



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“El sincretismo religioso de la práctica ritual indígena nahua: Rituales de hechicería, curación y pedimento en la Sierra Norte de Puebla.”

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica Aprox. Interpretativa y Análisis Interpretativo III

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Evelia Hernández Hernández

Matrícula No. 209368910

Comité de Investigación:

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Lic. Ingrid Ariadna Medina Pineda

Mtro. Ariel Corpus

Ciudad de México

Octubre 2021

La teofanía simboliza cierta naturaleza de las cosas finitas a partir de un sistema de ideas, por ende, el sistema ideológico consiste en un mecanismo complejo que constituye la forma de pensamiento abstracto y funge como una especie de metabolismo de las percepciones humanas que orientan al orden social de un grupo determinado. Este sistema ideológico en el hombre es de suma importancia para su vida puesto que se desempeña como rasgo distintivo de las interpretaciones sobre su realidad.

Teofanía, término empleado por el filósofo Irlandés Juan Escoto Eriúgena para referirse a todos los seres tanto corpóreos como espirituales que son irradiaciones de la sustancia divina (Escoto. E; 1984: 55-57)

Kicchiwaske ninin tlanimilil de ninin tlakatzi tipecójcol cematine Miguel Antonio Aparicio González tlajtowane ichen totatzin wan tlalticpac.

(Haremos de este pensamiento para el señor abuelo visitante de los cerros, Antonio Miguel Aparicio González, Intermediario entre Dios y la Naturaleza).



AGRADECIMIENTOS

Debo ser honesta y sincera en este apartado en donde se me es permitido abrir mis emociones pues en ellos se atesoran con gran devoción los recuerdos gratos de poder estudiar una carrera extraordinaria con profesores únicos en su clase en una universidad que siempre ha estado en el momento oportuno.

Reconozco y agradezco a mis padres nacidos en una comunidad indígena nahua quienes, con su esfuerzo, han logrado impulsar a seis hijos con llamadas de atención en los momentos precisos corrigiendo y orientando nuestro camino hacia propósitos más ambiciosos, nobles y honorables.

A mis hermanos y hermanas con quienes he compartido la misma rectitud y rígido carácter cual antena amarilla, la misma cobija, una hamaca bajo la sombra de un guayabo, los mismos padres, pero nunca a un “Goyo” en la misma mesa.

A mis profesores, comenzando con la Dra. Abigail Sandoval Cuevas que en un minuto robado de su tiempo tuvo la calidez de asesorar mi curiosidad por el que hacer de la antropología, gracias a usted encontré el puente que necesitaba cruzar desde que tomé la clase de “Antropología Jurídica”,

A mi Profesor Ricardo Manuel Falomir Parker, mi entrada al panorama de la antropología, “Particularismo y Evolución Cultural”, el primer profesor, la primera clase ya estando dentro de la carrera, un profesor que cree en los estudiantes de la antropología, pero jamás en el “antropólogo inocente”.

A mi profesor José González Rodrigo, clase “Tiempos, Ritmos Biológicos y de Cultura” a quien siempre recordaré filmando el movimiento de las jacarandas en los corredores del jardín universitario, siempre con su sonrisa emblemática, con la cámara de teléfono en mano y un cálido chaleco azul, un profesor admirable por orientar a sus estudiantes dentro y fuera del ámbito académico.

Al Dr. Raúl Nieto Calleja, clase de “Antropología Simbólica”, por sus consejos en cubículos y orientación para la preparación de exposiciones y por la forma estricta de su enseñanza – en el buen sentido de la palabra-, que absorbí con claridad, razón por la cual decidí optar por continuar con la línea temática de investigación en antropología de la religión. Fue una decisión acertada.

A la Dra. Alba Elena Ávila González en “Antropología y Género” que debido al aprendizaje obtenido de ella hicieron que mis opiniones sobre el género fueran más allá de una explicación entre poder y desigualdad social, sobre todo para entender el sistema de cargos que ocupan las mujeres dentro de las prácticas rituales indígenas de la Sierra de Puebla, ¡Infinitas gratitudes!

A la Dra. Adriana Aguayo Ayala, clase “Antropología Mexicana”, una persona que sabe escuchar las necesidades de sus estudiantes y de las carencias que nos imposibilitan lograr nuestros objetivos, le agradezco sus numerosas cartas de recomendación, su total apoyo al prestarme su cámara de video personal para lograr filmar mi práctica de campo, este acto ayudó a lograr mis objetivos. De corazón ¡Tlazohcamate!

A Ariel E. Corpus Flores que por su participación y correcciones en cada apartado de esta tesis reavivaron el entusiasmo teórico.

Por otro lado, mis gratitudes infinitas a mi padre Benigno Hernández Luna y mi tío Máximo Hernández Luna quienes fungieron como mi puerta de entrada para conocer al grupo familiar del Tepecójcol.

Así mismo agradezco al Sr. Antonio Miguel Aparicio González el “Tepecójcol”, un especialista que entendía los ciclos, ritmos y comunicación de la naturaleza en conexión con la interacción humana; estaré agradecida siempre con usted, atesoraré con ahínco los conocimientos y saberes que compartió conmigo inmortalizando una parte de su esencia en este escrito.

A su familia quien me abrió las puertas de su hogar recibíendome con un jarro de café caliente al interior de su cocina.

A la Sra. María Josefina Aparicio Tirado, hija del Tepecójcol, no olvidaré su acilo y atenciones que tuvo conmigo, siempre tendré en mis recuerdos sus platicas sobre los rituales y su participación en todos ellos, pláticas en acompañamiento de un rico atole de maíz.

Al Sr. Florindo Díaz Hernández, esposo de la Sra. Ma. Josefina, a ambos por el acompañamiento y explicación durante el recorrido del sendero sagrado, la cueva y en los escenarios sagrados.

A los participantes del ritual principal de Pedimento por su cooperación y anécdotas sobre los rituales de hechicería, curación y pedimento.

A Miguel Francisco Hernández que ha sido parte de las traducciones e interpretaciones que esta tesis necesitaba junto con mis padres que en todo momento estuvieron apoyándome y a su vez cuestionando y analizando su lengua materna, el náhuatl.

A mis amigos:

Juan Carlos de Santiago Fernández por la convivencia “honorable”, en las aulas de la universidad, un amigo considerado hermano, mi aliado; gracias por ser mi persona.

Paulina Cora Arroyo Núñez por estar cuando el corazón lo necesita, una amiga de anécdotas extraordinarias.

Ingrid Ariadna Medina Pineda por ser confidente, una aliada antropóloga de la religión, gracias por tu compañía laboral y educativa y por tu sensibilidad en mis momentos grises.

Kevin Ramos Orozco por ser una persona comprensiva, protectora y un amigo inquebrantable, gracias por las pláticas para mejorar la calidad de mis cuadros de filmación.

A Juan José Ramírez Figueroa, por coincidir en el mejor de mis momentos, gracias por tu tolerancia, por tu calidez, por tus intervenciones en momentos de necesidad, por tu cobijo y por decidir ser mi compañero para caminar a mi lado en los momentos oscuros y claros que predispone una vida.

Por último y no menos importante, agradezco a mi Tlatoani el Dr. Carlos Garma Navarro por su acompañamiento en esta trayectoria, gracias a usted he aprendido que la vida académica no solo son las notas buenas en un historial las que nos definen sino la reproducción de lo aprendido en las experiencias en la práctica de campo que es la vida misma. De usted me llevo un aprendizaje que cuidaré con gran entereza.

ÍNDICE

Introducción	7
Metodología	9
Cuerpo de la Tesis	11
Marco teórico	12
Estado del Arte	19
Capítulo I. Zona de la investigación etnográfica	22
I.I Ubicación geográfica	22
Comunicación vial	24
Clima	26
Flora	27
Fauna	36
Indumentaria	47
Actividad económica	48
Composición étnica	49
Capítulo II. Registro de la lengua náhuatl	50
II.I La lista de Swadesh	55
II.II Representación gráfica del código lingüístico	61
Capítulo III. Cosmovisión Indígena vs Religión	66
III.I Lo sagrado	67
III.II Lo profano	68
III.III La naturaleza y su sincretismo	69
Capítulo IV. Organización social del grupo religioso	70
IV.I Sistema de cargos a partir de relaciones de parentesco	71

Capítulo V.	Las tres formas rituales: Hechicería, Curación y Pedimento	73
V.I	Ritmos biológicos de los rituales	74
V.II	Escenarios sagrados	77
	Ritual de Hechicería	80
	Ritual de Curación	88
	Ritual de Pedimento	91
V.III	Símbolos, signos y significantes en el ritual	96
Capítulo VI.	Conclusiones y discusión final sobre el sincretismo dentro de la religión y de la religiosidad	106
Bibliografía		109
Listado de Cuadros e Imágenes.....		112
Galería de Imágenes		113

INTRODUCCIÓN

En las religiones podemos encontrar numerables manifestaciones de la divinidad, las cuales pueden ser reveladas, por medio de sueños, en un estado de éxtasis o bien, a través de visiones que surgen de un sistema ideológico que dependen de la tela socio- cultural que rodea a un grupo religioso determinado.

El sistema ideológico consiste en un mecanismo simbólico complejo que constituye la forma de pensamiento abstracto proyectada en la vida de un hombre, así entonces, el sistema funge como una especie de metabolismo de las percepciones humanas que orientan al orden social de un grupo determinado.

Esta investigación abre paso al análisis de la cosmovisión indígena nahua persistente en un pequeño grupo de personas indígenas en donde su religiosidad descende de la *Convivencia entre lo sagrado y lo profano y de sus prácticas religiosas indígenas nahuas* que se manifiestan dentro de los rituales de curación, pedimento y hechicería en la Sierra norte del estado de Puebla.

Mis objetivos en esta investigación de tesis es dar a conocer las formas de expresiones sincrético-religiosas vigentes dentro de la cosmovisión indígena nahua, partiendo del reconocimiento y la concientización sobre las formas distintas del “que hacer” de la religión desde la oralidad y la ritualidad con caracteres sagrados y profanos practicados en distintos escenarios poniendo en evidencia el sincretismo de la vida sagrada de un grupo practicante de su cosmovisión indígena liderado por el Sr. Antonio Miguel Aparicio González a quien se le atribuye el dominio de “Tepecójol” (Señor o viejo, visitante de los cerros) el intermediario entre Dios y la Naturaleza.

Por otro lado, considero importante tomar en cuenta el debate sobre las contrariedades entre los discursos sobre religión y religiosidad, lo sagrado y lo profano en las prácticas rituales nahuas que se llevan a cabo dentro y fuera de los grupos religiosos que se encuentran en la zona de investigación ya que en la comunidad persiste un fenómeno al que me he permitido llamarle “fenómeno del

movimiento temporal de la religiosidad” en donde se manifiestan eventualmente, choques entre creencia y práctica religiosa cuando varios seguidores de las religiones católica, evangélica y sabática se presentan dentro de algunas de las prácticas rituales del Tepecócol.

Esta inquietud dio pie a investigar una cosmovisión que hasta el momento ha resistido durante el paso del tiempo como una forma más de practicar la religión en la actualidad.

Por otro lado, también reconceptualizaré brevemente el discurso sobre la existencia de una cosmovisión indígena en la Sierra Norte de Puebla como una forma de interpretación de su sistema cultural religioso nahua y cómo este sistema de creencia religiosa obtiene cierto marco de oficialidad como religión en su región, en este caso, la práctica religiosa indígena que comparte el Tepecócol con las comunidades cercanas a las zonas de los rituales.

Considero que es relevante detallar los tres tipos de rituales ejercidos por el Tepecócol puesto que ayudarán satisfactoriamente a enriquecer el núcleo de la investigación que permitirá responder ¿De qué manera los procesos de significación funcionan como un determinante en el orden social y el estado anímico y existencial de las personas que comparten esta práctica? es decir, ¿Cómo un significado como respuesta de un acto ritual interviene y/o modifica la forma de socialización entre las personas involucradas en los rituales? y ¿Cómo se relacionan y conviven distintos grupos religiosos existentes en esta comunidad a partir de diferenciaciones profundamente marcadas en cuanto a sus prácticas rituales y formas de expresión religiosa?

El enfoque de este análisis sobre las formas de interpretación de los rituales y su convivencia entre lo sagrado y lo profano siempre estarán dirigidos en primer lugar, a las prácticas religiosas que ejerce un grupo indígena de practicantes y creyentes (liderado por el Sr. Antonio Aparicio, “el Tepecócol” -intermediario entre Dios y la naturaleza-), dentro de la cueva de Tepeques, ubicada en la zona montañosa alta de la región nahua de la Sierra Norte del estado de Puebla; en segundo término se analizarán las formas rituales de curación y hechicería en donde participan personas que no son practicantes de esta religión pero que se

asocian temporalmente a ella conforme el tipo de ritual en el que participan; Se tomará a detalle la descripción de las etapas y características en que los rituales están conformados ya que difieren uno de otro no solo por los escenarios sino por el uso simbólico y significativo de los objetos.

Metodología.

En el campo de investigación me di cuenta de lo difícil que es recuperar información específica cuando se trata de rituales de Hechicería; estas prácticas solo son ejecutadas por el Tepecójcol únicamente para el deshecho de ellas, pero nunca para hacerlas en contra de alguien por lo que el Señor Antonio Aparicio (Tepecójcol) me advirtió de las consecuencias que tendría yo si me acercara a uno de esos rituales debido a su peligrosidad simbólica de los objetos y del proceso como tal. De mismo modo, se me fue advertido sobre mi entrada a la Cueva para el ritual de Pedimento por lo que yo como extraña para la madre Tierra y para los Señores (Dioses), debía pasar por el proceso de purificación que se hace en el ritual de curación.

Cuando conocí al Señor Antonio Aparicio, me hizo saber diciéndome en su lengua materna lo siguiente:

*“Tejuatl quemem **cowame**, yuwe muljue wejca **queme tzikitzitzi**, chenchiswa imisel, **kitemuwa nintlacual wan kinyekchiwa nintlajtol imisel**, tikpiya **miyak tlawol nika keni amo timokawa**”*

(Tú eres como las víboras, viajan muy lejos desde pequeñas, viven solas, **buscan su comida** y **resuelven** sus problemas **solas**, tienes **mucho** maíz aquí **pero no** te quedas)

Continuó su plática diciéndome que debo ser precavida y que para enseñarme mucho de lo que sabe lo deberé hacer con respeto y sin miedo pues podría quedarme en el lugar donde me asuste o con el espíritu que me encuentre.

Después de ese día diseñé coordenadas de investigación y estrategias propias sabiendo que no podría presenciar rituales de hechicería. Estas estrategias fueron de gran ayuda para localizar distintos puntos geográficos en donde se llevan a cabo los rituales de Hechicería, Curación y Pedimento, y a distintas estrategias les creé técnicas propias de investigación para su registro como la entrevista el anecdotario, grabación, video y por supuesto el diario de campo, todas ellas reforzaron apartados de esta tesis gracias a la evidencia de las experiencias de mis intérpretes y participantes del grupo del Tepecójol.

Para los rituales de hechicería solo me enfocaré desde las técnicas del anecdotario y entrevista como herramientas que me permiten llegar a comprender las formas y procesos rituales de la hechicería, sobre todo, y del sincretismo expresado dentro de ellos aun sin presenciarlos.

En cuanto a las anécdotas y mitos sobre los rituales de Hechicería, Curación y Pedimento, pude recopilar bastante información que difícilmente debí reducir su número y seleccionar las más conocidas y practicadas con mayor frecuencia.

Por otro lado, hago uso de la narrativa como antropóloga participante solo en los procesos rituales que me fueron permitidos presenciar comenzando con la convivencia entre las formas comunicativas dentro del sincretismo de las expresiones religiosas en cada escenario ritual de Hechicería, Curación y Pedimento.

Ahora bien, para dar paso a la explicación de religión, religiosidad, ritual, expresión, signos, símbolos y significantes se debe tomar en cuenta el tipo de enfoque teórico que autores diseñan frente a una investigación etnográfica de este tipo.

Cuerpo de la Tesis.

Para el primer capítulo es preciso establecer un panorama amplio de estudios sobre cosmovisión mesoamericana, ritualidad, lengua, símbolo y de las formas elementales de la vida religiosa que, a palabras de Émile Durkheim, obligan a describir y comprender la situación de un fenómeno sincrético religioso indígena.

Para el capítulo segundo, hago una breve descripción de la zona geográfica en que se desarrolló esta investigación, así como también una corta representación de la lengua náhuatl y del español que muestre una imagen clara de los códigos lingüísticos que se usan en la zona de investigación y posteriormente de la función de la lengua náhuatl mediante la lista de Swadesh, (1966) en “El lenguaje en la vida humana”, generó un concepto más nítido sobre el uso de la lengua en los diferentes espacios sagrados en la construcción de los símbolos.

El tercer capítulo aprecia el recorrido del sendero sincrético religioso que presume de tres rituales: Hechicería, Curación y Pedimento.

Para abrir lo sustancial de esta tesis describiré la organización social de los agentes participantes antes, durante y después de cada ritual, así mismo describiré los parámetros de medición de los ritmos biológicos y de los escenarios sagrados que hacen posible llevar a cabo cada proceso ritual que dependerán de los calendarios biológicos y sociales.

En el cuarto capítulo desarrollo el concepto medular del sincretismo religioso de las tres formas rituales de la cosmovisión indígena nahua manifestando subtemas que dilucidan la función del sistema de parentesco, las jerarquías, los roles sociales y el método de intercambio como formas de subsistencia de la cosmovisión indígena en la región.

Así mismo desarrollo una breve explicación del sistema de signos y símbolos rituales en uso, el aspecto diglósico en las conversaciones entre participantes de habla nahua y castellano y de la glosolalia que se practican de acuerdo con la necesidad de cada ritual.

Por último, a manera de conclusiones, en el capítulo quinto hago énfasis sobre la importancia del fenómeno de movilidad temporal religiosa y de religiosidad, de igual forma, resalto la vitalidad de la lengua en uso que se da dentro de las formas rituales y del sincretismo religioso recalando la lengua que es usada únicamente por el Tepecójcol para contactar al ente sagrado antes, durante y después del ritual.

Marco Teórico.

La investigación se fundamenta por tres autores que refieren a los conceptos principales que atañen al tema esencial de la investigación y que separo en tres partes: a) La “Convivencia entre lo sagrado y lo profano”, b) Rituales de curación, pedimento y hechicería y c) el vaivén diglósico de la lengua e interpretaciones simbólicas de la práctica ritual.

En medio de esta triada se atribuirá el concepto de religión y cosmovisión para así anclar las dos primeras partes del tema central de investigación con la tercera.

Para la parte primera del tema central es necesario presentar a Alessandro Lupo, etno-antropólogo italiano con investigaciones sobre teología india de los nahuas en la Sierra de Puebla en “Estudios de Cultura Náhuatl”, autor que comprende el estudio del sistema cosmológico de los nahuas de la Sierra de Puebla en donde plasma la existencia de las personas ante las formas tan propias de entender su alrededor.

La presencia de Alessandro Lupo se debe a la similitud de inquietudes en cuanto al tema de cosmovisión indígena entre otros conceptos que se me han

presentado a lo largo de mi investigación como los procesos rituales, la fuerza de la palabra dicha, la especialización del saber, el sistema de creencias de una cultura particular etc., en donde Lupo recrea una gama de memorias sobre el margen de prácticas indígenas entorno al cosmos, a todo ello, extendiendo una explicación más amplia sobre el pensamiento y prácticas rituales dentro de una religión indígena nahua.

La convivencia entre lo sagrado y lo profano no se basa solo en describir las prácticas rituales que se presentan en el grupo religioso sino en lo minucioso y característico de las formas en cómo se organizan como grupo y como religión “alternativa” en el entendido de que personas ajenas a esta práctica de religiosa también se ven vinculadas en alguna de las tres prácticas rituales: curación, pedimento o hechicería.

Para comprender las concepciones cosmológicas del grupo religioso del Tecohcol en otro aspecto, Alfredo López Austin me parece un autor conveniente a incluir en el escrito debido a sus investigaciones sobre temas relacionados a la cosmovisión, la religión, el mito, la magia y la iconografía en la tierra mesoamericana.

López Austin facilitará el estudio presente en cuanto a la historia de la vida y condición tradicional de las creencias nahuas de la región de la Sierra norte de Puebla ayudando así a desarrollar una postura propia sobre la realidad vista desde el grupo religioso ante la armonía sagrada y profana de sus prácticas en escenarios católicos y profanos.

En tercera posición y no siendo menos importante considero adecuado mencionar a Clifford Geertz quien reforzará el conocimiento con su enfoque en antropología interpretativa, una perspectiva de análisis cuya capacidad abarca el estado del pensamiento y formas de representación de una religión, en este caso, la religión del grupo del Tepecócol.

Para el concepto de religión es necesario tomar en cuenta las características del tema de investigación, así entonces, para desarrollar un significado propio de religión tomo como referencia a los tres autores siguientes:

Clifford Geertz a quien le asigno el cuidado del concepto de religión, uno de los conceptos importantes y primeros a tratar en la investigación. El autor formula el concepto como <<una religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único>> (Geertz; 1987: 89).

Dejando en claro que la religión es un matiz interpretativo de valores anímicos de los hombres que la comparten, les permita explicar el lugar que ocupan en su realidad y revelar la forma de ver su entorno, pero complementando la mirada del autor, en este matiz interpretativo se engancha por de facto un gran sistema de símbolos que conforma a una religión y que en varias ocasiones se normatiza y se comparte entre personas e incluso se transmite a quienes rodea siendo estos o no integrantes del mismo grupo religioso.

