa, más grande y acá de este lado tiene muchas ceras, está como esto de grueso. Tenía un ramo de flores [...]. (Martínez, entrevista, 2017)

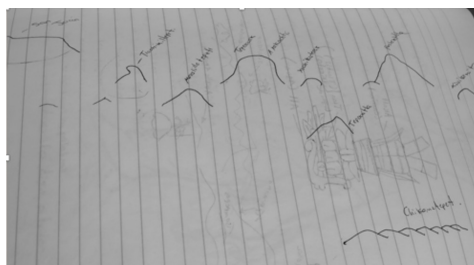


Figura 3. Dibujo, los cerros. Cuaderno del *tepahtihketl* Miguel Leonardo Cruz. Acatitla, Chicontepec, Veracruz, 2018.

En el relato se explica que existe un cerro en el que *los registran* como curanderos; es decir, este corresponde al cerro patrón o padrino que cada curandero tiene y al que deben entregar ofrenda. Ahí suelen entregarles el don y darles las primeras enseñanzas sobre su trabajo, tanto en la práctica (en el *tetepeketsali*) como en la larga sesión de consejos que el padrino confiere al recién iniciado. Al respecto, abunda el señor Martínez:

Lisandro Martínez: Y ‘tonces el señor me dijo: vas a curar a los enfermos. Yo te voy a registrar. Tú vas a vivir muchos años, pero vas a trabajar derecho, no te equivocas para nada. Vas a vivir

muchos años. Entonces llamó la señorita que estaba en el cuarto: A ver, trae la vacuna. A ver, te vamos a vacunar, mijo. Aaay dios, que me pone una inyección aquí y otra aquí, pero me dolió. Después dice el señor, ora sí ya te vas a ir a tu casa, te vas a ir a tu casita. Te vamos a enviar a los enviados que te van a enseñar la forma de trabajar. Así como dices que no sabes. [...] Ya después de tres meses empezaron a llegar los enviados. Me llevaban los muñequitos cortados, me enseñaban la forma de poner los muñecos. [...] Me venían a ver los enviados, los señores en sueños. Y me dijeron todo. Todas las formas me enseñaron, me dieron todas las formas. [...] Todo me lo dieron la forma de los señores de San Gerónimo.

Yuyultzin Pérez: ¿Por dónde está San Gerónimo?

L. M.: Pues yo creo que en el estado de Puebla o en el estado de Hidalgo porque es de Huehuetla, de San Francisco, más adelante. Pienso que ha de ser en el estado de Puebla, es un cerro muy grande que se llama San Gerónimo. Ahí me registraron como curandero, ahí me dieron mi trabajo (Martínez, entrevista, 2017).

Este especialista relata la importancia del conocimiento de los cerros para obtener el don. Cabe destacar que, en el caso de los cerros mencionados, todos se sitúan en esta zona de la Huasteca y conforman una geografía sagrada; son espacios que los especialistas suelen usarlos como sus cerros padrinos a través de los que obtienen el don, así como para solicitar lluvia y buen temporal

para los cultivos, que regularmente se realiza durante la sequía.

Allá viven la Apanchaneh

El cerro es la morada de las deidades vinculadas al agua y otras entidades sagradas que tienen un papel relevante dentro del ciclo ritual agrícola. Son, generalmente, entes femeninos, como la *Axinola*, la *Apanchaneh* y las *Cimarro-sirenas*, que conviven con unos truenos — como *atemoyani*, *atepostianih* o *ahuetziltianih*, el rayo, *tlapetlalkayomeh*—, y otro tipo de truenos —*tlapetlalkayomeh*, *tomoiyianih* y *cuextlapalyanih*—, que en conjunto se encargan de regular el agua, las lluvias y los fenómenos atmosféricos.

El cerro ha sido entendido por diversas culturas originarias, antiguas y presentes, como el lugar que contiene al agua y todos los seres que se vinculan a ella. Esta noción se encuentra también en los especialistas rituales, tal es el ejemplo etnográfico de un sueño que tuvo Jovita Sánchez, especialista de la comunidad de Atlalco, de forma previa al Costumbre. En este explica la diferencia de seres o entidades sagradas y los lugares donde estos habitan, dado que en el sueño la *Axinola* le pide también ofrenda y le explica:

Y del agua pues es la sirena, el *Axino-la*. *Apachaneh*, pues los que cuidan el agua, los señores del agua. Donde mora a eso se le dice *apanchaneh*, donde

vive. La sirena se divide en muchos, del mar, de los ríos, de los arroyos, del monte y de donde se ve, a ese se les dicen, a los que viven en el monte se les dicen *cimarro-sirenas*. Las sirenas también viven en el cerro nada más que como sus casas son como arroyos. Así se les dice. La que vive en la mar, esa es la sirena grande. Es la que sube y baja la lluvia. Es la que mueve las nubes. (Sánchez, entrevista, 2018).

