



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

**MITOS Y SIMBOLOS DEL AGUA  
en un grupo totonaco de la Sierra norte de Veracruz**

TESIS

que para acreditar las unidades de enseñanza-aprendizaje de  
Seminario de Investigación e Investigación de Campo  
y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

presenta

Isabel Laura Romero Vivas

COMITÉ DE INVESTIGACIÓN

Director: Enzo Segre Malagoli

Asesores: José Carlos Castañeda Reyes

Ricardo Falomir-Parker

México, D.F., 1998

## *Resumen*

**E**l objetivo de esta investigación es analizar el Sistema Simbólico del Agua de un grupo totonaco de la Sierra norte de Veracruz. El contenido está organizado en tres grandes partes:

En la primera, comenzamos con algunas consideraciones teóricas sobre Mesoamérica, los Mitos y Símbolos y la Medicina Tradicional. La segunda parte incluye una breve reseña histórica sobre los totonacos, para continuar con la monografía del lugar donde fue realizado dicho estudio: Coyutla, Veracruz.

En la parte central del trabajo se analizan los materiales orales y documentales acerca de los elementos, las funciones y las relaciones del sistema:

Los Niveles del Cosmos  
El Diluvio y el Fin del Mundo  
La Dimensión Sagrada del Agua  
Los Dioses y Dueños  
El Susto de Agua  
y Muerte por Agua

Finalmente, se presentan de manera esquemática los conflictos o rupturas originadas por las transformaciones históricas, el contacto con la cultura mestiza y a la interrelación entre la cultura y las estructuras sociales.

*Para mis queridos padres:*

*Maricruz Vivas*

*y*

*Abraham Romero*

*por ser el centro de apoyo*

*de todos mis sueños*

*gracias por*

*su amor, su comprensión y sus consejos.*

*... Gracias por todo.*

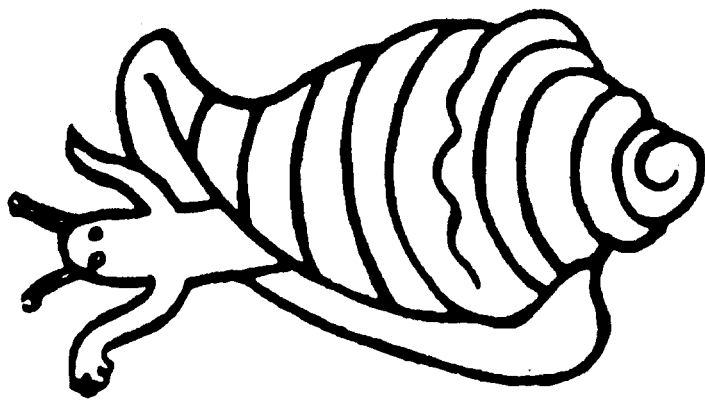
# Agradecimientos

*La tesis es un largo proceso en el que se reflejan nuestras fallas y nuestros aciertos y donde la gente que nos acompaña es muchas veces la que nos da la fuerza o la orientación para seguir. Es por eso que quiero expresar mi agradecimiento a aquellos que han participado de una u otra manera en esta investigación.*