El concepto de religión varía según el contexto cultural, social e histórico. Así mismo se toman en cuenta las condiciones en que se desarrolla cierta religión. No se trata de entender a la religión como un concepto único y caer en el error de las generalizaciones, como tampoco se trata de caer en reduccionismos sino que, la religión debe ser tratada como un concepto asociado a la sensibilización y conocimiento de la existencia de diversos sistemas religiosos, ninguno por encima de otro como ocurre con el grupo católico-religioso sobre el grupo del Tepecójcol en donde el primer grupo está alejado de las prácticas y materiales que produce en la práctica de cosmovisión indígena como el uso del copal, o rezarle a una piedra, a la tierra y al agua sólo por ser consideradas como acciones profanas.

Una religión está compuesta por creyentes como comunidad moral, contiene una serie de creencias y prácticas conocidas como prácticas sociales que a su vez se le conoce como rituales y ceremonias.

Las creencias religiosas tienden a señalar, generalmente a lo sobrenatural y a las divinidades, estas creencias se expresan en forma de rituales que solo ejercerán los especialistas, es decir, las personas que llevan a cabo el acto religioso como en el caso del Tepecójcol; En términos legales por así llamarlo, en otros grupos religiosos como el católico se les denomina administradores de culto a los sacerdotes o curas de iglesias o parroquias, por ejemplo.

Para grupos religiosos oficialmente reconocidos, cuentan con sus propios administradores de culto, estos lideran la institución religiosa local, podemos observar que el sacerdote funge como personaje principal dentro de la organización estructural interna de su religión, por otro lado, también se denota el papel de otro líder de un grupo religioso como el pastor de la iglesia evangélica “La Esperanza”, son ejemplos de líderes, los conocedores, los que orientan y mantienen el mando de la religión ante sus seguidores y mientras tanto, para otras religiones indígenas, el guía puede ser nombrado como chamán, nahual o maracame, para otras el Tepecójcol, no obstante, en la cosmovisión indígena nahua, la totalidad de las personas que pertenecen al grupo religioso del Tepecójcol también son católicas sin embargo las prácticas que ejercen fuera del catolicismo no son reconocidas como sagradas a pesar de no hacer el mal.

Estas prácticas de cosmovisión no cuentan con ministros de culto propios y oficiales por lo que hace que se queden fuera de los elementos legislativos que refieren a los grupos religiosos como tal por lo que este pequeño grupo de cosmovisión indígena liderado por el Tepecójcol sufre un proceso de silenciamiento, aislamiento e invisibilizarían frente a los dos ejemplos religiosos mencionados que se encuentran activos en la comunidad.

Por ende, el estudio de la religión, de sus prácticas, de sus creencias y la variedad cultural de sus creyentes, se debe tratar desde el punto de vista interdisciplinario que permita abrir una gran variedad de conocimiento pertinente del fenómeno religioso.

En lo que respecta a cosmovisión retomo nuevamente a López Austin que aclara el concepto de cosmovisión como <<un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender del universo>> (López Austin; 1989: 20).

La cosmovisión dentro del grupo religioso del Tepecócol es compartida, esta solo se da en las relaciones sociales que se presentan dentro del grupo el cual comparte el mismo sistema ideológico que son delimitadas por las formas de practicarlas. La cosmovisión finalmente es un producto cultural colectivo.

Para analizar las propiedades sagradas y profanas de las actividades rituales, los procesos simbólicos, las danzas y los pedimentos que el grupo indígena nahua recrea en cada práctica, es necesario revivir el pensamiento de Durkheim sobre religión en donde <<las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, los ritos son maneras de actuar que surgen no más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos [...]. Si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales productos del pensamiento colectivo>> (Durkheim; 2007 [1912]:15).

Para la parte b) de esta división sobre la práctica social o el ritual, a la investigación le viene bien el uso teórico de Víctor (Turner 1988:103), en donde explica que existen dos formas de interacción humana que son: sobre los conceptos de *estructura* y *comunitas*, ritual y símbolo.

Por *estructura* se entiende al sistema de relaciones y estatus sociales. En ella encontramos las posiciones que ocupan las personas dentro de un grupo social determinado donde existen posiciones económicas, políticas y jurídicas que separan a los hombres con designios de mayor a menor importancia.

En grupos religiosos con mayor número de practicantes como la católica o evangélica que se encuentran en la región de investigación en la Sierra norte de

Puebla, las interacciones y prácticas sociales se les debe permitir una continuidad, es decir, debe ser institucionalizada y mantener cierta vigencia a través del tiempo. Son en estas instituciones en donde se encuentran las características mencionadas anteriormente.

Sin embargo, Turner hace mención sobre la existencia de una anti-estructura también llamada *comunitas*, es decir, una sociedad en comunidad no sigue un orden estructural, no tienen una autoridad, los integrantes del grupo mantienen el mismo estatus, los individuos son iguales socialmente, esta modalidad se distingue debido a que la relación social entre sus individuos conserva un ambiente común, es muy característico del pequeño grupo religioso del Tepecócol.

Para el concepto de ritual, (Turner; 1988:99) lo define como una conducta prescripta que se encuentra fuera de lo cotidiano, conecta el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles con el mundo místico, puro o peligroso, estos últimos polos opuestos corresponderán al tipo de ritual que se practique. Si bien es cierto que un ritual necesita un tiempo y ritmo biológico propio que le permita cumplir con su propósito.

El vínculo que tiene el símbolo con el ritual es que un símbolo en el sentido amplio de la palabra remite a lo desconocido, por otro lado, el símbolo como la unidad mínima de un ritual, los símbolos se encuentran sumergidos en procesos rituales determinados, los símbolos se caracterizan en dominantes e instrumentarlos. Los símbolos dominantes obedecen a principios estructurales de un grupo determinado, mientras que los instrumentales están supeditados a los símbolos dominantes en donde cumplen una posición subordinada dentro del ritual, por ejemplo:

El símbolo dominante de la iglesia católica es la imagen sagrada de la cruz por lo que el cáliz, la ostia y el vino son un ejemplo de los símbolos instrumentales mientras que en la religión del Tepecócol es una piedra que representa a la madre tierra y que funge como símbolo dominante mientras que el copal, las coronas y collares son ejemplos de símbolos subordinados.

Para el concepto de escenarios sagrados usaré la definición de Mircea Eliade en donde demarca que <<el lugar sagrado es donde la hierofanía o manifestación de lo sagrado se hace presente>> (Mircea Eliade; 2000:329).

El escenario o escenarios sagrados definidos como profanos son lugares determinados para un fin así sea bueno o malo, estos espacios se presentan en toponimias que difieren no solo por su aspecto natural sino por el carácter significativo que el humano le atribuye, este significado estará sujeto a la división entre pares duales como lo bueno y lo malo, lo frío y lo caliente, luz, oscuridad arriba y abajo, blanco y negro ovíparo y mamífero, todas ellas que socializan con el hombre manteniendo una reciprocidad equilibrada aunque con limitaciones, así entonces, no se puede realizar un acto de brujería con objetos que fueron utilizados antes con el mismo fin como tampoco se puede hacer un acto de curación con objetos de oscuridad en lugares de luz.

Un aspecto importante que tienen los rituales en común es el concepto de contaminación que Mary Douglas en donde <<los lugares sagrados han de estar protegidos contra la profanación. La santidad y la impureza se hallan en polos opuestos. Si no fuese así, muy pronto confundiríamos el hambre con la saciedad o el sueño con la vigilia. Sin embargo, se da por sentado que una característica de la religión primitiva consiste en no establecer clara distinción entre la santidad y la impureza>> (Mary Douglas; 1973: 21).

Todo objeto simbólico debe ser desechado para evitar el desgaste simbólico y para evitar contaminar el objeto como el espacio sagrado. En cuanto a los conceptos de lo sagrado <<el *homo religiosus* ha creado la terminología de lo sagrado para dar cuenta de la manifestación de una realidad distinta de las realidades ambientales de la vida>> (E. Anati, R. Boyer, & otros; 1995:11).

Lo sagrado está vinculado a la religión a través de la comunión de valores que hacen una realidad.

Por otro lado, lo profano es aquello que se encuentra separado de lo sagrado, en otras palabras, <<es la relación con lo estrictamente humano o bien podría decirse a lo cotidiano, pero que, con frecuencia necesita cruzarse con lo

numinoso, es decir aquello perteneciente al numen o inspiración de poderes religiosos o mágicos>> (Adolfo Colombres; 2015: 21).

El tiempo sagrado como un concepto más que quiero agregar, es un hecho presente según Eliade. El tiempo sagrado mantiene estrictamente en función tres categorías: periodicidad, repetición y el tiempo presente: El periodo es en donde se repite el pasaje mítico específico que se busca, el tiempo sagrado como hecho presente es donde se mantiene la repetición reproduciéndose en el momento preciso cuando se lleva a cabo el ritual con el fin de coincidir con la deidad invocada en el ritual.

Estado del Arte.

El mapa geográfico en “Las Razones del Mito” de Alfredo López Austin, influyen en la probabilidad en que la cosmovisión indígena haya tenido lugar a partir del medio en que se encontraban las culturas indígenas en donde las diferencias geográficas y climatológicas dieron paso a las formaciones tradicionales y complejas de las culturas étnicas en Mesoamérica.

La cultura nahua en la Sierra Norte de Puebla conserva una buena parte de su tradición como los ciclos y técnicas de agricultura, usos materiales como el metate, molcajete y parte de la vestimenta, danzas y mitos, son algunos ejemplos de ello, sin embargo, el aspecto religioso se ha ido desintegrando por distintos factores sociales que van desde la migración, el cambio de código lingüístico hasta las formas de cosecha que desplazan los ciclos lunares y la ritualidad de estos.

López Austin, es un personaje significativo para los investigadores de la cosmovisión, el importante recurso sobre los estudios de la cosmovisión mesoamericana y otras investigaciones muy reconocidas en donde la relación con los pueblos indígenas de México se adapta para abordar el concepto clave en lo referente al espacio temporal en donde la estructura cósmica de la dinastía nahua

explica todo lo que el hombre considera su entorno, mediato como inmediato así sea en el espacio mundano como el mundo de los dioses; <<La tradición es algo completamente dinámico, es algo que es creado, es compartido, transmitido y modificado por el grupo humano generador, y está compuesta por actos mentales y formas de acción que a través de los siglos han demostrado su utilidad pero que se adaptan constantemente al paso de la historia, pierden elementos, ganan otros, como todo lo que es nuestra vida, como todo lo que es propiamente la historia del hombre>> (Alfredo López Austin: 2016: Sesión 1).

El estudio de la vida ritual y de asociación simbólica entre los humanos dentro de una o más religiones han sido sumamente detalladas en cuanto a las formas en que se manifiesta la religión y la religiosidad dentro de todo un sistema cosmológico de los indígenas nahuas.

En este sentido, Alessandro Lupo como pionero en el estudio de la cosmovisión indígena de los nahuas en la Sierra de Puebla aporta a la antropología social una portentosa mirada etnográfica en “La tierra nos escucha” (1984), que contribuye grosso modo, un escrito exacto en su momento, sobre la vida ritual, usos, costumbres y tradicionales de los nahuas y de las cualidades que los caracterizan y diferencian de entre otros grupos sociales de la misma región. “La tierra nos escucha”, es la forma en que la oralidad, el mito y los símbolos expresados en un ritual son parte fundamental del mapa identitario que conlleva una cosmovisión indígena de los nahuas de Yancuictlalpan en la Sierra de Puebla.

Lupo logra una descripción minuciosa sobre la distribución y conocimiento del saber cosmológico nahua y las formas en que algunas personas tienen un dominio prominente para transmitir sus habilidades natas, saberes y tradiciones al realizar actos rituales dentro de su grupo social, es por ello que su investigación me es indispensable tomarla como fuente primordial para la elaboración de los significados del uso ritual y de las personas que los llevan a cabo.

La antropóloga social Vianey Azucena Mayorga en “Retorno a Tlajco atl”. Estudio de una peregrinación nahua en la Huasteca Potosina se impregna en el comportamiento de la cosmovisión indígena nahua y de las estructuras y

comportamientos rituales, de los mitos, de las prácticas de curandería de la zona, así como sus funciones y procesos de significación para cada aspecto que abren paso al orden, entendimiento y estabilidad social entre las personas de la región Huasteca en el Estado de San Luis Potosí.

Esta autora cabe mencionar, la he considerado como una investigadora más que sustenta una parte considerable de mi investigación debido a que la tradición, usos y costumbres nahuas no son ajenas a los significados y propósitos que la comunidad nahua en general mantiene desde tiempos milenarios.

Otro enfoque pertinente dentro de la investigación etnográfica realizadas en la Sierra Norte de Puebla, el autor Italo Signorini, se suma al entendimiento de los procesos de significación de las prácticas de los Nahuas de Santiago Yancuictlalpan, en la Sierra Norte de Puebla y de las creencias relativas a las fuerzas espirituales que operan en el hombre y del sistema simbólico que las anima.

Lo interesante de este autor en compañía de Alessandro Lupo, es que sus intereses de investigación se colocan dentro del universo del sistema simbólico aludiendo a las prácticas etno-médicas, el entendimiento entre los nahuas de su sistema cosmológico y religioso y las relaciones sociales que se generan se ellas.

Por otro lado, el interés por estudiar el sistema de creencias acerca de las fuerzas espirituales que operan en el hombre, así como el sistema simbólico que las anima, añaden en esta tesis un concepto módicamente concentrado sobre el mundo del comportamiento místico, simbólico y religioso cuyas características se encuentran entrelazadas con la actividad sincrética de distintas ideologías con la finalidad de orientar y dar respuesta de la existencia del hombre en su espacio terrenal

Un último recurso por agregar para cerrar mi investigación es la terminología de “la conciencia alterada” de la antropóloga lingüista Felicitas Goodman, el último apartado de esta tesis no busca el estudio de la función del esquema neuro lingüístico y el proceso de la conciencia alterada sino la respuesta

de interpretación antropológica sobre el trance a partir del rezo y de la danza que el especialista manifiesta dentro de un ritual invocando a los seres divinos venidos de la dimensión prístina así como también, de los espíritus que conviven atrapados en la dimensión terrenal como sociedad invisible pero que mantienen una actividad social tanto profana como sagrada con el Tepecócol (especialista intermediario entre Dios y la Naturaleza).

El estado alterado de conciencia abraza toda la práctica tradicional de la etnomedicina que devela una expresión completa del fenómeno religioso en las prácticas indígenas Nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

Capítulo I. Zona de la investigación etnográfica.

Cayotl Tlamaxtill / Lugar de estudio.

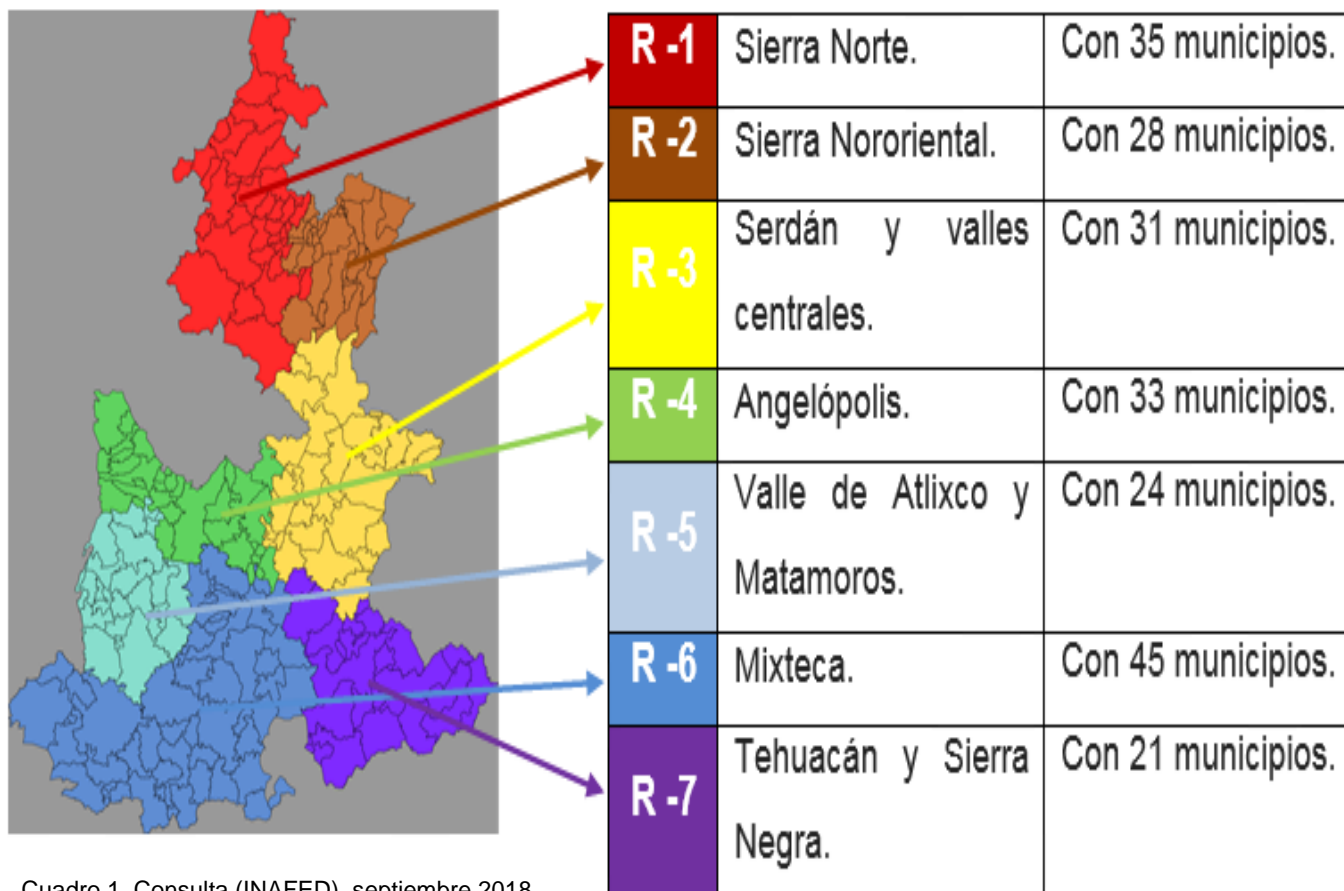
I.I Ubicación geográfica

Son tres puntos de referencia los que se contemplan en esta investigación, estas obedecen a los tres tipos de rituales: hechicería, curación y pedimento.

Estos puntos se encuentran escondidos y dispersos dentro de la zona montañosa de la Sierra de Puebla. Sin embargo, la zona en donde se lleva a cabo el ritual de pedimento es una zona ambigua pues solo se sabe que se encuentra en un lugar intermedio entre las comunidades de San Simón y Tlamánca de Hernández, esta zona no tiene registro de ubicación geográfica oficial en la base de datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como tampoco en la base de datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo Indigenista (CDI) actualmente Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI).

Pocas comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla son las que han logrado obtener un registro de mapeo oficial por lo que se hizo uso de mapas

generales del (INAFED) (cuadro 1) a modo de representación gráfica y simplificar visualmente la ubicación del desarrollo etnográfico que abarca esta investigación.

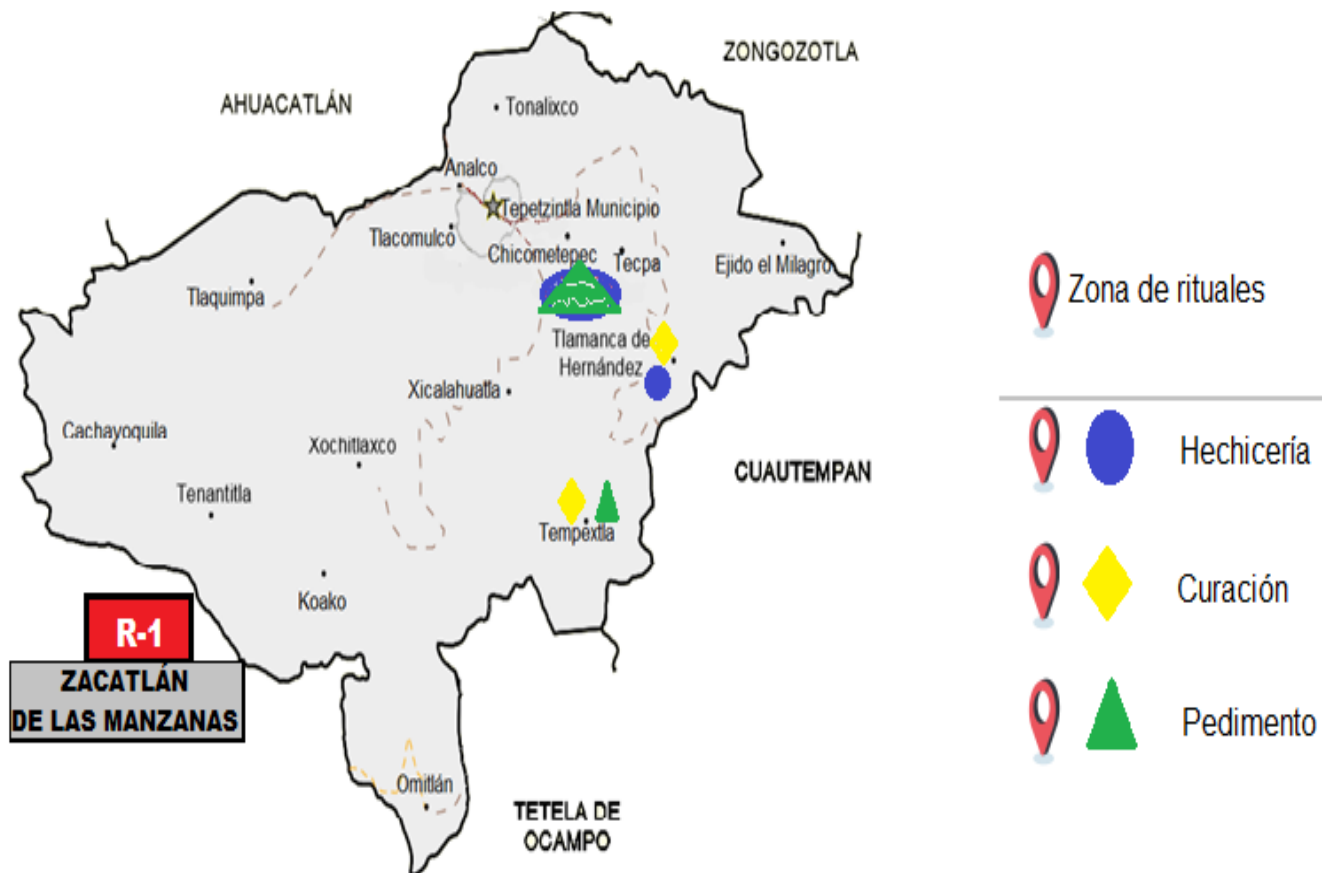


Cuadro 1. Consulta (INAFED), septiembre 2018.