Esta especialista señala que en el sueño también le enseñaron que existen distintos tipos de truenos y rayos a los que se contacta en los cerros a través de la música y la comida:

A los truenos, a ese le dicen *atemoyani*, *atepostianih* o *ahuetziltianih*. Así como existe el rayo *tlapetlalkayomeh*, el de los truenos, es el rayo. El otro, son tres: *tlapetlalkayomeh*, *tomoiyianih* y *cuextlapalyanih* son los que cuando se paran en los árboles los despedazan los que andan trayendo el hacha. Esos son los rayos. Y se les busca cuando suben al cerro, a veces les piden que pasen a cuatro o cinco cerros, a veces andan enojados los dioses de aquí de los cerros y los accontentan muy rápido. Y pues así les llevan música, les llevan cerveza con todo eso, como aquí (Sánchez, entrevista, 2018).

En este ejemplo, los sueños funcionan como un medio para adquirir conocimiento especializado en torno a las deidades y seres relacionados con el agua, que habitan ciertos planos sagrados,

como los cerros. Vemos que tanto los rayos como truenos están vinculados al elemento acuoso y su origen está dentro de los cerros y en manantiales, a los cuales se les considera espacios sagrados donde se originan dichos recursos y donde habitan las entidades vinculados a ellos.



Figura 4. Altar a la sirena en el patio de la especialista ritual. Fotografía de la autora, Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

Junto a las deidades del agua, los aires, como entidades anímicas ambivalentes, también habitan estos espacios, sobre todo en los más grandes y principales, como el *Postectli*, uno de los centrales de la cosmovisión nahua. En este sentido, uno de los especialistas, Eugenio López Ramírez, explica:

Eugenio López: Los malos aires esos también salen en los cerros.

Yuyultzin Pérez: ¿Por qué en los cerros?

E. L.: En donde existe la casa del malo. Ahí habita el mal y ahí salen los malos aires también.

Y. P.: ¿En cualquier cerro habita el mal?

E. L.: No, esos habitan por ejemplo en los cerros más grandes.

Y. P.: ¿Por ejemplo aquí en la región?

E. L.: Aquí hay un cerro que le dicen Cruz de Piedra. Ahí es donde van a llamar el agua, donde van a ofrendar, donde está la Cruz de Piedra, más adelante, más hasta abajo, ahí está la casa del malo. Existe un hueco, ahí existe el mal. Ahí también a veces cuando se hace la costumbre, entonces también vamos. También ofrendamos ahí, lo tapamos el hueco, lo tapamos con manta y flores, con ofrenda lo tapamos, para que no perjudiquen tanto los malos aires.

Y. P.: Por ejemplo, ¿cada mal aire tiene un nombre? ¿O cómo les llaman a los malos aires?

E. L.: Bueno, en nahuatl les llamamos *el chikomexochitl ehekatl*, *el chikomexochitl kuahtilan ehekatl* y *el chikomexochitl tlalehekatl*, y *el chikomexochitl tlasolehekatl* y *el chikomexochitl kuekuex ehekatl* y *el chikomexochitl meko ehekatl*, y *el chikomexochitl cimarron ehekatl*, son siete nombres. Esos son los nombres de los malos aires, que son los que nos enferman a las personas (López Ramírez, entrevista, 2018).

Ahora bien, estos espacios, por su función dentro del medio natural y por la carga simbólica asignada dentro del

sistema de la cosmovisión, han sido intervenidos históricamente con fines sociales específicos. Actualmente, esto sigue sucediendo y es entonces que vale la pena cuestionar ¿por qué emplean los cerros para hacer los rituales?, ¿cómo se conforma el paisaje ritual y cuál es la finalidad de intervenirlo en el marco del ciclo agrícola ritual?

El cerro es parte del paisaje ritual y la cosmovisión nahua

¿Para qué y por qué subir al cerro? El cerro, por su cualidad dentro de la geografía sagrada, es el espacio que los nahuas intervienen a través de la ritualidad, sobre todo con fines agrícolas. En la intervención ritual del paisaje natural se realizan magnas ofrendas con finalidades específicas como pedir, dar y agradecer. Tanto los especialistas como la gente allegada al ritual participan e interactúan, a partir de la noción de reciprocidad, con sus deidades durante la ceremonia exclusivamente en los espacios designados para ello.