*Primeramente, quiero agradecer de todo corazón a las personas de Coyutla, Veracruz que nos brindaron su hospitalidad, su tiempo y sus palabras durante las estancias en campo. Parte fundamental de este análisis se debe a la generosa participación de los especialistas en medicina tradicional: Don Nachito, Doña Munda, Don Antonio, Doña Zita, Don Chema, Doña Otilia (q.e.p.d.), Don Ignacio y Don Tino a quienes reiteramos nuestra admiración por su dedicación y vocación en «hablar ante Dios por los demás». También de gran valor fue la participación de los traductores espontáneos que establecieron un puente hacia el mundo de los símbolos totonacos: Miguel Matías, Doña Flora Ramos y Juan Gaona. Sin amigos como Beto, Adán y Rodolfo Domínguez, Eliel, Juanita, Ricardo, Checo y Manuelito, la experiencia en campo hubiera perdido mucho de su valor. A la chispa de mis compañeras Lorena y Pilar se deben muchas de las buenas anécdotas de campo. Igualmente, quiero agradecer al profesor Demetrio Jiménez y a su familia la charla amena y fraternal, además del interés en el conocimiento y difusión de la cultura indígena. A Paz y Martín por su amistad, su ayuda y por el compromiso que tienen hacia su gente. De manera muy especial y con mucho cariño a la familia Ramos: Doña Licha, Don Rafa, Doña Flora, Doña Columba, Flor, Rafa («Pai»), Lucero, Octavio, Nubia y Zaima, que con su gran hospitalidad y afecto nos han hecho sentir siempre como parte de la familia.*

*En el ámbito académico agradezco a mis compañeros por el intercambio de ideas y a mis profesores que amablemente comparten con nosotros sus alumnos las distintas maneras de vivir la antropología y las ciencias sociales: Rodrigo Díaz, Artemia Fabre, Emmanuel Orozco, Alejandro Figueroa (q.e.p.d.), Roberto Varela, Xóchitl Ramírez, Paty Mena, José González, Enrique Hamel, Paloma Escalante, Julio Nares, Max Fernández, Eliseo López, Tonatiuh Romero y Alba González. Y de manera muy especial a quienes me apoyaron en la tarea de elaboración de la tesis: a mi Director de Tesis, el Dr. Enzo Segre, por su orientación y sus valiosas observaciones tanto teóricas como en campo. Al Dr. Ricardo Falomir por su buena disposición a asesorar a sus alumnos y por tener siempre esa visión tan certera de los fenómenos sociales. Al Mtro. José Carlos Castañeda por motivarnos con su ejemplo a hacer nuestro mejor esfuerzo; al Dr. Félix Báez-Jorge por su generosa guía en los caminos de la antropología y a Federico Bañuelos por crear un oasis para el espíritu a través de la música. A todos ellos con profundo respeto y admiración.*

*Y finalmente, con todo cariño, a aquellos que están muy cerca, a mis amigos y a mi familia. A Raquel por las risas y las vivencias en campo. A Rafa por los viajes y la charla polémica. A Arturo Gómez por su amistad y los viajes por Veracruz. A Javier Bazán por el arte y la música. A Maribel, Yadira y las Mónicas por su iniciativa y sinceridad. A Mónica González por todo el cariño y fraternidad que nos han unido durante años. A Lupita Cortés por su colaboración y amistad. Por su apoyo moral y material en campo (además de la vistosa presentación de la tesis) a Abraham González, pero sobre todo por el amor que compartimos y crece día a día. A mis queridos hermanos, Javier, Eduardo y Michi, por la invaluable experiencia que ha sido compartir nuestras vidas y nuestros anhelos, además de el gran cariño que nos une. A mis padres nuevamente y a aquellos que ya no están, pero en espíritu nos acompañan siempre. Pero sobre todo a Dios que me permitió encontrarlo en las voces de mis hermanos totonacos.*