La Sierra Norte como Región 1 (R-1) ocupa el segundo lugar con el mayor número de municipios en donde se esconden las zonas rituales de esta investigación. Tepetzintla (al pie del cerro), es la cabecera de 15 comunidades a su cargo que, a su vez, todas ellas se circunscriben al distrito de Zacatlán de las manzanas del Estado de Puebla.

Esta fuente de búsqueda permitió realizar un registro propio como se muestra en el cuadro 2, una descripción visual sobre la cueva de Tapeques (Pierna del cerro), Tlamánca de Hernández (Diferente de) y de Tempextla (A la

orilla de la peña), zonas que marcan el sendero ritual del grupo del Tecóhcol de la región.



Cuadro 2. Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de Tepetzintla, Puebla.

Comunicación vial

Otlime/ Caminos

Para entrar a la zona de investigación existen tres vías como se muestra en la imagen 1.

- 1.- Camino de Tepango de Rodríguez, rumbo a Tlamanca de Hernández.
- 2.- Camino de Zacatlán de las Manzanas hacia Tlamanca de Hernández.
- 3.- Camino de Tetela de Ocampo rumbo a Tlamanca de Hernández.

La comunidad de Tlamánca, tiene una distancia aproximada a la Cabecera Municipal de Tepetzintla de 8 km aproximadamente.



imagen 1. Panorama Satelital Google Earth. 2019.

Tlamánca de Hernández por ejemplo, está situada a 1,355 metros de altura y es una de las localidades en donde se ejecuta el mayor número de rituales de hechicería, curación y pedimento.

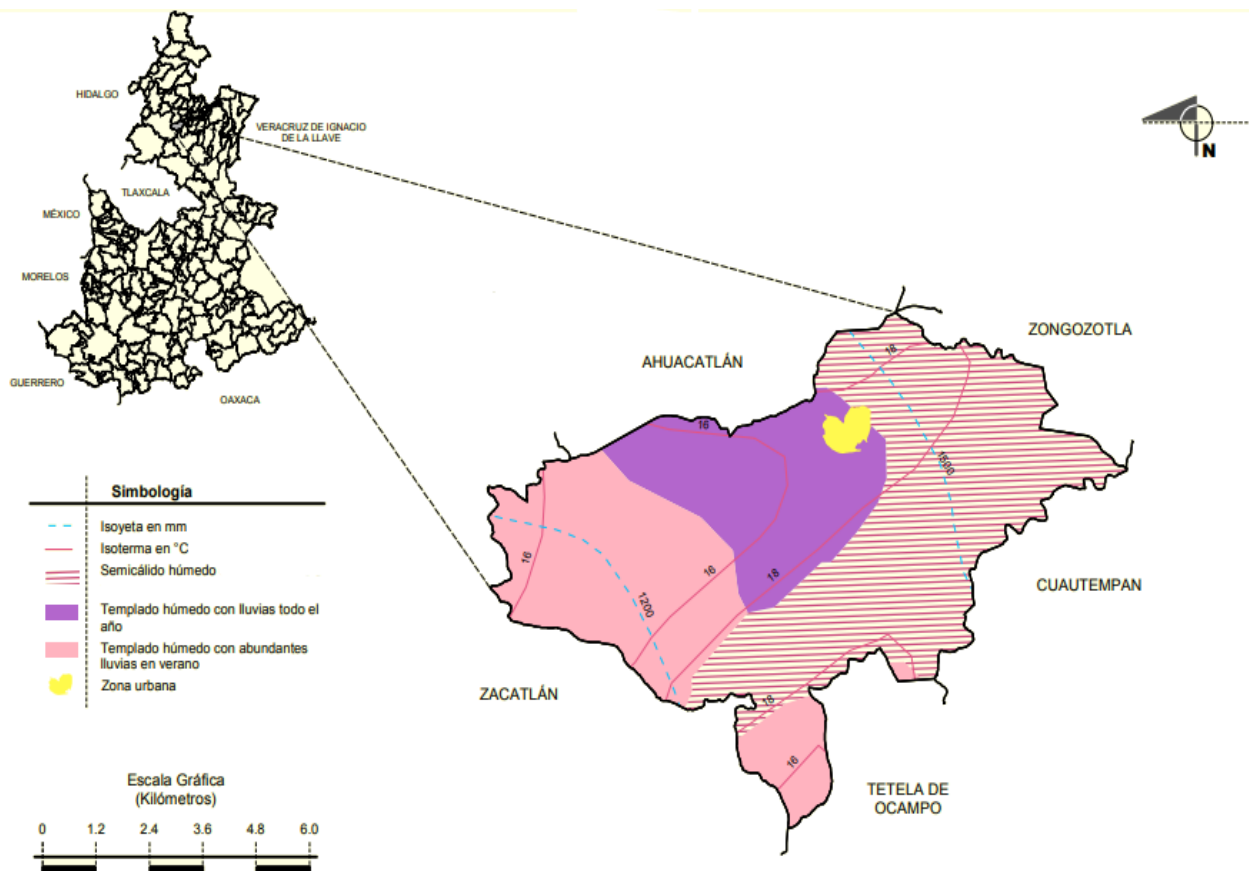
* Para centrar la información de ubicación geográfica tanto de los lugares de los tres rituales como de las comunidades que los rodean se empleó el software de Google Earth, el cual permite realizar búsquedas particulares de localidades o zonas con poco registro oficial, esto con el motivo de hacer un acercamiento con vista panorámica en tercera dimensión de dicha región.

Clima

Kenin catki entonal/ cómo está el tiempo.

De acuerdo con Köppen y Geiger, la temperatura media anual de la región es de 13.1 °C. Hay precipitaciones de 2153 mm , así que la región en donde se llevan a cabo los tres tipos de rituales se encuentran en la zona montañosa climáticamente amable como se muestra en la imagen 1; La precipitación es la más baja en diciembre, con un promedio de 67 mm., mientras que la mayor cantidad de precipitación ocurre en septiembre, con un promedio de 318 mm.

En el mes de mayo, la temperatura media es de 15.3 °C, mayo es el mes más caluroso del año, las temperaturas medias más bajas del año se producen en enero, cuando está alrededor de 9.9 °C. No obstante las lluvias más frecuentes se dan en épocas de verano.








Cuadro 3. Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de Tepetzintla, Puebla.

Flora







Xochime/ variantes de flores


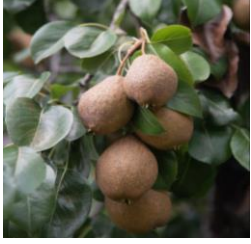




Se conserva una pequeña parte de la vegetación nativa en la región; entre esta biodiversidad se concentran grupos reducidos de las siguientes especies que se consideran populares por las personas de la comunidad:



Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Bellis perennis)</i>	Margarita	Uso ritual, dancístico y para ceremonias eclesiásticas.	
<i>(Prosthechea cochleata)</i>	Orquídea pulpito.	Decorativo	
<i>(Stanhopea tigrina)</i>	Orquídea cabeza de toro	Decorativo	
<i>(Brassia verrucosa)</i>	Orquídea grillito	Decorativo	
<i>(Encyclia candollei)</i>	Orquídea mariposa	Decorativo	

Cuadro 4. Especies nativas. Fotografía: CONABIO 2020.

Entre las especies frutícolas populares que se aprecian en el orden paisajístico de Tlamánca de Hernández, se consideran majestuosas vistas de:




Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Persea americana var. Drymifolia)</i>	Ahuacatl/ aguacate criollo	Especie introducida comestible y para comercio.	 A close-up photograph of several dark purple, elongated avocados with a slightly bumpy skin texture.
<i>(Persea americana)</i>	Ahuacatl/ aguacate pahua	Especie introducida comestible y para comercio.	 A photograph showing a mix of green and dark purple avocados, with one dark purple one prominently in the center.
<i>(Inga vera Willd)</i>	Chalahuite	Especie introducida comestible y para comercio.	 A photograph of a tree branch with green leaves and several long, yellowish-green, elongated fruits hanging from it.
<i>(Prunus domestica)</i>	Ciruelo	Especie introducida comestible y para comercio.	 A close-up photograph of several dark purple plums with a smooth, shiny surface.
<i>(Prunus pérsica L)</i>	Durazno	Especie introducida comestible y para comercio.	 A photograph of several peaches, some showing a mix of green and yellow-orange colors, with some red blush.
<i>(Psidium guajava)</i>	Guayabo	Especie introducida comestible y para comercio.	 A photograph of a guava branch with green leaves and a single green, unripe guava fruit.

<i>(Malus spp.)</i>	Manzana	Especie introducida comestible y para comercio.	
<i>(Pyrus communis)</i>	Pera	Especie introducida comestible	
<i>(Musa Orinoco)</i>	Plátano Bolsa	Especie nativa comestible y para comercio.	
<i>(Musa sapientum, Lin.)</i>	Plátano Manzano	Especie introducida comestible y para comercio.	
<i>(Musa Var.)</i>	Plátano Pera	Especie nativa comestible y para comercio.	
<i>(Musa acuminata)</i>	Plátano Rojo	Especie introducida comestible y para comercio.	

<i>(Musa cavendishii)</i>	Plátano Tabasco	Especie introducida comestible y para comercio.	
<i>(leucaena esculenta)</i>	Washil o guaje	Especie nativa comestible	


Cuadro 5. Especies nativas frutícolas populares. Fotografía: CONABIO 2020.

Para especies no frutícolas nativas que, por su conglomeración, parecen formar un espacio boscoso que rodea la localidad, todos ellos aprovechados como leño combustible, maderable y para construcción se encuentran:

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Alnus acuminata)</i>	Ilite, Ailite	Especie nativa de uso combustible.	
<i>(Quercus chrysolepis)</i>	Encinos	Especie nativa de uso combustible.	
<i>(Pinus montezumae)</i>	Ocotes	Especie nativa maderable y de uso combustible. Las hojas llamadas como ocoxal son usadas para rituales ceremoniales dancísticos.	






Cuadro 6. Especies nativas no frutícolas. Fotografía: CONABIO 2020.

Entre las especies Herbarias frutales nativas más cosechadas y consumidas en la comunidad encontramos enredaderas de:





Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Cucurbita argyrosperma)</i>	Calabaza	Especie nativa comestible y para comercio.	
<i>(Sechium edule)</i>	Chayote	Especie nativa comestible y para comercio.	
<i>(Sechium edule)</i>	Espino o de Cáscara con Espina	Especie nativa comestible y para comercio.	
<i>(Leucaena leucocephala)</i>	Guaje	Instrumento térmico natural para transportar alimentos o bebidas. Por sus distintos usos es comercializable.	

Cuadro 7. Especies nativas herbarias frutales. Fotografía: CONABIO 2020.

Mientras tanto, las herbarias nativas no frutales y que son para uso ritual, para efectos de hechicería o remedios a favor de la salud encontramos las siguientes:



Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Artemisia absinthium)</i>	Ajenjo	Uso curativo: De sabor amargo, alivia los dolores y mal de la vesícula biliar, se toma en pequeñas dosis disueltas en agua y en ayunas.	
<i>(Verbena officinalis)</i>	Verbena	Uso curativo: De sabor amargo, alivia los dolores y mal estar de la vesícula biliar, se toma en pequeñas dosis disueltas en agua en ayunas.	
<i>(Urtica chamaedryoides)</i>	Chichicastle	Uso ritual: Planta medicinal milenaria, sirve para atender dolores y malestares del cuerpo presentados por un maleficio (hechicería) de una persona enemiga. En el caso del ácido úrico acumulado en las articulaciones mayores como en manos, codos y rodillas. Para ambos malestares, se recomienda usar el chichicastle, se corta la planta fresca y se aplica en forma de golpes suaves en las articulaciones con ácido úrico, de esta forma se drena el exceso de ácido úrico, reduce el dolor y baja la inflamación.	  

<i>(Cuscuta tinctoria)</i>	Cocoxtle	Uso ritual y curativo: Sirve para darse baños y bajar la fiebre. En pocos casos se utiliza para sacar un tinte natural.	
<i>(Taraxacum officinale)</i>	Diente De León	Uso curativo: Alivia la presión baja y para las articulaciones del cuerpo.	
<i>(Dysphania ambrosioides)</i>	Epazote	Uso comestible y curativo: antidiarreico y dolor estomacal.	
<i>(Piper auritum)</i>	Hierba Santa	Uso medicinal. Para dolor menstrual y espasmos musculares.	
<i>(Anredera cordifolia)</i>	Insulina	Uso curativo: De sabor amargo, se toman en pequeñas dosis de té, sirve para reducir el azúcar del sistema sanguíneo.	

<i>(Oenothera Rosea)</i>	Hierba del Golpe	<p>Uso curativo: Evita que la sangre se coagule por algún golpe interno que haya sufrido la persona.</p> <p>Las propiedades de esta planta medicinal son, antiinflamatorias, desinfectantes, antitumorales, cicatrizantes y propiedades analgésicas.</p>	
<i>(Cnidoscolus angustidens)</i>	Mala Mujer	<p>Uso ritual: Se irrita la piel cuando se impregna en la piel humana, se usa para hacer el mal a las personas.</p> <p>También sirve para sacar el dolor corporal provocado por otros con el dolor que esta causa al contacto con sus micro espinas.</p>	
<i>(Justicia spicigera)</i>	Muhuetl, Muitle o muicle.	<p>Uso curativo: Alivia el dolor de cabeza, aleja a las malas criaturas místicas de las personas que aporten sus hojas.</p>	
<i>(Ruta graveolens)</i>	Ruda	<p>Hierba de uso curativo y ritual: Mal aire, evita que las criaturas místicas posean el cuerpo de las personas. Evita que los malos espíritus se acerquen.</p>	


Cuadro 8. Especies nativas herbarias no frutales. Fotografía: CONABIO 2020.

Las especies arbustivas endémica de uso ritual, se es muy temido el floripondio común mente conocido como

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Brugmansia)</i>	Floripondio, flor de campana, trompeta de ángel o aliento del diablo.	No hay uso ritual identificado, no obstante, se utiliza para el insomnio y para los nervios en pequeñas dosis del hervor de esta. Es venenosa y tóxica que puede llegar a matar si se excede su consumo.	
<i>(Nyctaginaceae)</i>	buganvilia	Uso ritual dancístico en el xocipitzahuac / baile de las flores. Uso curativo: Alivia la tos y gripa, se toma en complemento con el ajo y canela.	

Cuadro 9. Especies nativas arbustivas. Fotografía: CONABIO 2020.

Las especies de uso ritual y curativo de la familia de las suculentas son:



<i>(Sedum dendroideum)</i>	Siempre viva	Uso dancístico y para rituales de sincretismo religioso. Uso como remedio ocular y anti inflamatorio.	
----------------------------	--------------	--	---






Cuadro 10. Especie nativa. Suculenta. Fotografía: CONABIO 2020.


Fauna

Tlapiyaljme /animales

La cacería ilegal de especies sobre todo endémicas son actividades rutinarias en esa región por lo que la decadencia de estas especies nativas también forma parte del problema de pérdidas de especies de flora en la región debido a la falta de actividad polinizadora natural.

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Sciuridae)</i>	Ardillas	Ardilla nativa silvestre de corta estatura, se alimenta de vainas, nueces y de algunas semillas de cosecha habitual.	
<i>(Dasypodidae)</i>	Armadillos	Animal nativo con caparazón dorsal formado por placas yuxtapuestas, ordenadas por lo general en filas transversales, con cola bastante larga y extremidades cortas. Viven en agujeros profundos bajo la tierra. Son cazados para la venta de su caparazón.	



<p>(<i>Mazama temama</i>)</p>	<p>Temazatl, Temazate</p>	<p>Animal nativo. Venados de baja estatura de cola blanca.</p>	
<p>(<i>Didelphimorphia</i>)</p>	<p>Tlacuache</p>	<p>Es un animal nocturno, anida entre las piedras, es un animal nativo, considerado como animal dañino para los animales domésticos.</p>	
<p>(<i>Geomyidae</i>)</p>	<p>Tuza</p>	<p>Animal nativo, se alimenta de raíces de las plantas, cañales y platanares, considerado en el lugar como un animal dañino.</p>	
<p>(<i>Panthera onca</i>)</p>	<p>Jaguar</p>	<p>Animal no nativo, frecuentemente salen del límite de la Reserva Ecológica de Totonacapan Veracruz y llegan a la periferia de la comunidad a parir. Cada animal lleva un chip de rastreo.</p>	
<p>(<i>Vulpes vulpes</i>)</p>	<p>Zorra</p>	<p>Zorro o zorra roja nativa, habita en la periferia de la comunidad.</p>	

<i>(Mephitidae)</i>	Zorrillo	Animal nativo, comúnmente habita en los montes, más allá de la periferia de la comunidad, su olor es sinigual.	
---------------------	----------	--	---

Cuadro 11. Fauna: Especies nativas. Fotografía: CONABIO 2020.


En el caso de los reptiles, existe una amplia gama de especies en el lugar, las más conocidas y comúnmente vistas, no obstante, solo se enuncian a continuación aquellas especies con alta demanda de cacería para uso ritual, venta de piel y colección personal.

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Micrurus)</i>	Coralillo	Víbora venenosa, de colores vistosos formando anillos continuos entre blanco, rojo y negro. Solo para uso ritual de hechicería cuando sea necesario, hechicería negra con intenciones de muerte.	
<i>(Boa constrictor)</i>	Mazacuata	Víbora que mide aproximadamente 5 metros de largo por 18 o 25cm de diámetro, de 40kg en adultas. de manchas color café con gris, se alojan en tierra cálida bajo tierra o entre maleza. Se usan en rituales de hechicería para ahuyentar al enemigo, no se matan por ser de orden sagrado y parte de la cosmovisión sagrada del lugar.	




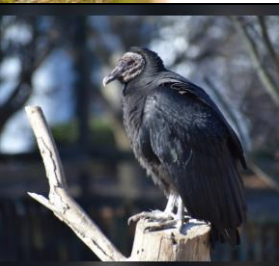
<i>(Incilius perplexus)</i>	Sapo negro o sapo verrugoso.	Uso ritual de hechicería: Este animal es utilizado para el acto de sacrificio y muerte del hechizado.	
<i>(Thamnophis proximus)</i>	Víbora de agua, chirrionera o cabezayo	Víbora de rallas blancas y amarillas, viven regularmente en el agua, defienden su territorio golpeando los pies de las personas. Se dice que estas golpean a las personas que andan con baja energía o desánimo para ir al trabajo.	

Cuadro 12. Fauna. Especies nativas de reptiles. Fotografía: CONABIO 2020.

Entre las aves ordinarias del lugar se encuentran:

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Cyananthus latirostris)</i>	Chupamirto / Colibrí o Colibrí pico ancho	De acuerdo con los pobladores, esta ave tiene propiedades curativas y espirituales, es utilizada comúnmente para prácticas de hechicería. Uso: Se le desprende una pluma, la queman con otras hierbas curativas como la hierba escobo, una vez quemadas ambas cosas se unta la persona con el humo que se desprende.	



<i>(Accipiter striatus)</i>	Gavilán o gavián pajarero	Especie no nativa. Son aves relativamente pequeñas, con cola larga y cuadrada, suelen verse en épocas de primavera.	
<i>(Haemorhous mexicanus)</i>	Gorrión	Especie nativa, la mayoría de los gorriones llevan una vida silvestre.	
<i>(Myadestes occidentalis)</i>	Jilguero	Especie no nativa, estas aves regularmente suelen verse enjauladas debido a su canto.	
<i>Dryobates scalaris</i>	Pájaro Carpintero	Ave nativa, regularmente se alojan en la periferia de la comunidad. Se encuentran con mayor frecuencia en el mes de agosto a octubre en las cosechas de maíz	
<i>(Columba livia)</i>	Paloma, pichón	Aves nativas, generalmente se localizan en las cúpulas de las edificaciones más altas del pueblo como la iglesia. Vuelan en parvadas moderadamente pequeñas.	
<i>(Turdus migratorius)</i>	Primavera	Ave endémica. Debido a su canto único matutino y durante el crepúsculo, las personas tienden a ponerlas en cautiverio perpetuo.	

<i>(Euphagus cyanocephalus)</i>	Pájaro tordo	Ave pequeña de aproximadamente 150g, andan en parvadas pequeñas o frecuentemente solitarios.	
<i>(Bubo virginianus)</i>	Bujtimujmul (ave del monte que hace parar los pelos), tecólotl o tecolote cornudo	Ave nativa nocturna, no son vistos con frecuencia, son aves inteligentes, se ocultan del hombre debido a que son cazados para ejercicios de rituales de hechicería o curación. Se sacrifican para obtener las plumas que son utilizadas para alejar el mal aire y para realizar las cosas malas, para ambos rituales se les queman las plumas y se unta el humo para purificar el cuerpo del que practica el ritual atrayendo las intenciones que pide. Previene los tiempos malos o el destino final de las personas.	
<i>(Quiscalus mexicanus)</i>	Zanate mexicano	Ave no endémica. Mantiene sobrepoblación en épocas de siembra y cosecha de milpa.	
<i>(Coragyps atratus)</i>	Zopilote	Ave nativa, viven a orillas de los peñascos, son aves carroñeras.	