Al cerro se sube para pedir lluvia y agua en tiempo del *tonalmilli*, de las milpas de sol y sequías, durante los meses de diciembre a mayo, siempre que no sea el carnaval. También se sube para agradecer la primera cosecha del *xopanmilli*, la milpa de temporal o humedales, en septiembre. En el caso de los que tienen el don de *tepahtihketl* van al cerro para cumplir sus promesas por el trabajo obtenido. Ellos regularmente eligen una

fecha que se adapte también a las necesidades vinculadas con la temporada del cultivo de la milpa.

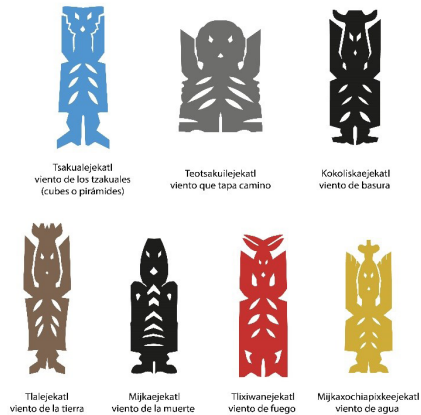


Figura 5. Malos aires. Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, 2018.

En todo momento, la comida, la música, el copal, el *tlahtolli* (la palabra u oración) y el acto ritual son parte de esta intervención humana y social en el paisaje con la finalidad de agradecer a quienes habitan ahí, sus deidades principales y solicitarles que permitan el ciclo normal de la vida. Estas ofrendas se llevan a cabo a partir de las peticiones que los habitantes o dueños de los cerros, el *tepetlakatl*, realizan a los *tepahtihketl* a través de los sueños que funcionan como su canal de comunicación. Mediante este espacio onírico los especialistas mantienen una estrecha relación con estos seres. El señor Antonio Martínez (2017) explica que, a través del sueño, conoce los cerros cercanos y a los que

debe recurrir para peticiones específicas como las de lluvia o bien para que todo en el mundo esté bien; las divinidades le reclaman ofrenda y le indican cuándo debe ir y qué llevar. De no hacerlo, puede haber fuertes repercusiones en su trabajo e incluso en su vida:

El sueño no me deja de dormir, me dice a donde voy [a] ir dejar la ofrenda: ora dos Cerros, acá al tres pozos, ora que me pasé por allá. Si me faltó un cerro porque siempre me voy para allá, me tengo que pasar de un cerro para acá, porque si no lo cerramos tu camino para que ya no te llegue la gente [refiriéndose a su trabajo] así pasa con los cerros y sus señores (Martínez, entrevista, 2017).

En cuando a las ofrendas realizadas en los cerros, el señor Eugenio López, especialista agrícola, explica una concepción muy interesante sobre el cerro y la relación con el agua, así como sobre los seres habitantes del cerro y guardianes de estos espacios:

Les vamos a pedir a los seres que en este tiempo no falte el agua que llueva, que en el año no falte tanto del agua para que las milpas en ese año tengan buena cosecha allá también vamos a pedir todo, el agua lo que se va a comer en el año, lo que lo que le hace falta el campesino en el año. Pues allá vamos a pedir también. Nosotros también le ofrendamos al agua porque nosotros nos ponemos a pensar que si el agua no podemos vivir el agua tam-

bién nos mantiene entonces se puede decir que nosotros les damos gracias al agua se puede decir que nos están manteniendo. [...] Al cerro llevamos tamales, llevamos mole, llevamos cervezas, aguardiente todo eso llevamos al cerro llevamos manzanas, uvas lo que se vende en la plaza todo llevamos (López, entrevista, 2018).

En este sentido, es importante notar la importancia que poseen los cerros en la concepción local como los contenedores de agua y núcleo central de la naturaleza. Estos lugares son también la morada de entidades que se relacionan con los elementos naturales, como buenos los aires y los malos aires que fungen como entidades anímicas que pueden proteger o dañar. Esto pone en evidencia sin duda, la configuración simbólica que las poblaciones nahuas asignan al medio natural. Estas deidades y seres sagrados que habitan los espacios naturales tienen diversas representaciones en los *amatlatecmeh* o testigos de papel, donde se materializa la cosmovisión. De ahí surge el respeto y cuidado que estos espacios tienen dentro de la concepción local.

REFLEXIONES FINALES

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, para las poblaciones nahuas de la Huasteca, la relación constante con el entorno natural se expresa en los rituales, la mitología y el sistema de creencias, misma que se reproduce a través

de las acciones rituales y se explica a través de la oralidad.⁴ Estos elementos hablan de una memoria histórica, colectiva y biocultural —de la cual se han preservado elementos nucleares y se han incorporado nuevos, cuya función ha sido la de actualizar la misma tradición cultural— que se ha desarrollado en el largo devenir del tiempo histórico. La intención de exponer estos ejemplos etnográficos me ha permitido ilustrar la compleja concepción nahua en torno al espacio natural que comprende el medio geográfico, el clima, la orografía, la hidrografía y la biodiversidad.