**INDICE**

# INDICE

**Abstract**

**Dedicatoria**

**Agradecimientos**

**INTRODUCCIÓN** 2

## **I. EL MARCO TEÓRICO**

**1.1. Mesoamérica** 12

Implicaciones ideológicas del término Mesoamérica 12

Discusión por parte de los científicos sociales sobre el concepto 17

Utilidad y validez del concepto en el caso de este trabajo 20

**1.2. Mitos y Símbolos** 23

Distintos enfoques en el estudio de los mitos 24

Las funciones y propiedades de los mitos 26

Los símbolos 28

**1.3. Medicina Tradicional** 29

Algunos apuntes sobre medicina tradicional 29

## **II. LOS TOTONACOS**

**2.1. ¿Quiénes son los totonacos?** 34

Breve reseña histórica de los totonacos 34

**2.2. Monografía de San Andrés Coyutla, Ver.** 36

Datos Generales 37

Historia de la fundación y nombre de la comunidad 44

Composición étnica y relaciones interétnicas 46

Sistemas de Salud 48

Presencia del sistema médico nacional 48

Sistema médico tradicional 50

Las especializaciones 52

¿Brujo o curandero? Los conflictos del contacto cultural	57
Organización religiosa	62
Religiones protestantes	62
Catolicismo	63
Misioneras Eucarísticas Franciscanas	63
Ciclo ritual católico	64
Ciclo de vida indígena	64
El nacimiento	65
El casamiento	68
La Muerte	70
<b>III. EL SISTEMA SIMBÓLICO DEL AGUA</b>	
<b>3.1. Cosmovisión</b>	<b>75</b>
El mundo	75
La relación entre los hombres y los dioses	76
Los niveles del cosmos	77
<b>3.2. El Diluvio y el Fin del Mundo; El agua como origen y destino</b>	<b>80</b>
"Akan Skutpanin: cuando se acabó el mundo, el diluvio"	80
El fin del mundo	83
<b>3.3. La Dimensión Sagrada del Agua</b>	<b>85</b>
Tuzapán: el Tlalocan	85
"Tuzapán"	86
"Cuento de un pobre"	88
<b>3.4. Los Dioses y Dueños</b>	<b>93</b>
Aktsiní y San Miguel	93
"Cuando el Aktsiní' quería ser presidente"	94
"Cuento del Talimaxkan: hermano huérfano, el otro huérfano"	96
"Las 24 almas: los 12 viejitos y las 12 viejitas"	97
La influencia de la iconografía y el pensamiento cristiano	98
<b>3.5. El Agua y el Hombre: Chuchut Pekuanit, El Susto de Agua.</b>	<b>101</b>
Las entidades anímicas en época prehispánica	102
Transformaciones históricas del susto o espanto	103
El susto de agua en época actual	110