Cuadro 13. Aves. Fotografía: CONABIO 2020.

Las especies catalogadas como fauna doméstica en la comunidad son:

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Ovis aries)</i>	Borregos	Uso doméstico, reproducción y comercialización de lana.	
<i>(Equus asinus)</i>	Burros	Uso de carga y transporte.	
<i>(Equus caballus)</i>	Caballos	Uso de carga y transporte.	
<i>(Sus scrofa domesticus)</i>	Cerdos	Uso doméstico, reproducción y comercialización.	
<i>(Capra aegagrus hircus)</i>	Chivos	Uso doméstico, reproducción y comercialización.	
<i>(Gallus gallus domesticus)</i>	Gallinas	Uso ritual: Para usos de hechicería, se dona a cambio de obtener los beneficios que ofrece el espíritu malo. La gallina sobre todo las de color negro son enterradas	

<p><i>(Gallus gallus domesticus)</i></p>	<p>Gallinas</p>	<p>vivas entre piedras y tierra en donde se intercambia la vida de la gallina por el mal que ofrece el espíritu y el cuerpo del animal simboliza el cuerpo de la persona a quien le hacen el mal. Si la gallina muere es posible que también lo haga la persona hechizada.</p>	
<p><i>(Gallus gallus domesticus)</i></p>	<p>Gallos</p>	<p>Uso ritual: Para usos de hechicería, se dona a cambio de obtener los beneficios que ofrece el espíritu malo. La gallina sobre todo las de color negro son enterradas vivas entre piedras y tierra en donde se intercambia la vida de la gallina por el mal que ofrece el espíritu y el cuerpo del animal simboliza el cuerpo de la persona a quien le hacen el mal. Si la gallina muere es posible que también lo haga la persona hechizada.</p>	 

<i>(Anser)</i>	Gansos	Se usan para reproducción de huevo, crianza, uso comestible y comercializable. En algunas ocasiones son considerados como aves cuidadoras del hogar.	
<i>(Equus asinus × Equus caballus)</i>	Mulas	Uso de carga y transporte.	
<i>(Anas platyrhynchos domesticus)</i>	Patos	Se usan para reproducción de huevo, crianza, uso comestible y comercializable.	
<i>(Meleagris gallopavo f. domestica)</i>	Totolas	Se usan para reproducción de huevo, crianza, uso comestible y comercializable.	
<i>(Bos Taurus)</i>	Vacas	Fuerza de trabajo (yunta) y uso comestible.	

<i>(Meleagris gallopavo f. domestica)</i>	Waxolotl (Guajolotes).	Uso comestible y comercializable.	
---	---------------------------	-----------------------------------	---

Cuadro 14. Fauna doméstica. Fotografía: CONABIO 2020.

Estos animales se crían para venta o de autoconsumo y son los animales de alto valor monetario mientras que para la flora se encuentran cultivos comerciales como:

Muchos de los espacios de cultivo, han sido aprovechados por sus deforestaciones importantes en épocas de primavera por lo que la mayoría de los habitantes han optado por incorporar esos espacios al cultivo de maíz, frijol y café convirtiéndolos en un sistema de intercambio dentro de su comercio local.

Nombre científico	Nombre común	Descripción	Imagen
<i>(Coffea)</i>	Café	Siembra en mes de junio, tiempo de lluvia mientras que la cosecha se hace en febrero. Uso comestible y comercializable.	
<i>(Capsicum annum)</i>	Chile	Siembra en mes de febrero, tiempo de lluvia mientras que la cosecha se hace en junio y julio. Uso comestible y comercializable.	

<p><i>(Vicia faba)</i></p>	<p>Haba</p>	<p>Siembra en mes de octubre, tiempo de lluvia mientras que la cosecha se hace en febrero.</p> <p>Uso comestible y comercializable.</p>	
<p><i>(Phaseolus vulgaris)</i></p>	<p>Frijol</p>	<p>Siembra en mes de febrero, tiempo de lluvia mientras que la cosecha se hace en junio y julio.</p> <p>Uso comestible y comercializable.</p>	
<p><i>(Zea mays)</i></p>	<p>Maíz</p>	<p>Siembra en mes de mayo, tiempo de lluvia mientras que la cosecha se hace en octubre.</p> <p>Uso comestible y comercializable.</p>	

Cuadro 15. Semillas comerciales. Fuente: CONABIO 2020.

Indumentaria

tiljmatl/ la ropa

Usualmente en la imagen de las mujeres, la prenda fundamental son las enahuas, se trata de una tela de manta larga blanca cuya medida es de 70cm de larga por 2m a 2.5cm de longitud que reducirá a través de los pliegues que se sujetarán con una faja roja de lana, la faja prensará la enahuas junto con un huipile (blusa) de bordados artesanales



con colores encendidos y pliegues de encaje en el pecho y hombros, usan reboso en toda ocasión, este es un complemento fundamental pues es utilizado para guardar o cargar objetos ligeros y pesados. Mientras tanto, en el pecho traerán sobre puesto el quexquémiltl (un velo de encaje) que solo se utilizará en la cabeza en eventos importantes de las actividades religiosas dejando en resguardo sus largas trenzas negras.



Las mujeres se distinguen de entre otras que pertenecen a comunidades diferentes por los adornos en el peinado y del color y adornos de las enahuas, algunas no llevarán pliegues y su faja será con un tejido diferente.



El uso del traje típico ha disminuido de forma considerable en hombres de mediana y temprana edad, no obstante, entre los hombres adultos mayores esta vestimenta se mantiene; se trata del uso de una camisa y calzón de manta o de algodón blanco, en la parte de los tobillos del calzón sobresalen dos correas que se sujetan entre sí para mantener estable el calzón a la altura de las pantorrillas. A este conjunto se le agrega el algodón de lana de borrego, un sombrero de palma y un morral de yute que lo abraza. Algunos de estos hombres suelen caminar descalzos, otros más andan con huaraches de cuero grueso y zuela de caucho.

Actualmente, son pocas las personas que hacen el uso de la vestimenta de manta blanca y yute por lo que las características que solían definirlos a simple vista de entre otros grupos indígenas.

Actividad económica

Kenin tikiti en tume/ cómo trabaja el dinero.

Una realidad que se vive día a día en las regiones periféricas de Tlámánca de Hernández en la Sierra de Puebla, es el bajo nivel de infraestructura en donde las actividades económicas son deficientes, esto da un empuje a una migración constante de la población más joven hacia las grandes ciudades del país fortaleciendo la continuidad de una desigualdad y pobreza extrema de muchos indígenas nahuas.

Sin embargo, aún existe una estrecha relación entre la población hablante de lenguas indígenas entre nahuas y totonacas que intercambian semillas y ganado, la lengua náhuatl es utilizada con gran efecto cuando se trata de negocios entre indígenas nahuas con totonacas, estos últimos por supuesto son hablantes de ambas lenguas indígenas o bien, optan por una comunicación en castellano para finalizar la compra- venta del café, chile, maíz, frijol, cerdos, pollos, caballos, mulas, vacas, frutos o plantas y hierbas de uso ritual teniendo estos dos últimos conceptos dentro de la venta no bien vista para el ojo público que no comparte la importancia de sus usos rituales por lo que el uso de sus lenguas madres son significativas para este tipo de intercambio.

Composición étnica

Kenin catki en tepetcalli/ cómo se está el pueblo

De acuerdo con la información del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) 2020, el número aproximado de habitantes tan solo en Tlamánca de Hernández es de 2,062 entre ellos, gran parte de la población se constituye por un 70% de hombres, mujeres y niños indígenas de habla náhuatl, a ellos se suman el 40 % de personas hablantes del español mexicano.

La colonización se da en casi todo el territorio de Tlamánca, gracias a la topografía del lugar como una superficie distinta a la de otras comunidades, cultivar y habitar en Tlamánca es posible por su asentamiento adecuado y seguro.

Por otro lado, la práctica lingüística se ha modificado drásticamente debido a la influencia externa del español mexicano, de la convivencia con las costumbres ajenas a su cultura particular y de la forma en que los habitantes nativos en su mayoría están distribuidos entre las rancherías como: Plan de las hayas, Tlamánca centro, Axoxohuil, Caxtlapaniloya, Cuatlacumul, Hueyatlako, Ixcoyo, Puertahco, Tlalchimal, Tlakotepec, Tlalzintla, Tepexila, Tepetomocutitla, Xaltepec y Xometitla.

Capítulo II. Registro de la lengua náhuatl.

Nechnextilli keniuhke tlajtol tlamachtitl/ enseñame cómo se habla en mexicano.

La lengua engloba todo idioma que cumpla dos funciones sociales fundamentales: la comunicación y la identificación.

Para la comunicación, son los actores sociales quienes emiten e intercambian sus ideas, sus sentimientos y sus pensamientos; La identificación, por otro lado, trata el aspecto individual y colectivo, la lengua sirve de marcador de identidad, en cuanto a las características del individuo y sus pertenencias sociales. Para ambos casos la lengua es un producto social y se encuentra rodeada por un sistema de signos que corresponden a ideas distintas de la lengua, se adquiere convencionalmente y su intención es ser compartida dentro de un grupo social que cooperen con el mismo código lingüístico.

Conocer un poco de la lengua náhuatl y su uso, servirá de apoyo para entender algunos testimonios de los integrantes del grupo en los apartados posteriores, como breves narraciones míticas que acontecen en la vida ritual, diálogos que se entablan durante los rituales en donde se presenta el cambio de código lingüístico entre los sistemas lingüísticos (español- náhuatl). << En lingüística, el fenómeno del don de lenguas es conocido como glosolalia. Este término se deriva de la palabra griega *Glossa* que significa “lengua extraña” y de la palabra griega *lalia* que significa “habla”>> Garma, (2004: 104), nos interesa recalcar este concepto para describir un proceso de comunicación ritual entre el Tepecójcol y seres imperceptibles en diferentes escenarios sagrados.

Se debe recordar algo sumamente importante y es que la lengua náhuatl, como ya se sabe, es una lengua nativa americana, por lo que algunos de sus sonidos no existen como tales en la lengua del español mexicano.

La siguiente descripción se trata de las características de los sonidos que usualmente son utilizadas en las prácticas rituales por lo que se considera conveniente transferir un breve acercamiento a la fonética y fonología de algunas

palabras y de la interpretación de la lengua náhuatl para dejar un rastro, una parte de la esencia de la variante lingüística del náhuatl de Tlámánca de Hernández.

VOCALES		EJEMPLOS EN NAHUATL- ESPAÑOL MEXICANO
A	Tiene el mismo sonido que el español mexicano.	Ahuacatl- Aguacate
E	Tiene el mismo sonido que el español mexicano.	Jehuite- Hierba
I	Suena similar al sonido del español mexicano, pero tiene casos en donde se comprueba una E-I medial entre ambos como: Kualle por kualli (igualmente) o Tlajzokamate por Tlajzokamati (yo te agradezco).	Tlecuil- Hornilla
O	Tiene el mismo sonido que el castellano	Tecóhcol- Intermediario
U	Suena similar al español mexicano, pero tiene casos en donde se comprueba un O-U como: moztla por muztla (mañana) o capulín por capulín (árbol originario de México).	Nahual- Curandero tradicional. Persona con facultad de transformarse en animal.

Es en esta lengua en la que podemos encontrar <<casos en los que se juntan tres vocales o llamados (grupos vocálicos) en algunos grupos, generalmente en la I y la U antecedentes a vocales tienen un carácter consonántico que se representa con Y, W (con su sonido en inglés), en otros grupos la vocal débil intermedia adquiere carácter semi- consonántico y se representa con Y, W>> (Ángel M. Garibay K.1999:20).

Por ejemplo:

<p>AUA- W entre A y UA- auacatl- awuacatl</p> <p>AUE- W entre A y UE- aeuete- awewete</p> <p>AUI- W entre A y UI- chinaui- chinawui</p>	<p>AIA- I por Y- aiacaxtli- ayacaxtli</p> <p>AIE- I por Y aiectli- ayectli</p> <p>AIO- I por Y aiopan- ayopan</p> <p>AIU- I por Y aiuhquin- ayuhquin</p>	<p>EUA- W entre E y UA- eua- ewua</p> <p>EUI- W por U euilotl- ewilotl</p> <p>OUA- W entre O y UA- oua- owua</p> <p>OUI- W entre O y UI- oui- owui</p>
<p>EIO- I por Y- teio- teyo</p>	<p>OIA- I por Y tlapiloian- tlapiloyan</p> <p>OIO- I por Y oioualli- oyowualli</p>	

En el sistema lingüístico de la lengua náhuatl, el alfabeto muestra la cantidad total de sonidos que pueden existir en un idioma, el del idioma náhuatl los fonemas se constituyen de la siguiente manera:

A, C, CU, CH, E, H, HU, I, L, M, N, O, P, T, TL, TZ, X, Z

Como se puede observar tiene 19 sonidos posibles, por medio de las cuales se forman todas las palabras de esta lengua. Este alfabeto forma parte de la llamada “escritura clásica”, ya que con él están escritos la mayor parte de los documentos coloniales, mientras que, en la modernidad, ha ido apareciendo el llamado alfabeto “moderno” o “simplificado” que se ha popularizado en las variantes actuales; Tiene los mismos sonidos, pero representados con otras letras:

A, K, KU, CH, E, J, W, I, L, M, N, O, P, T, TL, TS, X, Z

Para este caso utilizaremos el alfabeto clásico por ser el más extendido en la literatura, pero también acoplando los sonidos que se utilizan en la variante actual del náhuatl de Tlámánca de Hernández; La pronunciación de cada letra es la siguiente:

A La pronunciación es Igual a la nuestra.

<i>C</i>	Se pronuncia con el sonido velar oclusivo /k/ de la c.
<i>CU</i>	Esta es pronunciada /k ^w / transliterándose al español, sería cu.
<i>CH</i>	Suena como nuestra palatal africada ch.
<i>E</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>H</i>	Suena como j pero más abierta y aspirada. También es llamada saltillo.
<i>ʔ</i>	Consonante glotal; En ocasiones la H es reemplazada por la [ʔ] en donde su sonido proviene desde la glotis, tal es el caso de la negación “no” [aʔmo]
<i>HU</i>	Suena similar a nuestra U, únicamente diferenciada en que es una semivocal, cuando va al final de una raíz o palabra se escribe uh.
<i>I</i>	Es pronunciada como nuestra i, cuando va al inicio de palabra o morfema y le sigue alguna vocal, se escribe Y. La doble L, es un poco más larga que la l normal.
<i>L</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>M</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.

<i>N</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>O</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>P</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>T</i>	La pronunciación es Igual a la nuestra.
<i>TL</i>	Esta letra se pronuncia como un solo sonido y sin separar con alguna vocal, no es tel, tol, ni nada semejante. Se pronuncia poniendo la lengua en la posición de la t, dejando salir en aire por debajo en la posición de la l, sin mover la lengua, solo abrirla un poco por sus costados.
<i>TZ</i>	Se pronuncia como nuestra tz.
<i>X</i>	Se pronuncia con nuestra sh.
<i>Z</i>	Se pronuncia como nuestra s.

**

**En lengua náhuatl el acento se pone siempre en la penúltima sílaba, excepto en las palabras acentuadas del vocativo.

II.I. La lista de Swadesh.

Palabras en Náhuatl/ Macehual-tlajtol

El lingüista Morris Swadesh o Mauricio Swadesh crea una lista de vocabulario básico, aproximadamente de 100 términos altamente resistentes a préstamos, formada por palabras comunes que se dice, existen en cualquier lengua humana. Dicho esto, el listado fue compilado por Swadesh en las décadas de 1940 y de 1950 con el objetivo de usarlo en la comparación léxico- estadística de lenguas.

Esta lista es utilizada en lingüística histórica como medio para establecer el parentesco de lenguas poco o mal documentadas, y también en glotocronología para estimar una medida cuantitativa del tiempo de divergencia de dos o más lenguas emparentadas —lo que permite establecer igualmente el tiempo de evolución de una familia a partir de su antecesor común o protolengua común— caso de la variante lingüística del náhuatl que se presenta.

En la prácticas indígenas en Tlamánca de Hernández, no solo se trata de escribir los hechos sociales que ocurren una mañana de sábado lluviosa y describirla por la simpleza de la observación aunque por muy detallada que nos parezca no debemos conformarnos con lo que se sobre entiende sino que, al prestar oído sobre las cosas que se dicen acerca de esa mañana lluviosa del sábado, es muy probable que se diga más que lo que deducimos así que al aprender una lengua desconocida, por supuesto, es la parte más jugosa que la práctica de campo brinda al antropólogo inocente.

La lista de Swadesh es una forma de acercarnos a la lengua extraña a partir de los 100 conceptos que el autor propone y que son a mi parecer, palabras clave para comenzar a aprender no solo su lengua sino su contexto y sus prácticas sociales, así como la carga simbólica que permanece en su cultura e incluso durante toda la práctica ritual.

En lo que a mí concierne es que, gracias a esta pequeña lista, se puede aprender desde lo más básico a lo más complejo de la lengua en uso y saber de las conversaciones que se hacen en la lengua nativa cuando se realizan los rituales; Cabe mencionar que durante la investigación en campo, lo que se

escribía o grababa debía ser traducido e interpretado en español mexicano puesto que todo el proceso ritual fue totalmente entallado de la lengua, uso y costumbre náhuatl por lo que se considera oportuno anexar la lista de 100 conceptos que durante el proceso de cada ritual se utilizaron, ayudando así a una comprensión más fluida de las interacciones que se manifestaban en cada proceso ritual.

La lista comienza por los pronombres, estos sirven no solo para indicar persona y número gramatical o direccionar el contenido (lo que se dice sobre algo hacia alguien) sino que también se determinan según la relación que entablan con otras palabras que ya se han nombrado, pudiéndose referir a personas o a cosas extralingüísticas, es decir, objetos y que no tienen contenido léxico.

Así mismo, de las siguientes tablas, cada una de las palabras, han sido utilizadas no solo en la comunicación diaria entre los nativos sino que también se utilizan con mayor frecuencia dentro de los contextos rituales por lo que la evidencia de cada palabra redactada en esta lista resulta ser indispensable memorizarlas puesto que en la labor de campo facilita la comprensión de la actividad conversacional, esto a su vez, irá paulatinamente sumergiéndonos en el grupo hasta formar parte de sus conversaciones.

PRONOMBRES Y CUANTIFICADORES		
NÁHUATL DE TLAMÁNCA DE HERNÁNDEZ-		ESPAÑOL MEXICANO
1	Ne	Yo
2	Te	Tú
3	Ye	Él
4	namejua	Ustedes
5	Tejuatlacame	Nosotros
6	Tejuatzihuame	Nosotras

7	Yejua	Ellos
8	Yejuantziwame	Ellas
9	Tlesa	Cosa
10	Yeyantli altipeme	Lugar
11	Nini	este
12	Nunu- Neca	Ese- aquel
13	Aki	quién
14	Tleno	qué
15	Nica	aquí
16	Umpa- Nepa	Allá- ahí
17	A?mo	No
18	Kema	Si
19	Nočti	Todos
20	Miak	Muchos
NUMERALES		
21	Se	Uno
22	Ome	Dos
23	Yeyi	Tres
24	Nawi	Cuatro
25	Macuitl	Cinco
26	Chicuace	Seis
27	Chicome	Siete

28	Chicueyi	Ocho
29	Chicnawi	Nueve
30	mahtlactl	Diez
HUMANOS, ANIMALES Y PLANTAS		
31	Ciwatl	Mujer
32	Tlactli	Hombre
33	Telpocatl	Niño
34	Ixpocatl	Niña
35	Tototl	Pájaro
36	Itzcuintli	Perro
37	Cuwitl	Árbol
38	schinachtli	Semilla
39	mashiwutl	Hoja
40	naljuatl	Raíz
41	Tikio	Corteza
42	cuitlasho	Piel
43	nacatl	Carne
44	Iztli	sangre
45	Omitl	Hueso
46	chawac	Grasa
47	totoltitl	Huevo
48	cua?bu	Cuerno

49	cuitlapil	Rabo
50	ljuiyo	Pluma
51	ztontli	Cabello
52	tzontico	Cabeza
53	Nacas	Oreja
54	iztololo	Ojo
55	yacatzol	Naríz
56	camac	Boca
57	nenipil	Lengua
58	Tlani	Diente
59	Mulic	Codo
60	Icxi	Pié
61	tlancua	Rodilla
62	Ma	Mano
63	poshtli	Vientre
64	Kič	Cuello
65	chichi	Senos
66	Yolo	Corazón
67	Yel	hígado
OBJETOS Y FENÓMENOS NATURALES		
68	Tonal	Sol
69	Meztli	Luna

70	Citlal	Estrella
71	Atl	Agua
72	kiyuwitl	Lluvia
73	Titl	Piedra
74	Xali	arena
75	Tlali	tierra
76	Mištli	Nube
77	Poctli	Humo
78	Ticul	Fuego
79	Ništli	Ceniza
80	Tlatli	Quemar
81	poʔtli	Camino
82	boʔio- tepetl	Montaña- cerro
83	tepexitlampa	Cueva
ADJETIVOS		
84	Weye	Grande
85	Willak	Largo
86	wehcapa	Alto
87	tzikitzi	Pequeño
88	chichiltic	Rojo
89	xopiyac	Verde
90	Costic	Amarillo

91	Iztac	blanco
92	Tliltic	negro
93	totonki	Caliente
94	Cicik	Frío
VERBOS		
95	Tenki	Lleno
96	yanciuk	Nuevo
97	Cualli	Bueno
98	Simitimiktlantik	Malo
99	Yuwualtik- malacaštik	Redondo
100	Waki	Seco

La lista de Swadesh es una técnica de campo que hace posible comprender el sentido de la lengua en uso.