Ahora bien, como herramienta metodológica y concepto nodal dentro de esta investigación, la oralidad fue el medio para registrar las concepciones hasta aquí presentadas, debido a que permite visualizarla desde una perspectiva dinámica e histórica al considerar en su enunciación, las actualizaciones culturales que se construyen constantemente frente a una serie de procesos sociales, políticos y económicos que han tenido y tienen lugar a lo largo del devenir histórico. Esta oralidad produce distintas narrativas que, bajo categorías locales de

cuentos, sueños o historias, representan las visiones del mundo del mundo nahua.

Desde esta perspectiva, los sueños como narrativas orales han sido entendidos como un mecanismo de enseñanza-aprendizaje del saber local que, a su vez, inserta y reproduce una memoria biocultural. Los *temiktli* denotan una serie de interpretaciones culturales que remiten a las reelaboraciones simbólicas de los elementos, tanto de corte católico como de corte indígena, tales como las concepciones del cerro que guarda el agua o las antropomorfas cuando se compara a los cerros con ciertos santos.

Así pues, el énfasis que he dado a las narrativas orales de los especialistas rituales de la Huasteca han sido el medio para analizar la relación que estos sostienen con la naturaleza, pero también la importancia de un conocimiento especializado en torno a esta que los ritualistas desarrollan con gran habilidad, pues a ellos se les confieren ciertas acciones sagradas que al resto no. Dentro de este conocimiento especializado, el del paisaje ritual y la geografía sagrada son fundamentales para dicha práctica. En conjunto, siguiendo la propuesta de Broda (2001), estos aspectos permiten conocer cómo las comunidades nahuas construyen sus interpretaciones locales del mundo y cómo desarrollan los mecanismos que consideran pertinentes para su preservación.

4. Aquí es pertinente el apunte de Augé, cuando explica que los sueños son parte de un complejo que articula también un elemento práctico. Al respecto explica: “ese complejo es una fuente de elaboraciones narrativas (complementarios de ritos, relatos chamánicos, epopeyas) producidas por creadores más o menos autónomos. El complejo IMI (imaginario y memoria individual) puede influir en el complejo colectivo y enriquecerlo [...]” (1998, p. 76-77).

TESTIMONIOS ORALES:

Antonio Martínez Hernández. *Tepahtihketl y wewetlakatl*. Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 31 de octubre y 1 de noviembre, 2017.

Lisandro Martínez. *Tepahtihketl y wewetlakatl*. Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 1 de noviembre, 2017.

Eugenio López Ramírez. *Tepahtihketl y motiochihketl*. Colatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. 18 de enero, 2018.

Jovita Sánchez. *Tepahtihketl y teehketl*. Atlalco, Benito Juárez Veracruz. 5 de mayo, 2018.

Miguel Leonardo Cruz. *Tepahtihketl*. Acatitla, Chicontepec. 18 de julio, 2018.

REFERENCIAS

Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno ficción*. Primera edición. Barcelona: Tedirosa Editorial.

Báez-Jorge, F. y Gómez Martínez, A. (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*. Jalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura.

Burke, P. (2000). La historia cultural de los sueños. En P. Burke *Formas de historia cultural*, (pp. 41-64), Madrid: Alianza Editorial.

Boege, E. (2008). *El patrimonio bio-*

cultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiología en los territorios indígenas. México: INAH.

Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en mesoamérica* (pp. 461-500). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp.15-46) México: CONACULTA/FCE.

Broda, J. (2007). El paisaje ritual en la Cuencia de México. Introducción a la parte II. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.). *La montaña en el paisaje ritual* (pp.161-171), México: INAH/ENAH/IIH-UNAM

Broda, J. (2008). El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y los cerros deificados. *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. 16 (91) pp. 36-43

Gómez Martínez, A. (2002). *Tlanetlokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Gómez Martínez, A. y van 't Hooft, A. (2012). Atlatlacualtiliztli: la petición de lluvia en Ichcacuatitla, Chicontepec. En A. van 't Hooft y J.A. Flores Farfán (Eds.), *Estudios de*

lengua y cultura nahua (100-118).

México: Lingua Pax/CIGA-UNAM/
CCSYHUASLP.

Nava Vite, R. (2009). *El Costumbre: Ofrendas y música a Chikomexóchitl en Ixhuatlán de Madero Veracruz. Revista EntreVerAndo*. Universidad Veracruzana Intercultural, pp. 34-52.

Toledo, V. M.; Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.