## *Índice de Ilustraciones*

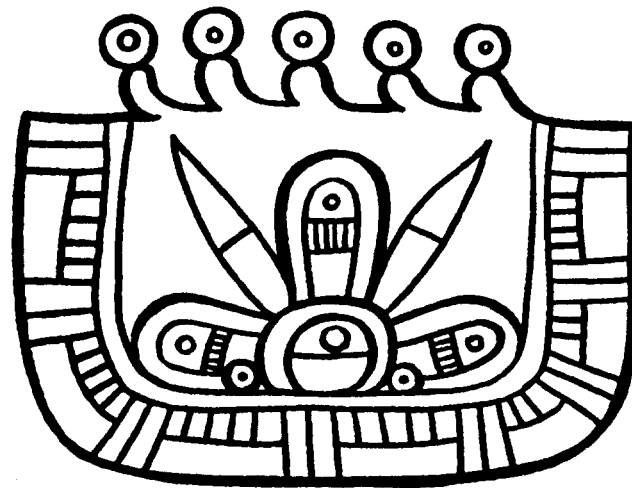
1.	Fray Bernardino de Sahagún ( <i>Riva Palacio, 1981:34</i> )	14
2.	México en el siglo XVI -mod. de Kirchhoff- ( <i>García-Bárcena, 1993:46</i> )	15
3.	Mapa de Mesoamérica ( <i>Martínez, 1988: 177</i> )	18
4.	Chicomóztoc-Culhuacan-Amaquemecan, el mítico lugar de origen. Historia tolteca-chichimeca (folio 16v) ( <i>Arqueología Mex., 1993; I, No. 4: 35</i> )	19
5.	Tradicón y Modernidad ( <i>Fotografía: Isabel L. Romero, Entabladero, Espinal, Ver., 1996</i> )	21
6.	México: diversidad cultural y ecológica ( <i>México Desconocido, 1991; No. 178, Año 15: 6</i> )	22
7.	Chalchiutlicue, Códice Telleriano Remensis, f. 11v. BNAH. ( <i>Arqueología Mexicana, 1997; IV, No. 23: 24</i> )	26
8.	Tula, asentamiento en Coatepec (Juan de Tovar, fig. 2) ( <i>Monjarás-Ruiz, 1989: 317</i> )	28
9.	Detalle del mural "El pueblo en demanda de salud" de Diego Rivera, Centro Médico La Raza. ( <i>López Austin, 1989; I: portada</i> )	29
10.	La pareja creadora. Códice Borbónico, p. 21. ( <i>Arqueología Mexicana, 1998; V, No. 29: 9</i> )	30
11.	Partera, Códice Florentino, libro VI, f.130v. ( <i>Arqueología Mexicana, 1998; V, No. 29: 9</i> )	31
12.	Piramide de Los Nichos, Zona Arqueológica del Tajín ( <i>Fotografía: Raquel Camarena Barragán, Tajín, Ver. 1995</i> )	34
13.	Los Totonacos saliendo de la mítica Chicomóztoc	34
14.	Cihuateteo. Cultura Totonaca	35
15.	Escudo de Coyutla-Calixaxan	36
16.	Mapa de localización del Estado de Veracruz y la zona estudiada ( <i>Garma, Masferrer, 1994: 4</i> )	37
17.	Mapa de la División municipal del Totonacapan Actual ( <i>Velázquez, 1995: 33</i> )	37
18.	Croquis del Municipio de Coyutla.	38
19.	Casa totonaca con techo de palma. ( <i>Fotografía: Isabel L. Romero V. Tulapilla, Coy. Ver. 1995</i> )	38
20.	Croquis de Coyutla, Ver.	39
21.	Armadillo	40
22.	Sembrando chile ( <i>Fotografía: Isabel L. Romero V., Las Chacas, Coy., Ver., 1995</i> )	41
23.	Polinización de la vainilla a mano. ( <i>Fotografía: Isabel L. Romero V., Tulapilla, Coy., Ver. 1998</i> )	42
24.	Ceremonia del Bastón de Mando, 29 de Septiembre, día de San Miguel ( <i>Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1995</i> )	43



Diagnóstico: el agua en la práctica adivinatoria	115
Síntomas del susto de agua	117
Cura del susto de agua	118
Las entidades anímicas y la noción actual de espíritu	110
El tachuí (ceremonia)	120
"Oración para sacar del agua a un niño"	121
"Esta es la oración del que se espanta"	123
Distintas interpretaciones del susto	125
La relación entre el agua y el cuerpo humano	127
<b>3.6. La Renovación del Sistema: Muerte por Agua</b>	<b>128</b>
Ahogados y muertos por rayo	128
<b>3.7. Sistema Simbólico del Agua (Esquemas)</b>	<b>131</b>
El Agua como Origen y Destino	131
Los Niveles del Cosmos	132
Los Dioses y Habitantes de las Aguas	132
Relaciones de Intercambio entre los 3 Niveles	133
Pensamiento Totonaco: Dualidad del Agua	133
Pensamiento Cristiano: Opuestos Irreconciliables	134
Transformaciones por el Contacto Intercultural	134
«    por la interrelación entre Cultura y Estructuras Sociales	135
<b>IV. CONCLUSIONES</b>	<b>137</b>
<b>V. FUENTES Y OBRAS CONSULTADAS</b>	<b>144</b>