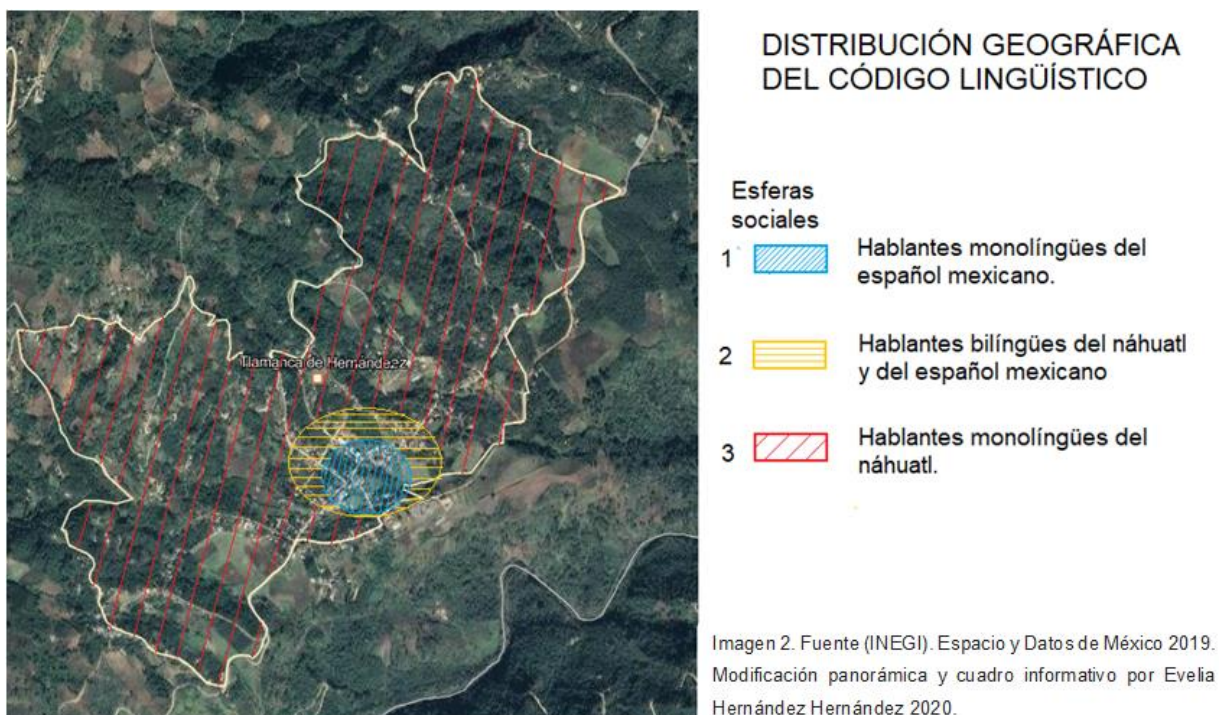
II.II Representación gráfica del código lingüístico.

Se monichicuwua para mononotza macehual tlajtol / grupo que se reúne y se platica en náhuatl.

Existe un fenómeno lingüístico importante que se refleja en la comunidad y que va de acuerdo con la distribución geográfica en donde se sitúan las viviendas de los habitantes de Tlamánca de Hernández y es que a medida de las ocupaciones a las que se dedican las personas; las familias cuya ascendencia inicia a la par del nacimiento del pueblo son las que cuentan con mayores oportunidades de asentamientos céntricos y empleos cuyos cargos están sumergidos dentro de las instituciones sociales que permean en la comunidad, aunado a esto, su absorción económica es fluida y segura.

El uso y función de la lengua por otro lado, no es sino el monolingüismo del español mexicano que prevalece en esa esfera, este uso lingüístico tiene una función destinada al intercambio comunicativo dentro de las instituciones sociales, es decir, solo en el sector salud y educativo por ejemplo, es hablada por personas no nativas de la comunidad y personas nativas cuyos estudios rebasan el nivel educativo medio superior y son los que ocupan cierto cargo dentro de estos sectores institucionales en donde las carencias económicas para esta esfera social son mínimas en comparación con las dos esferas que le prosiguen.

Esta primera esfera no comprende generalidades pero si confirma que un fenómeno socio-lingüístico sobresale y se presenta en la mayoría de los casos en donde las personas externas cuyo tiempo alcanza a los tres años resididos en el lugar por motivos de trabajo dentro de estos dos sectores institucionales mencionados, solo se comunican con el español mexicano, mientras tanto, para las personas externas cuya convivencia con la comunidad tiene más de quince años, llegan a aprender la lengua nativa del lugar pero nunca la utilizan como una forma natural comunicativa entre compañeros de trabajo o con las personas bilingües y monolingües dentro y fuera de su entorno laboral.



En la segunda esfera se asientan personas cuya absorción económica se representa de forma moderada al obtener una retribución económica de no más de \$800 pesos mexicanos por día o \$2,500 pesos mexicanos eventuales por producto vendido de acuerdo con el tipo de ocupación; este procedimiento obedece al sistema de oficios artesanales de carácter generacional como la carpintería, panadería, costura, tejido de palma y alfarería. Otros son los casos en que algunas familias se sustentan de pequeñas tiendas de abarrotes, fondas económicas tradicionales, pollería, carnicería, renta de habitaciones para las personas externas trabajadoras en alguna de las instituciones sociales de la comunidad y otras más de la reproducción animal. Todas ellas se encuentran en convivencia geográfica con las esferas céntrica-monolingües del español y de la esfera periférica monolingües del náhuatl.

El uso de la lengua como medio comunicativo prepondera para cualquier tipo de actividades humanas, nada se figuraría con exactitud sin la existencia de una lengua normatizada y compartida entre los humanos por lo que la interacción entre las lenguas náhuatl y español mexicano se acoplan armoniosamente a la teoría del sustrato sugiriendo que <<en una comunidad determinada, gentes advenedizas, generalmente conquistadores han introducido una nueva lengua que ha desplazado a la población indígena entre la población nativa, ciertas modificaciones subsiguientes de la nueva lengua que se deberán en última instancia a la perduración en ella de rasgos o hábitos característicos del idioma vernáculo precedente>> (F.H. Jungeman; 1955: 17). En tal caso el término “sustrato” se aplica a la población y lenguaje indígenas.

Así entonces, dentro de las formas de sustento económico para esta segunda esfera, comparten una característica peculiar y es que no solo las actividades se ejercen y se heredan entre el grupo familiar sino que el uso diglósico recupera una función social primordial debido a que estas ocupaciones tienen un carácter amistoso con la comunidad en general que día a día recurre a sus servicios tanto los monolingües del español como los monolingües del náhuatl obligando grosso modo, ser parte del encuentro entre códigos lingüísticos, estos

fungiendo como lazos que fortalecen la columna de toda la estructura socioeconómica de la comunidad.

Por otro lado, la tercera esfera está por efecto dedicada a la agricultura, muchos indígenas de la esfera periférica ofrecen mano de obra como recolectores de café, para cosecha o siembra de los granos de temporada o bien para la siembra de autoconsumo obteniendo una fuente de ingresos menor a los \$50 pesos mexicanos diarios, sus asentamientos se encuentran dispersos en las rancherías periféricas del semi- centro (esfera 2) de la comunidad.

A simple vista, se pensaría que la poca actividad económica de esta esfera muestra carencias en la subsistencia de los indígenas, sin embargo, existen otras formas de intercambio tradicionales que dependen de la convivencia entre pequeños grupos conocidos entre sí creando un acuerdo simbólico colectivo cuyo sentido prevalece de la solidaridad, es así como nace una forma de intercambio distinto a las formas modernas que comúnmente conocemos y es que el trueque es un sistema que prepondera dentro de la actividad económica de estos grupos. No solo la solidaridad forma parte de la función de este sistema de intercambio, sino que, a su vez, el sistema de compadrazgo le da mayor fuerza y equilibrio al bienestar colectivo.

En esta tercera esfera también hay un conglomerado de oficios tradicionales ocultos de la luz del día, del público y de las religiones cuyo número de seguidores y practicantes es mayor a la de algunos practicantes de las actividades no sacras. Estas prácticas van referidas al mundo místico; la adivinación, la hechicería, la curación. las limpias, el levantamiento del espíritu, y el pedimento; todas ellas englobadas a las concepciones y prácticas de los antiguos nahuas, no obstante, las prácticas profanas son rechazadas debido a que estas actividades tienden a desarrollarse en el ámbito de las habilidades desacreditadas por sus religiones oficiales y establecidas en la comunidad como la iglesia católica de “San Rafael de Arcángel” y el templo evangélico “La Esperanza”.

Para los indígenas asentados en la periferia, todas estas actividades forman parte de su dependencia económica y el trueque es una forma de pago a cambio

de sus servicios que, para este caso en particular, una vez más el fenómeno lingüístico entra en juego puesto que muchas personas de la comunidad en búsqueda de una explicación para su mal o de su existencia en general se acercan comunicándose en náhuatl o bien, llevan a un bilingüe intérprete que decodifique la explicación que se le da. La lengua náhuatl no se doblega aún sabiendo que la lengua del español mexicano predomina en el resto de las actividades sociales de la comunidad, sabe que está en el campo místico, en el espacio supremo en donde ella ahora es la dominante.

Las relaciones de poder en cuanto a la lengua en uso impuestas dentro de la organización social de este grupo étnico como la educación, la iglesia católica, salubridad y el registro civil cobran más efecto de dominio lingüístico al mantener una comunicación oral y escrita en español mexicano por lo que es lógico que la erosión de la lengua náhuatl tenga menor número de hablantes y mayor número de bilingües y consecuentemente convertidos monolingües del español dado por el contra sentimiento de abulia lingüística.

Es así como el bilingüismo, según el lingüista Uriel Weinreich, se refiere a la capacidad de un sujeto para comunicarse de forma independiente y alterna en dos lenguas. También el bilingüismo hace referencia a la coexistencia de dos lenguas en un mismo territorio. El fenómeno del bilingüismo en los pequeños grupos que emergen de la tercera esfera, sobre todo de aquellas personas con dotes y capacidades de ejercer ocupaciones “profanas”, actividades de cosmovisión indígena, por consiguiente, poseen una vertiente individual y otra social, es decir que, en el ámbito social, la lengua que predomina con mayor frecuencia en las prácticas lingüísticas de las personas como para unos el español mexicano, para otros el náhuatl según el contexto en que se encuentren será la lengua que utilizarán.

A pesar de este encuentro de ideologías, los indígenas aún conservan algunas de sus costumbres, usos y tradiciones rituales que muestran en diversas ocasiones sobre todo en convivencia entre lo sagrado y lo profano, es decir, en acompañamiento de la religión católica y de la cosmovisión indígena, únicamente

para actividades de curación y pedimento; el factor que se los permite es la lengua.

Capítulo III. Cosmovisión Indígena vs Religión.

Cualtzil se tlencatki nica chen tlalli/ Está bonito lo que hay aquí en la tierra

Cada persona que tiene un dominio considerable de su lengua nativa, la forma en que construyen las oraciones es de forma poéticamente descriptiva, esta descripción alude a su entorno de modo que las palabras no bastan para designar de forma agraciada la grandeza de la tierra que los sostiene, del entorno que les permite despertar cada mañana con un cuerpo física y espiritualmente renovado.

<<La ideología se conforma por un conglomerado de representaciones, ideas y creencias en donde cada elemento se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura, de tal modo que estas representaciones, ideas y creencias, están condicionadas socialmente, en última instancia, por las relaciones de producción y a través de la actualización de estas representaciones, ideas y creencias, se tiende a la satisfacción de las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social>> López Austin (1989:16).

De acuerdo con López Austin, cuando se unifican estos sistemas de ideas, creencias y representaciones estructuradas internamente en normas, actitudes y preferencias condicionadas; se crea un concepto general del mundo a partir de la interpretación de lo que existe en el entorno, a ello, se le denomina cosmovisión.

En cuanto a la religión, cabe aclarar que este concepto no solo refiere al término que ofrece Edward B. Tylor, en donde la religión pertenece al sistema de creencias en seres espirituales y míticos o el de otras teorías sobre fetichismo y culto como significados de una concepción que refieren a la religión.

Por otra parte, la religión de acuerdo con Émile Durkheim es un sistema de ideas y de prácticas que nada tendrían de religiosas, o bien a pasar muy cerca de hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza.

<<Estas no son formas primeras de lo religioso sino intentos de aproximación de lo sagrado, territorio que en estos tiempos prístinos pertenecía por completo a la magia, o más precisamente al mito, entendido como un conjunto de relatos fundacionales que cohesiona a un grupo social, instituyendo normas que los individuos cumplen, no tanto por temor a las sanciones de un poder terrenal, sino para obtener el favor de los seres sobrenaturales o evitar un castigo divino>> Adolfo Colombres (2015:17).

Por otro lado, Spencer considera que todo lo que contiene el mundo, todo lo que le rodea al hombre son misterios que requieren una explicación, por lo que la religión, sin embargo, no solo considera las definiciones que van de acuerdo con los distintos contextos culturales, sino que estas se amoldan a la estructura social preexistente del hombre y que dan respuesta y significado a las exigencias terrenales concebidas por aquellos que la siguen, esta respuesta puede ejecutarse de distintas formas; por libre albedrío o por sometimiento.

En este sentido, la idea de acerca de que la religión, se trata de una fuerza moral hecha de ideas y sentimientos, es decir: <<un sistema de símbolos que obran para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, estos atributos forman concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único para sus seguidores y practicantes.>> (Clifford Geertz; 1987: 89),

III.I Lo sagrado.

Lo sagrado según Colombres (2015), no puede ser asociado dentro de lo religioso debido a que las religiones en su mayoría han depredado y malversado el sentimiento de lo sagrado con la finalidad de obtener una rendición de los hombres a sus intenciones.

Lo sagrado se establece en la esfera de lo estrictamente puro en representación al corazón simbólico de lo humano; Este se encuentra en distintos espacios destinados con fines sacros activados con una alta carga simbólica y de

energía pura que el mismo corazón simbólico ejecuta para alcanzar el efecto numinoso, un encuentro con lo más prístino de lo sagrado.

III.II Lo profano

Este concepto es una categoría que ha vivido bajo el yugo colonizador quien advierte que el concepto es la contraparte de lo sagrado y que va en contra de toda manifestación de lo bueno.

En este sentido, cabe mencionar que, <<numerosos grupos indígenas en el régimen colonial español sufrieron la coerción ejercida a través de la fuerza pública, económica y de burocracia colonial, factores que desmantelaron toda aquella ideología de los dominados debilitando la supervivencia de la ideología indígena>> López Austin (1989:25). Aunado a esto, la resistencia que quedó en las grandes ciudades del que un día fue el gran imperio se vieron desplazadas a zonas más alejadas de la convivencia colonial dejando una puerta entreabierta para la continuidad de sus sistemas, representaciones y creencias.

A sabiendas de esto, lo profano queda en el plano de lo despectivo obedeciendo al error designado por una religión dominante que solo admite sus practicas y sentido de fe como únicas y sagradas, por lo que toda práctica que se encuentre fuera de ella será nombrada como actividad o actividades que manejan las cosas sagradas sin permiso ni respeto, el cual va de acuerdo al sistema de normas y reglas de esa religión dominante.

Así entonces, el término profano queda como una designación que se contrapone a lo sagrado, pero se entiende que en el caso de las grandes esferas indígenas y de sus ideologías sobrevivientes se deslindan de ese concepto debido a que ellas tienen su propio sistema de símbolos, creencias, y comprenden un entendimiento propio del mundo que les rodea y que son sagradas.

Sin embargo, dentro del ámbito sagrado que se percibe en la cosmovisión indígena, también existe una clasificación de las actividades que van en contra de las reglas y normas que se establecen dentro del grupo mismo, y que son consideradas, por lo tanto, como actividades que carecen del permiso del Dios y

de la madre naturaleza, esas actividades son denominadas de acuerdo a la cosmovisión del grupo como profanas.

III.III La naturaleza y su sincretismo

Los mitos que se escuchan en la comunidad sobre las posesiones de los cuerpos son de un número casi nulo y la evidencia no sale a la luz por motivos que van desde el aspecto social, es decir, se señalan en público a las personas con goce de herejía desenfadada; por otro lado, la presión que ejerce la religión dominante sobre los que se sabe son nahuálotl (brujos o hechiceros) al excluirlos de su categoría religiosa por realizar actos profanos tanto de su cosmovisión indígena como de la religión católica.

Para la cosmovisión indígena y la religión católica en Tlamánca de Hernández, la naturaleza es el espacio de encuentro que estableceré como primer orden, entre lo sagrado y lo profano. La naturaleza es el primer escenario general en donde todo lo abstracto puede pasar, ella brinda asilo no solo a los hombres y a sus actividades sociales, sino que también recibe las visitas no terrenales de dimensiones buenas como de las malas.

La convivencia de las dicotomías entre lo bueno y lo malo, lo divino y lo infra terrenal sucede en un espacio intermedio en donde ambos pueden existir solo por tiempo determinado siempre y cuando haya un cuerpo nacido en el lugar del encuentro, el cuerpo forma un espacio de segundo orden en donde la actividad sincrética se manifiesta, se habla del cuerpo del hombre como parte nata de la dimensión de la naturaleza, este se convertirá en el segundo escenario de segundo orden de interacción directa, fungirá como un medio fundamental en donde los espíritus de los antepasados, dioses o demonios utilizarán para su manifestación e interacción en la dimensión terrenal. Por otro lado, los cuerpos animales se conjuntan en el segundo orden secundario como medios que no solo se utilizan en los encuentros sagrados pues estos forman parte de las actividades de hechicería o brujería en donde sus vidas son intercambiadas por un beneficio.

En las actividades que se realizan dentro del grupo del Tepecócol, no existe un préstamo corporal, a diferencia de otros especialistas –personas capaces de realizar trabajos de extracción de seres malignos o médiums que prestan temporalmente su cuerpo para que los seres místicos puedan comunicarse dentro de la dimensión de la naturaleza- el Tepecócol solo mantiene su capacidad y sabiduría hasta el límite conversacional entre los seres divinos a través de la glosolalia, concepto que alude a un sistema de comunicación único y complejo.

En cuanto a la interacción con los seres malignos, el señor Antonio (Tepecócol) comentó en dos ocasiones cómo estos seres se pueden manifestar y es que solo estos se muestran cuando la conciencia duerme, es decir, cuando el Tepecócol duerme después de haber hecho alguna curación maligna, los espectros molestos se manifiestan en sus sueños pues se dice que no hay nadie que vigile la puerta por las noches por lo que las puertas dimensionales suelen ser abiertas y molestar al que duerme.

La convivencia entre las actividades profanas y sagradas solo se dan en los tres órdenes dentro del escenario principal (la naturaleza) y que se observan dentro de la cosmovisión indígena del Tepecócol.

Capítulo IV. Organización social del grupo religioso.

Monichicojtuke wan monichiwa miyak tlanichikolis / reunión sagrada y reunión de varios grupos

El concepto de organización social abarca distintos significados que dependerán de los temas que se aborden en cada estudio y que, para este apartado, dedico el concepto a la descripción de los lazos sociales y de las formas alternas de los fenómenos tanto sociales como simbólicos y espirituales que unen y resignifican la convivencia que los integrantes del grupo practicante de la cosmovisión indígena nahua de la Sierra Norte de Puebla realiza dentro de los rituales de Hechicería, Curación y Pedimento.

IV.I Sistema de cargos a partir de relaciones de parentesco.

El sistema de cargos del grupo del Tepecócol está conformado por un sistema de parentesco consanguíneo preexistente y es reforzado por medio de lazos que surgen de formas rituales que atribuyen un significado al orden de parentesco.

En el sistema de parentesco y de cargos del grupo del Tepecócol, destacan las siguientes estructuras:

SISTEMA DE PARENTESCO		SISTEMA DE CARGOS
Padre	Antonio Miguel Aparicio González	Tepecócol Intermediario entre Dios y la naturaleza.
Hija	Josefina Aparicio Tirado Hija consanguínea del Tepecócol	Comadre e Hija Sucesora. Compadre de apoyo y Cargador.
	Florindo Díaz Hernández	
Hija	Zeani Luisa Díaz Aparicio	Hija tepache
Hijo	Florindo Díaz Aparicio	Hijo Agua
Hija	Tlalnexztin Díaz Aparicio	Hija Refino
Ahijado	William Méndez Cano	Ahijado Refino
Ahijada	Laura Morales Santos	Ahijada Agua
Comadre	María Esperanza Zaragoza	Comadre Cántaro de Agua (encargada de los niños y de los líquidos)

Compadre Comadre	Miguel Juan Márquez Josefina Hernández Teja	Músico
Compadre	Daniel Guzmán	Músico
Compadre Comadre	Ricardo Morales Quiroz Guadalupe de los Santos	Donadores de suministros: refresco, cerveza, refino y tepache.
Comadre	María Dolores Cano	Cargadora de suministros
Comadre Compadre	Carmen Vázquez Silverio José Ramon Aparicio	Encargada de la cocina Encargado de los adornos.
Comadre Compadre y padrino	María Aurelia Cano Miguel José Méndez	Comadre cocina Compadre cohetes
Compadre Comadre	Baudelio Alarcón Delfina Díaz Vázquez	Compadre de Apoyo Encargada de la cocina y de la organización del baile.

El elemento natural dominante de la cosmovisión indígena de la comunidad es el agua, por lo que las funciones en el sistema de cargos de los integrantes hacen alusión a los elementos relacionados con este, por ejemplo, las

denominaciones *hijo tepache*, *hija agua* e *hija refino*, *ahijado refino* e *ahijada agua* se refiere a los nombramientos que les son asignados por el Tepecócol como líder del grupo, estos nombramientos se les da a los hijos y ahijados de quien será su sucesora.

El tepache y el refino forman parte del estado de la materia líquida, estas distintas representaciones de la materia fungen como tributo a la madre tierra; Estos dos elementos son relacionados con el agua a partir de un sentido de tributo hacia la tierra, es decir:

Las dos formas de representación del elemento del agua como son el refino y el tepache transformados por el hombre, en un sentido de tributo se regresan a la tierra como ofrenda a la madre naturaleza en agradecimiento por brindarle a la Comunidad de Tlamánca un beneficio. Así mismo, el denominar a hijos y ahijados con el término *agua* se considera importante para retribuir a la madre tierra el agua misma en su estado puro sin intervención humana como acto que evidencia el cuidado que se le ha tenido.

A todo este sistema de asignación de cargos en la estructura del grupo tiene dos sentidos; primero, el sentido de parentesco que son los lazos consanguíneos preexistentes que designan a los roles con respecto al orden en la descendencia del Tepecócol y por otra parte, estos lazos consanguíneos son reforzados por conceptualizaciones simbólicas rituales de la cosmovisión indígena dando así un orden y sentido a la estructura del grupo.

Capítulo V. Las tres formas rituales: Hechicería, Curación y Pedimento.

Yeyi pantlli tlatlamatl: nahualotl, tlapajtil wan tlanochil /Tres formas diferentes: Hechicería, Curación y Pedimento

En este apartado, reflejo las experiencias individuales y colectivas que tuve en compañía con los participantes del grupo del Tepecócol, en cada proceso ritual describo las formas en que estas se llevan a cabo desde principio a fin. Trato con gran esfuerzo de que la interpretación que doy sobre los símbolos llegue a

significar la verdadera función que tiene dentro de las prácticas de la cosmovisión del grupo, del ritual y del significado mismo de los símbolos.

V.I Ritmos biológicos de los rituales.

La cosmovisión indígena en cuanto a la medición del tiempo para la comunidad de Tlamánca de Hernández ha sido muy importante para la interpretación espacial en el mundo que habita, la necesidad de entablar un lazo comunicativo con el tiempo ha sido definido por los ritmos biológicos como el clima y la naturaleza del crecimiento animal y vegetal.

NOCHE	DÍA
Descanso	Trabajo
<p>En siglos anteriores, es más, en la edad de piedra, durante la oscuridad la actividad humana se ve detenida pues el ojo humano es incapaz de continuar la misma actividad que tenía en tiempos matutinos.</p> <p>Animales nocturnos reaparecen y mantienen uniformidad activa para caza, canto, entre otras cosas más.</p> <p>El descanso del cuerpo humano es fundamental.</p>	<p>Los trabajos pueden desarrollarse con más efectividad, la actividad matutina tiene más efecto social y laboral en el hombre.</p> <p>Los animales nocturnos se esconden de sus cazadores matutinos.</p> <p>Algunas plantas se favorecen y viven de los rayos solares.</p> <p>La actividad social humana tiene mayor efecto durante el día.</p>

De acuerdo con <<los relojes que gobiernan la vida no son más que los ritmos naturales que los refieren, tal como el crecimiento de las plantas en lugares determinados y momentos específicos han sido marcadores de tiempo que el hombre supo manipular para ubicar su cuerpo en un segmento determinado en el espacio>> (Agnes Gruart, J., M. Delgado, C. Escobar, R. Aguilar. 2002),

Los ritmos biológicos se manifiestan de distintas formas y tienen a su vez características diferente, es decir, un ritmo biológico puede determinar parte del

comportamiento del hombre, por ejemplo, el efecto que tiene el marcador de tiempo natural entre los momentos de siembra y cosecha y de lluvias y sequías.

El autor Gabriel Espinosa (1997) en *Los Ritualistas del Rayo en México*, analiza las predicciones utilizadas por parte de los conjuradores o graniceros, resaltando una serie de procedimientos mágicos de naturaleza cultural, los cuales les permiten prever el tiempo, a partir de la lectura de la naturaleza mediante señales relacionadas con variaciones meteorológicas como la conducta de los animales, el aspecto de determinadas plantas, la observación de objetos o formaciones higroscópicas, el aprovechamiento de las meteoropatías y otras sensaciones corporales, la conformación de diversos fenómenos físicos y particularmente atmosféricos, así como la experiencia y los registros calendáricos del tiempo.

En esta investigación, cada ritual tiene sus propios momentos de preparación, un ejemplo de ellos es el ritual de pedimento que solo se hace después del equinoccio primaveral siguiendo un margen de tiempo y ritmo biológico determinado por el Tepecójol bajo la interpretación de la naturaleza, a pesar de que este suceso no ocurra en una fecha determinada, el grupo se guía con la primera lluvia después del equinoccio, es entonces cuando comienzan los preparativos del ritual de pedimento.

La duración del ritual de pedimento de agua es de dos días y medio, durante el proceso ritual los rezos hacia santos católicos y pedimentos hacia la madre tierra son acompañados de sones musicales constantes entre la jarana y el violín que curiosamente son sones tocados en tiempos primaverales.

En la comunidad de Tlamánca, las prácticas rituales de cosmovisión indígena tienen un orden crono-biológico en convivencia con el rezo de las prácticas del catolicismo como religión predominante, esto quiere decir que para las prácticas rituales, el sincretismo coexistente entre la cosmovisión indígena y la religión católica aludiendo a que los pedimentos sagrados y profanos de la cosmovisión indígena consideran los rezos de la religión católica en los mismos

escenarios rituales como parte de un refuerzo benigno o maligno de acuerdo con el tipo de ritual que se ejecute.

Para cada ritual de hechicería, curación y pedimento, se utiliza el orden calendárico semanal litúrgico sobre los días *gozosos* de acuerdo con la tradición de la religión católica.

MISTERIOS	LUNES	MARTES	MIÉRCOLES	JUEVES	VIERNES	SÁBADO	DOMINGO
Gozosos							
Gloriosos							
Dolorosos							

Para el ritual de hechicería, los días en que se deberán ejecutar serán únicamente en los días martes y viernes en representación de los días *Dolorosos* o días difíciles que Jesús pasó antes de sus últimos días de vida, como *la oración de Jesús en el huerto* (Marcos 14:32-42), *la flagelación de nuestro señor Jesucristo* (Marcos 15:1-15), *la coronación de espinas* (Marcos 15:16-20), *Jesús con la cruz a cuestas* (Marcos 15:21-28) y por último, *la crucifixión y muerte de nuestro Señor Jesucristo* (Marcos 15:29-39).

Para el ritual de curación, se realizarán en los miércoles, sábado y domingo en representación a los días *Gloriosos* que se entienden como los días que coincidieron en *la resurrección del hijo de Dios* (Mateo 28:1-8), *la ascensión del hijo de Dios* (Hechos 1:6-11), *la venida del espíritu Santo sobre los Apóstoles* (Hechos 2:1-13), *la asunción de nuestra Señora* (Apocalipsis 12:1) y *la coronación de nuestra Señora como Reina del cielo y de la tierra* (Lucas 1:46-50).

Por otro lado, para los rituales de Pedimento, se realizarán los lunes y jueves *Gozosos*, días que refieren a *la encarnación del hijo de Dios* (Lucas 1:37), *la visita de nuestra señora a la Santa Isabel* (Lucas 1:39-56), *el nacimiento del niño Jesús* (Lucas 2:1-20), *la presentación del niño Jesús en el templo* (Lucas 2:22-40) y por último al niño *Jesús perdido y hallado en el templo* (Lucas 2:41-52).

V.II Escenarios sagrados.

Son aquellos espacios que tienen formas y características distintas como el clima, color, textura, olor y temperatura propias, el uso que el hombre tiene de ellas es de dominio ritual, emocional y simbólico.

Remarca que un espacio sagrado <<es una larga lista de vocablos que tatúan el territorio diferenciándolo de todo lo que se expone a los sentidos. Algunos territorios serán considerados negativos por hallarlos inhóspitos, peligrosos, estériles o poblados de malos espíritus. Otros serán valorados por su belleza o productividad, y unos últimos por su carácter sagrado, que los presenta como centros de gran densidad simbólica, donde suelen realizarse los rituales comunitarios mediante los cuales se comunican con sus deidades y ancestros>> Colombres, Adolfo (2015:65-66).

La mayoría de las prácticas rituales de hechicería y pedimento, se realizan en las cuevas de los cerros más pronunciados de la región; Tepeques (piernas del cerro), es una zona poco frecuentada pero muy conocida por los habitantes de Tlamánca de Hernández, Xicalahuatla y San Simón Chicometepec.



La razón de que las actividades rituales sean practicadas dentro de las cuevas de las montañas obedece al orden de un sistema dual en donde cada

escenario debe ser seleccionado por el ritual que se deba practicar, por ejemplo:

El cerro de Tepeques tiene numerosas cavidades por las que una persona sí puede introducirse, estas cavidades son de un tamaño proporcional de la complejidad de una persona de estatura y peso promedio.

Cada entrada al interior del cerro de Tepeques cumple una función, las cuevas que se encuentran en la parte más alta de la montaña son consideradas como escenarios naturales sagrados en donde siempre se practicará u ritual de Pedimento, nunca se harán rituales de curación o hechicería debido a que desde el pináculo de la montaña nace continuamente la vida, aludiendo esta expresión al brote de agua pura que cede la montaña al pueblo entero por lo que este escenario considerado sagrado no debe ser profanado con las practicas rituales que despojen fuerzas místicas dañinas para el recinto.

Mientras tanto, las cuevas que se encuentran en la parte media del cerro, son utilizadas como escenarios aun considerados sagrados pues solo los rituales de curación pueden ejercerse. Esta actividad ritual se trata únicamente de la reversión de un acto de hechicería o bien para la realización de deshecho del mal de ojo, el mal aire y de las envidias enemigas.

Por último, las cuevas que se encuentran en la parte más bajan de la montaña, son escenarios fríos, profundos, silenciosos, y nebulosos, los olores se encienden mientras más se adentre una persona; se dice que se pueden escuchar voces que van más allá de la voz de tu conciencia.

He comprendido gracias a la Sra. Josefina Aparicio, hija del Tepecócol, que a partir de la conformación montañosa de la región, entre más montañas, peñas y cerros altos existan, más cuevas habrán en el lugar. Se comprende que, la diversidad de escenarios para rituales de Pedimento Curación y Hechicería no solo sucede en Tepeques y sus montañas cercanas pues ella me habló sobre otros cerros en donde han ido a pedir Agua a la Tierra dentro de las cuevas de Hacienda, una montaña que se encuentra aproximadamente a dos horas y media de la comunidad.

En otro relato y a palabras del Tepecócol, me dijo lo siguiente:

- *“Yo he entrado a muchos cerros para cortar mi camino, me lavo los pies, pido permiso para entrar porque tú no haz de entrar a la casa de quien vas a visitar con los pies llenos de lodo, no, no, no.*

... Si la señora sale y te ve sucio, te vas a caer en la cueva y ahí te haz de quedar, te quedas cuando te sueñas ahí y eso es malo porque entonces tú ya no estas completo, tienes que ir a levantarte. Para que no te pase eso, siempre pides permiso”

- *¿Cómo sé que la montaña es señora o Señor? -*

- *“Mira, ¿ves esa montaña de enfrente?, es Señor. Lo sé porque he entrado y no hay tierra, solo agua. Ya aquí en Tepeques, son Señores, a veces está el señor, a veces la señora porque hora que entres te haz de fijar que hay agua, pero también hay tierra”*

- *¿La tierra y el agua representan al hombre y a la mujer?*

- *“¡Así mero! La montaña que tenga tierra y agua, la vas a ver por fuera que está cubierta de sembradío y otra parte de ahí mismo que no se puede sembrar porque hay más agua que tierra y la tierra está floja, no nace nada, pero como una parte sí y otras partes no entonces ahí viven dos.*

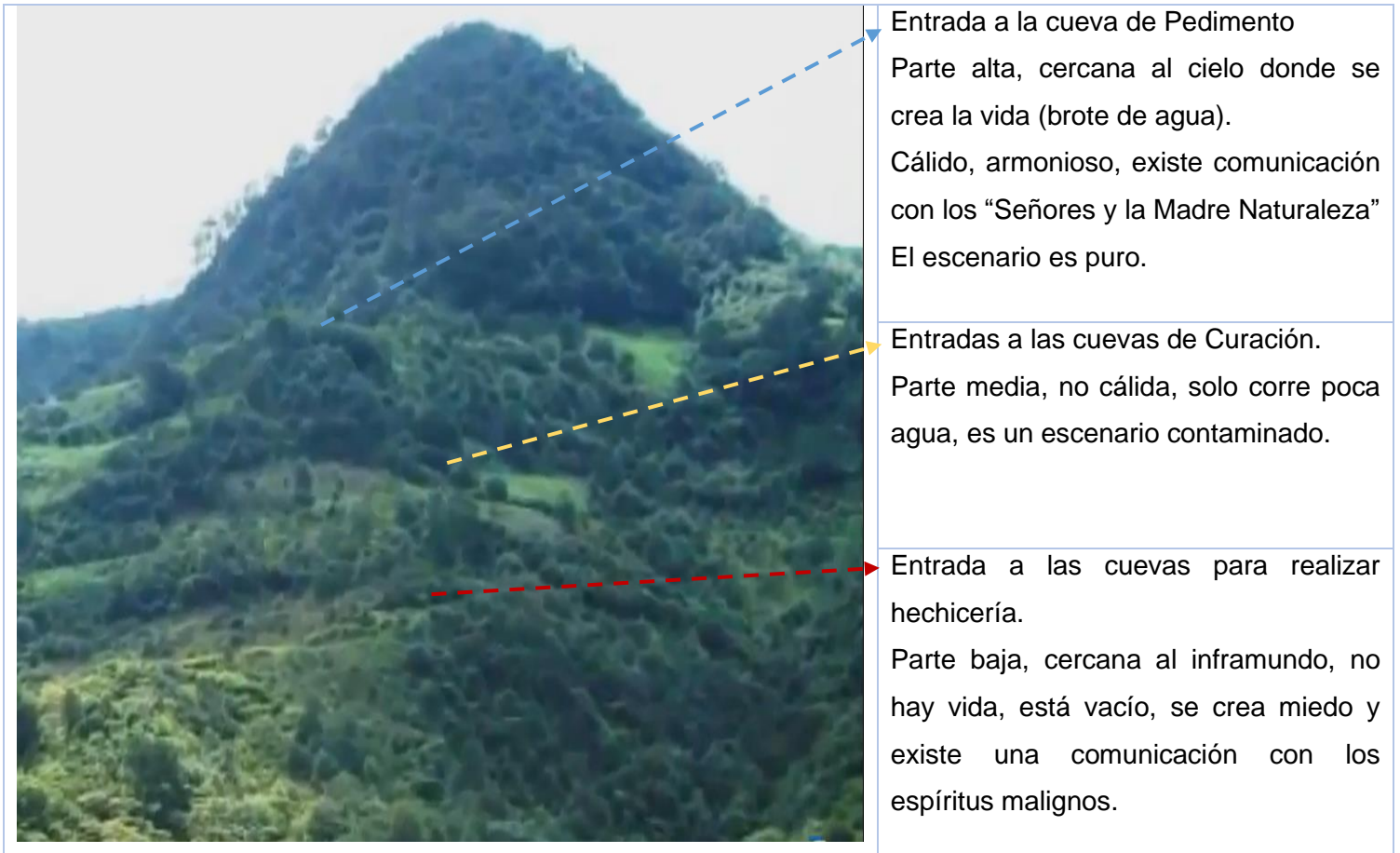
Ahora, cuando nomás haz de ver que la montaña solo esta verde, verde, sin sembrar es porque hay un Tata y si ves que la montaña tiene siembra es porque es fértil, pueden nacer las semillitas, hay animalitos, plantitas, de todo hay y ahí vive la Nana”.

“Así que te tienes que lavar los pies cuando entres a las cuevas, a la que vayas, así como a la casa que vas, pides permiso pero si entras sin él, la nana se va a enojar”.

“Vente, ya mete tu silla porque la nana ya se puso su quixqueme”.

Metí mi silla a su cocina para continuar platicando y de pronto se nos vino encima una lluvia tremenda.

Desde el relato del Tepecócol, describo al cerro de Tepeques como un ente cuya estructura tanto interna como externa tiene usos propios y altamente simbólico, mágico-religiosos desde la representación del sistema dual en donde existe lo siguiente:



- ***Ritual de Hechicería***

Los rituales de hechicería son realizados en escenarios con pronunciaciones naturales, frías, ocultas y alejadas del ojo público como en las cuevas que se encuentran dentro del cerro de Tepeques, sobre todo en las cuevas ubicadas en la parte más baja de este cerro debido a su frialdad, olor, soledad y oscuridad.

Otro escenario de carga energética mágico-religiosa se presenta en el panteón de la comunidad, preferentemente el ritual se realiza al pie de una tumba con el propósito de que la persona hechizada enferme o muera.



Un tercer escenario de hechicería también se realiza a orillas de las peñas de la comunidad con el fin de donar el alma de la persona viva a los espíritus malos que rondan el lugar. A estos escenarios, Colombres se referiría como inapropiados y poblados de malos espíritus.





Existen tres ejemplos de rituales de hechicería que pude recopilar a partir de las pláticas en campo, de la entrevista y de las experiencias de algunos integrantes del grupo del Tepecólcil debido a que él no me permitió ser parte de una experiencia como tal porque es un juego del demonio y de los malos espíritus que solo buscan meterse en los cuerpos de los que no son capaces de soportar la “apaleada”.

Me adentré a la recopilación de relatos, mitos y casos frecuentes encontrándome con tres ejemplos, uno de ellos contado por la Sra. Josefina:

“Yo solo he visto trapos que tenían formas como muñecos y ropa dentro de las cuevas que alguien por maldad entra a hacer, luego ocupa el copal que uno deja como ofrenda porque está limpio o luego llevan el suyo y ahí lo dejan también como ofrenda pero para el mal, ya cuando entramos mi papá y yo, los quitamos, limpiamos el lugar y le decimos al padre que eso es de otra persona, que nosotros no nos metemos a las cuevas para hacer el mal, nosotros nos metemos para agradecer, para pedir permiso a nuestra madre, pero no para el mal”

Por otro lado, en busca de una retroalimentación que complementara la otra cara del discurso sobre cómo hacen rituales de hechicería, entrevisté a personas que han visto o les han platicado de forma descriptiva de cómo hacen la preparación del ritual, lo que necesitan y el escenario que utilizan. Tres de mis informantes que prefieren mantener el anonimato, me describieron que la mayoría de los rituales de hechicería comúnmente se ejercen para crear enfermedad, para controlar a las personas y para matar a una persona enemiga. A continuación, doy ejemplos de tres de los rituales de hechicería:

Tres ejemplos de Rituales de Hechicería

1- Creación enfermedad.

Ritual de la gallina / pollo negro.

Para realizar un efecto de enfermedad en las personas hechizadas, la persona que ejerce el mal debe llevarle una gallina o gallo de color negro al hechicero, (si la persona a quien se hechizará es mujer se pedirá una gallina en donde las edades de la gallina como la edad de la mujer deben ser aproximadamente idénticas). Para el caso del hechizo en contra de un hombre, será un pollo negro el tributo que se le entregará al espíritu malo, de mismo modo, deberá haber coincidencia entre las edades de la persona hechizada a la del animal).

La persona que paga por que el hechicero realice el mal, solo se encargará de llevarle al hechicero un copal, siete ceras amarillas, siete ceras blancas llamadas (vela de cebo) y un pollo o gallina negra según sea el caso de género.

Realización del hechizo:

El ritual de hechicería se hará dentro de la cueva más baja, silenciosa y fría de la montaña. La cueva de Tepeques se compone de múltiples entradas en las partes bajas del cerro por lo que es común encontrar olores de putrefacción de animales donados bajo los rituales de hechicería.

Se agregarán al escenario profano, el conjunto de las ceras y el copal que representan el tributo u ofrenda que se le hace al espíritu maligno del lugar para atraer su atención y ayuda del mal.

El pollo o gallo según el género y edad de la persona que será hechizada serán propuestos con el nombre completo de la persona repitiéndolo siete veces finalizando cada letanía sagrada, es decir, para cada letanía, el rezo se compondrá de un padre nuestro, diez Dios de Salve y diez Santa Marías finalizando con el nombre completo de la persona que será hechizada y el pedimento maligno de enfermedad que se desee a la persona multiplicado por siete veces.

Los trabajos de hechicería serán realizados en los días martes y viernes considerados en la cosmovisión indígena en conjunto con la tradición católica de la comunidad como días impares, propios para ejercer un hechizo efectivo sobre la persona.

Las catorce ceras se encienden mientras se marca una cruz sobre la tierra acompañada de la apertura del rezo del “Padre Nuestro”, se cava un hoyo en donde será sepultado el animal. El pollo o gallina negra serán sometidos con los rezos en representación de la persona a quien va dirigido el hechizo, sosteniéndolo en las manos del hechicero quien rezará y pedirá al espíritu maligno durante todo el ritual que enferme a la persona a cambio de la donación del alma del animal como un remplazo que establezca el equilibrio entre los terrenales y los seres místicos.

Poco antes del momento en que las llamas de las catorce ceras se consuman, el animal amarrado de patas y alas con cordones negros será enterrado vivo.

La persona que fue nombrada repetidas veces durante el hechizo decaerá en un estado de salud incomprensible por la ciencia médica, este deberá buscar una forma de explicación de su mal en la religión o dentro de los conocimientos de su propia cosmovisión indígena.

2- Hechizo para controlar a las personas:

Ritual del muñeco de trapo.

Este ritual de hechicería es una práctica profana en contra de las decisiones y deseos del hechizado.

Para este ritual se es necesario una prenda de la persona a quien irá destinado el hechizo. El hechicero pide siete alfileres, un cordón de color negro, un cordón de color rojo, un copal, siete ceras de cebo blancas, siete ceras amarillas y la fotografía con el nombre completo de la persona.

El ritual se realiza en el panteón si es que el deseo del cliente sea terminar poco a poco con la vida del hechizado por lo que la tierra de panteón es el escenario efectivo en donde cualquier espíritu maligno del lugar acepte la ofrenda que se ofrece en el ritual, no obstante, los rituales del muñeco de trapo para “amarrar” es decir, para que una persona quede bajo el dominio y control del cliente con efectos de un hechizo de amor, se han realizado en la parte baja de la cueva de Tepeques, un lugar idóneo en donde se han encontrado numerosos objetos antropomorfos hechos en los rituales de hechicería.

Realización del hechizo.

Los rezos con los que acompañan a este ritual son los mismos utilizados en las celebraciones de la iglesia católica.

Se abre el ritual con la iluminación de las siete ceras de cebo blancas, siete ceras amarillas y un copal.

Se dibuja una cruz en la tierra donde se cavará un hoyo mientras se reza el “Padre Nuestro”.

Se repite el nombre de la persona hechizada mientras se reza lo siguiente:

“Oración de entrega a la Santísima Trinidad”

<< ¡Oh, Dios mío, Trinidad adorable ayúdame a olvidarme por entero para establecerme en ti!

¡Oh mi ----- amado, crucificado por amor!

Siento mi impotencia y te pido que me revistas de ti mismo, que identifiques mi alma con todos los movimientos de tu alma; que me sustituyas, para que mi vida no sea más que una irradiación de tu propia vida. Ven a mí ----- como adorador, como reparador y como Salvador...

¡Oh fuego consumidor Espíritu de amor!

Ven a mí, ----- para que se haga en mi alma una como encarnación del Verbo; que yo sea para ----- una humanidad sobre añadida en la que el renueve todos sus misterios. Y tú, -----
- ¡oh, -----! Inclínate sobre tu creatura; no veas en ella más que a tu amado en el que has puesto todas tus complacencias. ¡Oh mis tres, mi todo, mi dicha, soledad infinita, inmensidad en que me pierdo! Me entrego a ti como una presa; Sepultados en mí para que yo me sepulte en ti, en espera de ir a contemplar en nuestra luz el abismo de nuestra grandeza>> (Sor Isabel de la Trinidad).

Cada espacio que se observa en línea punteada, se menciona el nombre de la persona hechizada mientras que se envuelve con el pañuelo o prenda su foto hasta formar un objeto con cabeza de cuatro extremidades que se sujetarán con los cordones rojo y negro, estos a su vez serán atorados con los siete alfileres en el corazón del muñeco quedando atravesada la fotografía del hechizado por estos siete alfileres.

Se termina el rezo poco antes de que las llamas de las ceras se consuman, se entierra el copal, las ceras y el muñeco de trapo en el hoyo y se lapida.

El ritual tiene que realizarse siete veces, una vez por cada día establecido según el calendario mencionado.

3- Hechizo para terminar con la vida enemiga.

Ritual del Sapo negro silenciado.

Este ritual resulta ser una de las prácticas profanas de hechicería más negra, de alta carga y efecto simbólico cuya eficacia aviva el miedo de las personas cuando se encuentran a estos animales por el camino.

El sapo negro tiene un tamaño aproximado de 15cm a 20cm de alto por 32cm de diámetro en edad adulta, son cazados por el hechicero, son utilizados usualmente para obtener un trabajo con efectos tempranos y confiables.

Realización del hechizo.

El cliente se encarga de llevarle al hechicero siete ceras de cebo blancas, siete ceras amarillas, hilo negro, una aguja y un copal.

El escenario de hechicería es la casa y frente al altar doméstico del hechicero en punto de la media noche.

Para este proceso ritual de hechicería, el hechicero comienza el ritual con la iluminación de las ceras en acompañamiento del rezo del “Padre Nuestro”, se traza una cruz en el suelo donde estarán encendidas las ceras y el copal.

El sapo negro es tomado con fuerza por el hechicero llamando al sapo con el nombre completo de la persona que se está hechizando.

El hechicero habla y regaña al sapo tratándolo como prisionero, este último representa a la persona que está siendo hechizada.

La hora del ritual consiste en la aproximación de la hora del mal por lo que el hechizo del sapo negro suma mayor eficacia simbólica cuando el cuerpo de la persona a quien se hechiza está en absoluto reposo en donde su alma es llamada mediante rezos para que llegue al lugar del ritual y así, este intercambie parte de su esencia con el sapo y la esencia del sapo con la del hombre hechizado.

Es así como el hechicero comienza a tratar al sapo como un igual lastimándolo constantemente después de cada letanía. A mitad del ritual, el hechicero comienza

a insultar al sapo con fuertes palabras pidiendo al espíritu maligno que donará la vida del sapo a cambio de la muerte del hechizado.

El hechicero reza al unísono de las malas palabras y menciones del nombre completo del hechizado mientras que irá cociendo el hocico del sapo siete veces silenciándolo para siempre, si el sapo muere, la persona también lo hará.



.Ritual de hechicería de la Sierra Norte de Puebla.

Foto recuperada de la red sin datos de fuente

Como dato característico en cuanto al sistema de intercambio dentro de los rituales de hechicería, el pago con moneda nacional para el hechicero es la fuente de ingreso y continuidad de estas prácticas.

- ***Ritual de Curación***

López Austin acreditaba que los pueblos de Mesoamérica mantenían una actividad medicinal compleja que difería del entendimiento occidental colonizador reduciendo la etnomedicina de nuestros pueblos como formas o prácticas banales destinadas a su exterminio, desde entonces, la ciencia vs la etnomedicina no ha alejado de ser una cuestión política sobre el uso de esta última.

El ritual de curación se considera como el marco límite entre lo profano y lo sagrado de la cosmovisión indígena nahua, a pesar de que la curación es una

práctica de reversión del mal, se hacen usos de productos animales para deshacer los efectos de hechicería por lo que se pensaría que este forma parte de la práctica profana, sin embargo, el uso de productos animales para este proceso ritual solo se hacen con el menor daño posible hacia los animales, es decir, esto no va más allá de la obtención de una pluma de ave o el sacrificio de un huevo aludiendo a un alma en proceso de serlo.

Las personas de la comunidad de Tlamánca de Hernández, en su mayoría, participan en esta práctica asumiéndola como un procedimiento de limpia en contra del mal aire, de los malos pensamientos, de los espíritus visitantes y de los hechizos.

El Sr. Miguel Antonio Aparicio (Tepecócol) tiene un papel importante a partir de este proceso ritual ya que el tiene el don de revertir todo proceso ritual de hechicería con ayuda del mundo prístino a través de las limpias.

En el Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana define a la limpia como <<el procedimiento ritual practicado de distintas formas y con variedad de elementos, la finalidad de esta es la prevención, diagnóstico y/o el alivio de un conglomerado de enfermedades, en las cuales se encuentran los espectros malignos impregnados en el cuerpo.>> (Mata, Soledad.1994).

Las personas que han sido puestas bajo los efectos de hechicería recurren a los dones del Tepecócol para deshacer o revertir el mal en donde el ritual solo trata de siete rezos multiplicados por tres se acuerdo al efecto de hechicería con la que llegan las personas.

El escenario sagrado se hace en siete “casas grandes” (iglesias de la religión católica), diferentes de la región.

La limpia se realiza con siete ceras blancas, siete ceras amarillas, un copal y un huevo por sesión.

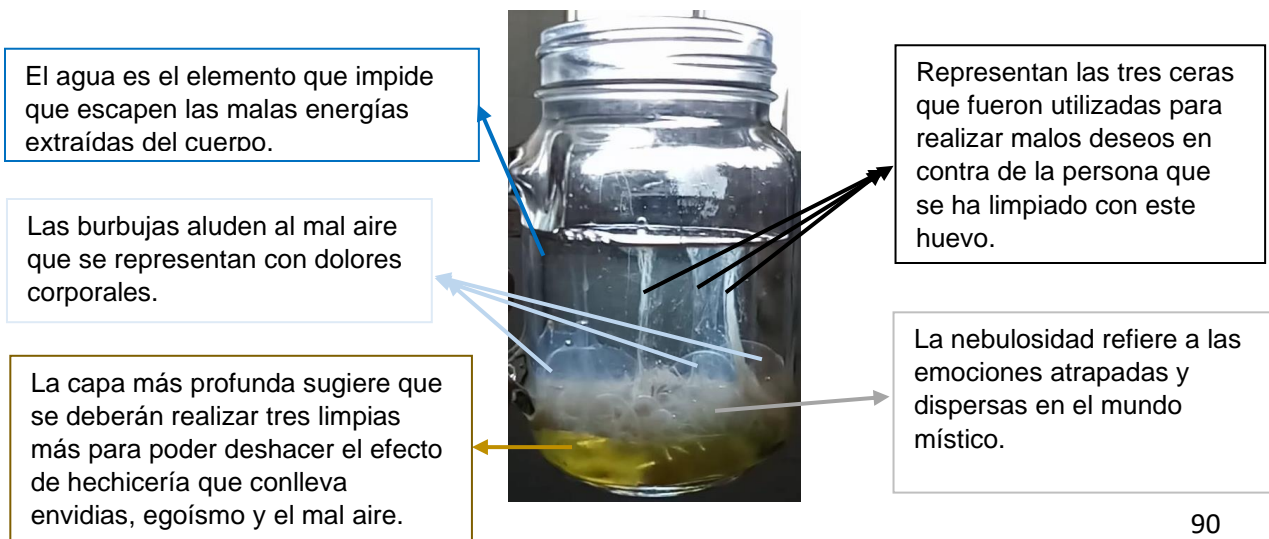
Realización del proceso de curación.

A partir de esta esta práctica ritual, fui participante justo con los integrantes del grupo del Tepecócol, este proceso de limpia como ritual de Curación es el mismo que se le da a las personas que vayan a consulta con el Tepecócol.

La experiencia que tuve desde este momento la describo de la siguiente manera:

A primera hora del día estando en ayunas todos, incluyendome, tuvimos una sesión conversacional sobre la importancia de ser buenas personas, de mantener la armonía con la naturaleza y respeto con los “Grandes Señores” el Dios y la Naturaleza. Se le pregunta a la persona que va a su consulta sobre los males de su cuerpo y de lo que quiere hacer teniendo el mal fuera de ella. Si la respuesta se trata de reversión, el Tepecócol pide la ayuda de los grandes señores para contraatacar al mal espíritu y a la persona terrenal que realizó el hechizo.

Se hace una limpia del cuerpo del consultante, en este caso fue mi consulta, mi limpia con huevo a manos del Tepecócol. Él reza y conversa con el espíritu de luz acordando que deben eliminar toda oscuridad de mi cuerpo. El huevo se rompe y su contenido se deposita dentro de un vaso de vidrio transparente, la caída del flujo natural es inmediatamente interpretado obteniendo el primer diagnóstico que permitirá planear el tipo de rezos que se enfoquen en deshacer, neutralizar, proteger o dar “la de vuelta” que significa “la reversión del hechizo” de los efectos malignos de la sociedad no visible.



Obteniendo su permiso y apoyo de los grandes Señores, el Tepecócol comienza el ritual de curación mediante rezos multiplicados por tres por lo que contra restar un efecto de hechicería son necesarias las siete ceras de cebo blancas, siete ceras amarillas, un copal y las letanías multiplicadas por tres durante cada sesión en las siete casas (iglesias más grandes de la región).

El uso de los objetos sagrados se manejan como elementos neutros que dependen de un cruce afectivo para que llegue a caracterizarse como elemento principal significativo dentro de un ritual pero que nunca tendrá el mismo uso para un segundo acto ritual de curación como por ejemplo las ceras amarillas, el copal y el huevo; estos jamás deben ser reutilizados en otra persona después de una limpia, el huevo, las ceras y el copal, una vez cumplida su función dejan de tener el mismo efecto, uso y valor simbólico.

En una limpia todo debe ser desechado, los objetos que se utilizan en el ritual de curación terminan siendo basura simbólica.

El sistema de intercambio para esta práctica ritual es mediante el regalo u ofrenda en especie para la tierra como para el Tepecócol.

- ***Ritual de Pedimento***

El ritual de pedimento es la ritual madre, catalogado de esa manera por considerarse el ritual más importante de entre los otros. solo se hace después del equinoccio primaveral siguiendo un margen de tiempo y ritmo biológico determinado por el Tepecócol bajo la interpretación de la naturaleza, a pesar de que este suceso no ocurra en una fecha determinada, el grupo se guía con la primera lluvia después del equinoccio, es entonces cuando comienzan la planificación del ritual de pedimento.

La duración del ritual de pedimento de agua es de dos días y medio, durante el proceso ritual los rezos hacia santos católicos y pedimentos hacia la madre tierra son acompañados de sones musicales constantes entre la jarana y el

violín, ritual en donde la música tradicional del xochipitzahuac (baile de las flores), está presente en todo momento.

Las zonas geográficas que cubre el ritual de pedimento son distintas, así también, este ritual se divide en cuatro etapas, la primera es la etapa de la limpia, todos los participantes que seamos presentados ante la madre tierra y con los “Señores” deberemos tener nuestro cuerpo y mente limpios por lo que el Tepecócol no solicita un huevo para obtener nuestro primer diagnóstico, obteniendo respuestas de la lectura del huevo nos indica los objetos que debemos presentar con él ante su altar doméstico para concluir con la limpia de nuestro cuerpo advirtiéndonos que debemos alejarnos de los malos pensamientos, no asistir al panteón después de nuestra limpia ni mantener relaciones íntimas pues nuestro cuerpo físico y espiritual debe ser presentado limpio.

Durante el transcurso del día, muchas personas de la comunidad entregan tres mazorcas para que estas sean purificadas dentro del ritual grande en la cueva de Tepeques, la entrega de estas semillas forma parte del sistema de parentesco simbólico religioso debido a que la presentación de las mazorcas ante los “Señores y a nuestra madre Naturaleza” convierten a los integrantes del ritual en padrinos de las mazorcas y por consiguiente compadres de los dueños de las mazorcas.

Este sistema de parentesco es de tiempo determinado; se deja de ser compadre y padrino hasta el próximo ritual anual de pedimento, asumiendo una etapa de cierre entre los lazos simbólico-religiosos en el aspecto social mientras que en el orden natural, se consuma el término de una etapa biológica, es decir, las mazorcas cuando son sembradas en la temporada rompen el lazo social unificador que se tenía con los participantes del ritual de pedimento por lo que estas se convierten en un tributo a la madre tierra siendo ahora parte de ella.

La segunda etapa consiste en ir a pedir permiso a la iglesia de la comunidad de Tempextla; se habla con el Santo Patrono. El Tepecócol realiza una segunda limpia a todos los participantes frente al altar católico religioso; Se le

ofrendan siete platillos de comida, siete vasos de refino y siete vasos con agua en representación a los siete días de la creación de la tierra y de los días gozosos.



La tercera etapa es la de mayor relevancia; el ritual de pedimento se realiza en la cueva de Tepeques, ubicada entre las comunidades de Xicalahuatla, San Simón Chicometepepec y Tlamánca de Hernández, la entrada principal es mediante el camino que va de Tlamánca hacia San Simón Chicometepepec.

Para entrar a la zona en donde se lleva a cabo el ritual principal de pedimento, Tepeques en este caso, se ubica entre las comunidades de Xicalahuatla, Chicometepepec y Tlamánca de Hernández, la entrada principal es por la carretera rumbo a San Simón Chicometepepec.²

2. Los caminos como carreteras o veredas no tienen nombre por lo que los habitantes indígenas de la región los nombran dependiendo de dónde se encuentren y hacia a dónde van, por ejemplo: “Si una persona de la comunidad de Xicalahuatla se dirige hacia San Simón Chicometepepec entonces la carretera se nombra con el nombre de la comunidad de destino”. Solo algunas calles principales tienen nombre.

La cita de salida es desde la casa de la Sra. Josefina, hija del Tepecócol, el código de vestimenta apropiado es el vestuario tradicional en color blanco, está permitido usar otros colores en tonos claros a excepción de los colores, rojo, negro y gris, estos últimos atraen fácilmente las malas energías de aquella sociedad invisible en espera de poseer o molestar el cuerpo del hombre.

El día inicia a las cinco de la mañana, los cohetes comienzan a detonar y el olor a pólvora cubre el paso de la ruta sagrada, la carretera termina, se comienza una travesía a pie sendero arriba, los niños cargan los cántaros para recibir el agua de la cueva, los cohetes anticipan a los señores de la cueva de nuestra llegada.

A pocos metros de llegar al lugar, se aprecian las majestuosas entradas de las cuevas, antes de entrar a ellas se realiza la tercera limpia, los pies de cada participante son lavados con el agua helada que sale de la cueva, solo entrarán por la cueva de agua aquellos participantes que guardaron las primeras indicaciones del Tepecócol así mismo, entrarán solo las personas que no estén enfermas o que les haya faltado una de las dos primeras limpias, a aquellas que no cuenten con todas las indicaciones entrarán por la cueva seca.

Mary Douglas en *Pureza y Peligro* (1973), hace un análisis sobre el concepto de contaminación y tabú por lo que para el caso de los rituales la contaminación se manifiesta bajo un orden de comportamiento ritual específico en el entendido de ¿qué se espera hacer en determinado escenario natural? y cómo este modo de hacer las cosas considera un orden clasificadorio entre lo sagrado y lo profano.

Es por ello por lo que los rituales ponen de manifiesto los valores significativos en su nivel más profundo en donde un ritual de pedimento nunca debe hacerse en la cueva de agua si no estamos completamente puros y sanos, por otro lado, tampoco se realizará un ritual de curación en la parte baja del cerro debido a que en el ritual se vería perjudicada la eficacia simbólica por la forma de manejarse en un espacio contaminado o bien por contaminar un espacio purificado.

La cuarta etapa del ritual se lleva a cabo en la Iglesia de San Rafael de Arcángel en la comunidad de Tlamánca ubicada a un costado de la calle Venustiano Carranza, calle principal de la comunidad.

La tercera etapa del ritual se realiza en la casa de la Sra. Josefina, hija del Tecohcol en la comunidad de Tlamánca de Hernández.

Esta cueva es sumamente representativa para los pobladores nahuas que rodean Tepeques, pero es más importante para los de la comunidad de Tlamánca de Hernández ya que la profundidad de la cueva toma un amplio territorio de esta comunidad por lo que sus pobladores católicos se organizan para recibir al pequeño grupo que el Tecohcol dirige cuando regresan de su ritual de pedimento.

Estos pueblos comparten un Tecohcol, un intermediario entre Dios y la naturaleza por lo que las personas practicantes de una religión determinada -ajena a la del Tecohcol-, por ejemplo: evangélicos, sabáticos y católicos que pertenecen a alguna de estas comunidades; Durante los rituales anteriormente mencionados dan un salto pasajero hacia la creencia y práctica religiosa del Tecohcol como última alternativa para el entendimiento de sus males, a esto yo le llamo movilidad religiosa temporal, es decir, el juego entre creer y tener fe en su religión cambia bajo la amenaza de un mal corporal inexplicable establecido en una persona y que sin importar su fe propia y la fuerza viva de su expresión religiosa no le aporta respuesta alguna de su mal por lo que acude a la práctica del Tecohcol como el último recurso de ayuda dándose así cierta movilidad entre práctica y creencia religiosa. Para entrar o ser parte de un ritual se debe pedir una "licencia" es el equivalente a pedir el permiso de ser atendido por el Tepecójcol y los "Señores" haciendo referencia al Dios y a la naturaleza.

Un ritual de limpia tiende a ser corto, la duración máxima de uno es de 15 minutos si se trata de un aire o mal de ojo, otros pueden durar hasta tres días consecutivos, el ritual de curación se enfoca en los tipos de energías y vibraciones corporales que se encuentran almacenadas en una parte del cuerpo causando un mal que suele agravarse lentamente si no se trata con una limpia simbólica del cuerpo mediante un objeto. Las formas, usos y tipos de prácticas rituales que se encuentran estructuradas bajo un orden de interpretación simbólica del espacio,

se presentan en escenarios diferentes, estas formas corresponderán al tipo de ritual que se trate en su momento como el ritual de curación, pedimento o hechicería; por ejemplo:

El ritual de curación se practica frente a altares religiosos católicos o escenarios venerados por el grupo del Tecohcol que guardan siempre una imagen católica, a este tipo de rituales también se les conocen como limpias.

V.III Símbolos, signos y significantes en el ritual.

Los signos y símbolos son entidades semióticas. Este concepto se refiere a la disciplina que aborda la interpretación y producción del sentido con base en la comunicación.

Los signos son representaciones gráficas que envuelven un significado limitado o restringido y son el fruto de convenciones sociales; los signos pueden ser letras, palabras o números que contienen caracteres informativos y les dan un significado a las cosas. Mientras tanto, los símbolos van referidos a la representación de las cosas; su significado no es limitado o concreto como el caso de los signos, sino que son algo más objetivos, es decir, pueden ser una figura una imagen ya sea por analogía o por convención se usa para referirse a una realidad.

Por consiguiente, los signos encierran significados más limitados que los símbolos y son más descriptivos que los símbolos. Los símbolos por otro lado son representaciones mentales de la realidad que se valen de ciertos elementos para representarla mientras que los signos muchas veces son el complemento para transmitir información cuando nos comunicamos.

<<Los símbolos condensan muchas cosas y acciones en una sola formación, unen significados dispares mediante analogías o asociaciones mentales, poseen dos polos de sentido: uno ideológico relacionado con el orden social y moral, las normas y los valores de la sociedad y otro sensorial evocando a

los procesos y fenómenos naturales y fisiológicos que provocan deseos y sentimientos. En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos música, canto, danza, alcohol e incienso".>> (Turner, Víctor. 1967:33).

Agua	Elemento primordial de mayor carga simbólica y significativa para la cosmovisión indígena de la región.
Tierra	Es el elemento venerado al que se le tiene que pedir permiso para realizar procesos rituales de Hechicería, Curación y Pedimento.
Fuego	Iluminación para atraer la energías positivas o negativas; la expresión de ambas depende de las necesidades del tipo ritual.
Aire	Generalmente, los habitantes de la comunidad designan a este elemento como energía mala. Las limpias son las que contrarrestarán los malos aires.
Cruz de tierra	Signo que simboliza a la sagrada Trinidad. La cruz dibujada sobre la tierra es la representación del permiso que se pide a la tierra para realizar un ritual de hechicería, curación o pedimento en el lugar.
Copal	Símbolo, es la representación del pan como alimento sagrado, una ofrenda que se le entrega a la tierra.
Cera de cebo blanca	Símbolo que representa una ofrenda que se le hace solo al espíritu maligno, está hecha de cebo de res por lo que su valor simbólico es de alta categoría.
Cera amarilla:	Representa la iluminación o pureza del día.
Color blanco:	Representa la pureza, felicidad y tranquilidad.

Refino y Tepache:	Ofrenda para la tierra, se le ofrece a la madre tierra en el ritual de pedimento como muestra de agradecimiento.
Collar de flores:	Muestra de respeto hacia el Dios y a la Madre Naturaleza.
Corona de flores	Muestra de respeto hacia el Dios y a la Madre Naturaleza.
Ramo de flores	Invitación para integrarse al ritual de pedimento y al ritual dancístico.
El número siete	Representa los siete días en que fue hecha la tierra y los siete sacramentos; bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, sagradas órdenes, matrimonio y extremaunción.

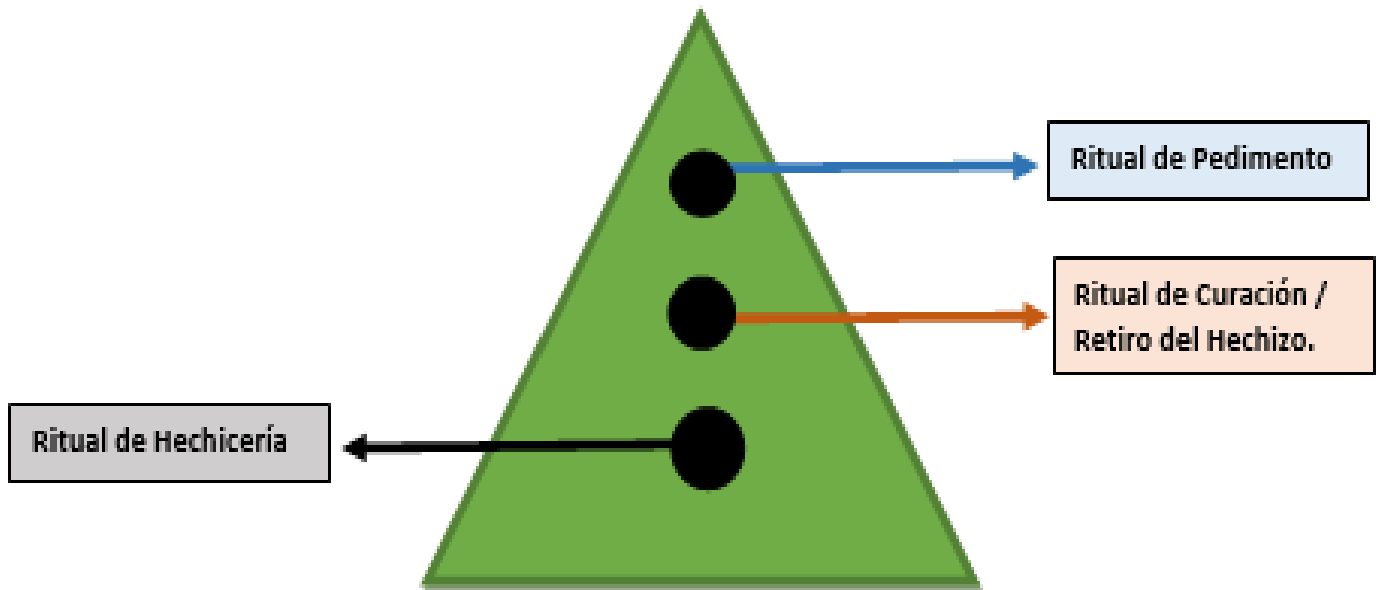
A sabiendas que los rituales de pedimento y hechicería se llevan a cabo dentro de cuevas, el escenario natural y los objetos que se introduzcan en ella y en la práctica ritual dependerá del tipo de intención que se realice en el proceso ritual, es decir, cuando el cerro tiene más de una cueva, en la fosa más alta siempre se realizan rituales de pedimento para agua, agricultura y ganado por lo que se introducirá en ellas las semillas y animales que se pretendan sacralizar.

Si la cueva está en medio del cerro, el ritual que se realizará será para retirar un hechizo, en este ritual solo se introducirán objetos como copal y ceras amarillas como ofrenda al recinto para que este les permita experimentar su práctica ritual.

Por otro lado, en la cueva ubicada en la parte baja del cerro o montaña, la práctica ritual que se llevará a cabo es la de hechicería, ahí se introducirán objetos y animales que serán entregados al espíritu maligno como forma de intercambio y

tributo para cumplir o satisfacer las necesidades de la hechicería en contra de alguna persona.

Ejemplo gráfico de esta explicación es la siguiente:



A diferencia de un ritual de limpia, el desecho simbólico de un objeto en el ritual de pedimento no sucede ya que se efectúa dentro de la cueva más alta, la parte bendita, pura y llena de carga simbólica benévola, los objetos que se utilizan a modo de ofrenda vuelven a ser reutilizados por las personas como ocurre con la piedra que se baja de la cueva, la piedra se coloca en un altar con imágenes católicas y es venerada por la mayoría del pueblo que comparten la misma religión hasta el año siguiente.

El grupo religioso se maneja conforme a vínculos familiares, está conformado por 21 personas, 6 de ellos consanguíneos y 15 constituidos por compadrazgo.

El lazo que los une es la ofrenda que se lleva hacia la cueva para el ritual de pedimento de agua, no sin antes pedir permiso al padre del maíz "San José" una imagen pequeña de un santo que se ha formado en un grano de maíz e incluso a través del tiempo este va incrementando su tamaño moderadamente.



Para comenzar el ritual de pedimento es necesario pedir permiso a San José, se hace una peregrinación con una distancia de media hora, San José se encuentra en la comunidad vecina de Tempextla (a la orilla de la peña), el santo es el patrono del maíz, el pedimento de agua está relacionado a la caída de lluvias para la agricultura de la región.



El proceso ritual para ingresar a la cueva es necesario que el Tepecójol lave los pies de los acompañantes con el fin de evitar contaminar el lugar con las impurezas de nuestro calzado.

Se evita la entrada a personas enfermas y a mujeres con periodo menstrual por lo que una vez más Mary Douglas entra en debate.



La luz que ilumina el paso al recinto son dos ceras amarillas, una para ingresar a la cueva y otra para salir de ella.





A la madre tierra se le ofrenda doce platos de comida, doce vasos de agua ardiente, doce vasos de refresco, doce cervezas y doce vasos de tepache; El número corresponde a los meses del año, doce ofrendas, una para cada mes, es así como las cosechas de enero corresponderán al primer plato de ofrenda que se brinda al altar que está en el fondo de la gruta, no hay imagen, pero sí una piedra que es la representación simbólica de la madre naturaleza.



Para cuando se termina el ritual dentro de la cueva, el grupo se dirige hacia la iglesia para celebrar la misa católica con el sacerdote.



Cuando se baja de la montaña, El Sacerdote y mucha gente de la comunidad llegan al encuentro del grupo del Tepecójol.

Las gallinas, semillas, mazorcas, flores el agua y la piedra, se llevan a la iglesia a consagrarse, estos fungen como los signos que se utilizaron en la práctica de pedimento dentro de la cueva.

(A excepción de los animales).

Se escucha la misa, el Grupo del Tepecójol reposa en la parte céntrica de la iglesia.



A mitad de la celebración de la misa, se baila el xochipitzahuac (baile de las flores).

Esta es una forma en que las diferentes interpretaciones religiosas y sagradas pactan su armonía, tolerancia, sensibilidad, respeto y convivencia.



Después de ello, el ritual se continúa a modo de conclusión, en la casa de la hija sucesora del Tepecójol durante la noche hasta el amanecer.

Se comparte el bocado y trago de la comida y bebida que fue bendecida en la cueva por la Madre Naturaleza y en la iglesia.



Se bailan los granos de maíz, las bebidas, las ofrendas, la mesa, el tepache, la comida, las varas, los animales y la piedra. Todos los invitados y los participantes del ritual bailan al ritmo de los sones, danzan con los alimentos, beben y comen hasta el amanecer.





La hija del Sr. M. Antonio Aparicio se dice será su sucesora debido a que fue llamada a la cueva por medio de los sueños y elegida por el Dios para suplir a su padre. Ella cumple con la característica fundamental del Don y habilidades para realizar los rituales por lo que el relevo cederá el paso de una mujer que llevará la gran responsabilidad del nombramiento divino como la intermediaria entre Dios y la Naturaleza.



Capítulo VI. Conclusiones y discusión final sobre el sincretismo dentro de la religión y de la religiosidad.

La pregunta principal que surge a partir de estas movilidades temporales en la creencia y práctica religiosa es saber si existe un sincretismo entre la religión o en la religiosidad del grupo del Tecohcol.



Tomando en cuenta que la Religión es el conglomerado de creencias que se conforman por normas de comportamiento propias dentro de un grupo social determinado mientras que la religiosidad es la cualidad que una persona como individual tiene de su creencia y prácticas religiosas, podemos reafirmar que el sincretismo está en la religión y no en la religiosidad propia, es decir, dentro de la religión la armonía se determina por los usos, prácticas y recursos simbólicos

seleccionados que el catolicismo considera pertinentes y que abren paso hacia la bendición de los rituales “profanos” dentro de la iglesia católica, sin embargo, dentro de la cueva, a pesar de que se practican rituales profanos por el hecho de ser realizados en un escenario que el catolicismo considera secular, el sincretismo se rompe no por el espacio, pues el padre bendice la cueva y el altar que hay dentro de ella así como los objetos que se ofrendan. El lazo armónico se rompe por el cambio de código lingüístico y las dimensiones no verbales como la arquitectura del espacio sagrado en comparación del profano, las formas en que se presenta el ritual como la música, las posturas del Tepecójcol, la ofrenda, la comida y los gestos corporales de los participantes como grupo religioso, se organizan en conjuntos estructurados e incorporan información codificada de manera análoga a los sonidos y palabras de un lenguaje natural.



Por lo que en coincidencia con Edmund Leach en *Cultura y comunicación. La lógica y la conexión de los símbolos* (1989), no solo con el proceso articulatorio se pueden generar signos o significantes, sino que los actos no verbales anteriormente mencionados son indicios que conducen al grupo religioso hacia un lazo comunicativo mediante códigos no lingüísticos en donde la información que se decodifica es útil dentro del contexto religioso de la cosmovisión indígena nahua del Tepecójcol.

¿Como se relacionan y conviven distintos grupos religiosos existentes en esta comunidad a partir de diferenciaciones profundamente marcadas en cuanto a

sus prácticas rituales y formas de expresión religiosa? Esta pregunta realizada desde el inicio de la investigación nos hizo fijar la atención en la convivencia y simbiosis de signos y símbolos rituales que configuran prácticas sincréticas en las cuales coexisten elementos diversos; Elementos rituales como el fuego, el incienso, las imágenes y el agua. Estos se encuentran presentes tanto en las prácticas religiosas de la tradición católica, como en las formas de religiosidad de la comunidad (en específico en las prácticas rituales llevadas a cabo por el grupo del Tepecójol). De igual manera muchos de estos elementos son importantes en la realización de rituales de hechicería en este sentido:

<<En la religiosidad popular es donde aún en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: Las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y “el paganismo” como el catolicismo articulador de la devoción a los Santos y vírgenes como el milagro y el ritualismo>> (De la Torre, 2012:518).

Por lo tanto, el sincretismo es un fenómeno presente y constante en procesos de socialización y convivencia que le dan sentido a la vida social de los individuos en la comunidad, quienes eligen de acuerdo con sus necesidades específicas como expresar sus creencias y por medio de qué prácticas. De todo un panorama de opciones, eligen las prácticas y modos de expresión religiosa y formas de religiosidad aquellas que se adecúen a su cosmovisión o de las cuales puedan obtener un beneficio sin importar las barreras normativas y las reglas de conducta establecidas por una institución convencional (la iglesia católica), en una suerte de ejercicio del derecho al libre albedrío.

Cabe resaltar como último punto qué, visibilizar el discurso de los indígenas de la localidad sobre la persistencia de su cosmovisión como una forma de interpretación de su sistema social y cultural como parte de su orden social es y ha sido una lucha constante entre las religiones que operan en la región.

Bibliografía

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski & Lucrecia Maupomé. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, El Colegio Mexiquense A.C. IIH-UNAM, pp. 461-500.

Colombres, Adolfo. (2015). Poética de lo sagrado: Una introducción a la antropología simbólica. Buenos Aires. Colihue.

De la Torre, Reneé. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. Cívitas- Revista de Ciencias Sociales, Vol.12, Num.3, septiembre-diciembre, 2012. pp.506 -521.

Durkheim, Emile. (2012). Definición del fenómeno religioso y de la religión. Las formas elementales de la vida religiosa. México. Fondo de Cultura Económica.

Eliade, Mircea. (1996). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México. Fondo de Cultura Económica.

Escoto E. Juan. (1984). División de la Naturaleza. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona. pp. 55-57.

Espinosa Pineda, Gabriel. (1997). Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, México, El Colegio Mexiquense, A.C. IIH-UNAM, pp. 91-106.

Galaviz J. Manuel. (1987). El libro de mis oraciones. México. Paulinas S.A.

Garma, Navarro, Carlos (2004). Buscando al espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. México: Plaza y Valdés.

Garibay, Ángel Ma. (1999). La llave del náhuatl: Colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl- castellano, para utilidad de los principiantes. México. Porrúa.

Geertz, Clifford. (2006). La religión como sistema cultural. La interpretación de las culturas. España. Gedisa.

Signorini, Italo & Lupo Alessandro. (1989). Los tres ejes de la vida. Distrito Federal. Universidad Veracruzana

Swadesh Morris. (1966). El lenguaje y la vida humana. Colección popular número 83. Fondo de Cultura Económica. México.

Korsbaek, Leif. (1996). Introducción al sistema de cargos: antología. México. Universidad Autónoma del Estado de México.

López Austin, Alfredo. (1989). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. México. UNAM.

Lupo Alessandro & Signorini Italo (1989). Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los Nahuas de la Sierra de Puebla. México

Lupo, Alessandro. (1991). La cruz de san Ramos. Aspectos sincréticos de las divinidades de los nahuas de la Sierra de Puebla, México.

Lupo, Alessandro. (1994). Estudios sobre las culturas contemporáneas. stampa. 6:16/17pp. 319-332.

Lupo, Alessandro. (1995). La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales. México. Conaculta, INAH.

García, Escamilla, Silva, Librado & Rivas, Enrique. (2007). Diccionario del náhuatl en el español de México. Coordinador, Carlos Montemayor. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Turner, Víctor. (1980). La Selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu. España. Siglo XXI.

Bibliografía virtual.

López Austin A. (2016). Grandes Maestros. UNAM.

Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=wmR_AEmTxzo

Estado de Puebla. Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México.

Recuperado de:

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21167a.htm>
!

INEGI (2020). México en cifras. Recuperado de:

<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=211670010>

Pueblos América (2020). Tlamanca de Hernández. Recuperado de:

<https://mexico.pueblosamerica.com/i/tlamanca-de-hernandez/>

Listado de Cuadros e Imágenes.

Cuadro 1. Consulta (INAFED), septiembre 2018.

Cuadro 2. Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de Tepetzintla, Puebla.

Cuadro 3. Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de Tepetzintla, Puebla.

Cuadro 4. Especies nativas. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 5. Especies nativas frutícolas populares. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 6. Especies nativas no frutícolas. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 7. Especies nativas herbarias frutales. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 8. Especies nativas herbarias no frutales. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 9. Especies nativas arbustivas. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 10. Especie nativa. Suculenta. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 11. Fauna: Especies nativas. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 12. Fauna. Especies nativas de reptiles. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 13. Aves. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 14. Fauna doméstica. Fotografía: CONABIO 2020.

Cuadro 15. Semillas comerciales. Fuente: CONABIO 2020.

Imagen 1. Panorama Satelital Google Earth. 2019.

Imagen 2. Fuente (INEGI). Espacio y Datos de México 2019.

Modificación panorámica y cuadro informativo por Evelia Hernández Hernández 2020.

Galería de Imágenes.

Panorama del pre-ritual de Pedimento



Se comienza el día con los preparativos para el ritual de Pedimento.



Un grupo de hombres, compadres todos, incrustan los corazones de cada flor hasta armar los collares, las coronas y los ramos necesarios para la celebración.



Las coronas y collares son colgados a la espera del ritual de Pedimento.

Sacristanes y Fiscales en espera de la apertura de la ceremonia de limpia de los bastones de la iglesia católica



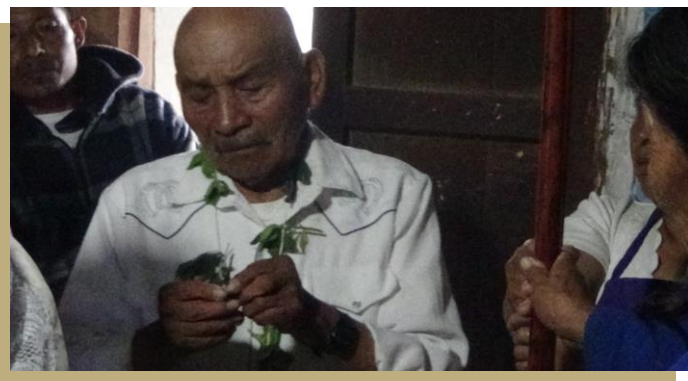
Apertura de la ceremonia de limpia del *topil* (bastones) antes de realizar el ritual de Pedimento.



Decoración de los ramos que llevarán los bastones después de ser limpiadas.



El Tepecójcól organiza al grupo para dar comienzo de la ceremonia de Purificación y limpia de los bastones.





Limpia y purificación de los bastones, se comienzan a lavar desde la parte más alta del bastón mientras el Tepecójcol reza pidiendo licencia de ser tocadas.



La limpia y purificación desciende a la parte media de los bastones.



Se finaliza el proceso ceremonial de limpia y purificación con la parte baja de los bastones.



Las mujeres participan en el proceso de limpia y purificación de los bastones.

Se trata de una ceremonia en donde la igualdad de género y edad predomina.

Solicitud de permiso para la realización del ritual de pedimento en la cueva.

Los músicos forman parte de esta solicitud. Se pedirá el permiso para tocar los sones dedicados al Dios y a la Madre Naturaleza dentro de las cuevas.



Todos los participantes de este ritual asisten al recinto sagrado, algunos se disculparán por no poder entrar a las cuevas.

El Tepecócol reza y pide por el grupo para que todo salga bien dentro de la cueva y para que ningún espíritu maligno atrape a un integrante de su grupo.



Ritual de Pedimento



El Sendero Ritual

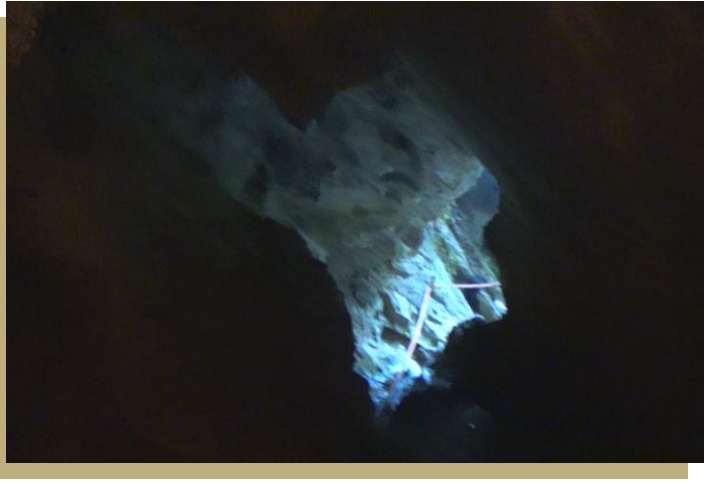
La Cueva de Tepeques.



Proceso de Purificación



Entrada a la Cueva de Tepeques.



Recibimiento de la Cosmovisión Indígena por la Iglesia Católica.





Agradecimiento y despedida entre Padre e Hija.

Agradecimiento del Tepecócol a los participantes del ritual.



Entrega de los bastones y agradecimiento a los fiscales.

Momento de descanso. Se da fin al ritual de Pedimento de Agua.