25.	Coyote: Hijo de Indio y Mestiza	45
26.	Traje femenino totonaco, con quechquem bordado a mano (Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1997)	47
27.	Puesto en el tianguis de los domingos (Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1997)	47
28.	Uso de medicamentos vegetales según el Códice Florentino. Lam. CX (López Austin, 1993: 71)	51
29.	Enfermo de viruela, Códice Florentino.	53
30.	Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, Códice Borgia, alegoría de "cortar la nube" (Ortiz, 1984: 298)	55
31.	Don Antonio García, Huesero, atendiendo a una paciente (Fotografía: Isabel L. Romero V. Coyutla, Ver., 1995)	56
32.	Sacerdote en trance. Detalle del Códice Nuttall, p. 44 (Arqueología Mexicana, 1997; IV, No. 23: 44)	57
33.	Detalle del Templo Mayor	58
34.	Akskawini, "el que te engaña", relato transcrito por un niño de la primaria «Josefa Ortiz de Domínguez»	59
35.	Partera atendiendo a un paciente enfermo de viruela. Códice Florentino	61
36.	Danzantes de los Negritos y la Maringuilla al centro, danzando antes de entrar a la iglesia, en Semana Santa, (Fotografía: Isabel L. Romero V. Coyutla, Ver., 1995)	62
37.	El altar de la iglesia, el 30 de Noviembre, día de San Andrés	63
38.	Familia Totonaca (Fotografía: Isabel L. Romero V. Coyutla, Ver., 1995)	64
39.	"Yoalticitl era la patrona del Baño de Temazcal", Códice Magliabechiano, f.77r. (Arqueología Mexicana, 1998; V, No. 29: 43)	66
40.	"La madre enseña a su hija a moler...", Códice Mendoza, ff.58r y 60r. (Arqueología Mexicana, 1998; V, No. 29: 15)	68
41.	Ceremonia nupcial de la señora 3 Pedernal hija con el señor 12 Viento, Detalle del Códice Nuttall, p. 19, (Arqueología Mex., 1998; V, No. 29: 31)	70
42.	Ofrenda del Altar de Muertos, Coyutla, Ver. 1995 (Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1995)	71
43.	El cementerio con arcos por Todos Santos, Coyutla, Ver. 1995 (Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1995)	72
44.	El Templo Mayor, dedicado a Tláloc y Huitzilopochtli, Atlas de Durán	74
45.	Carita sonriente con el entrelace geométrico y pelícano. Procedente del Pozo 9-37 de "Los Cerros". (Medellín, 1987 :115)	76
46.	Atonatiuh, Sol de Agua	82
47.	"Sol", (AGN, 1979: 45)	84
48.	Vegetación y templo antiguo de los totonacos de Tuzapan Litografía de K. Nebel, Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mexicana, 1829-1834, lám. 34. (Chenaut, 1995:34)	85

49. Comerciantes cargando con mecapal, Códice Florentino, Libro IX, f.8r. 88  
(*Monjarás, 1989:181*)
50. Detalle del mural de Tepantitla, representación del Tlalocan, en Teotihuacan 91
51. Escultura del llamado dios Tajín en la escalinata de acceso al templo, Edif. 5 93  
(*Arqueología Mexicana, 1993-94; I, No. 5: 29*)
52. San Miguel Arcángel. Oleo de Fray Miguel de Herrera, 1737, 95  
Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México.
53. Atl-tlachinolli, símbolo de las aguas ardientes o Fuego y Agua 97
54. San Miguel Arcángel venciendo al demonio 99
55. Entidades anímicas, capas del cosmos y familia nuclear. 102  
(*López Austin, 1989; I: 398*)
56. Ofrecimiento del niño al agua. Códice Mendocino, p. 57 106  
(*López Austin, 1989; I: entre p. 46 y 47*)
57. Relieve de jugador de pelota decapitado. Clásico Tardío. 111  
Vega de la Torre, Veracruz. Piedra. 125 x 60 cm.  
(*Arqueología Mexicana, 1996; IV, No. 21: 37*)
58. Tablero del Juego de Pelota Sur. Tajín, Veracruz. 112  
(*Arqueología Mexicana, 1998; VI, No. 32: 39*)
59. Escultura de Mictlantecuhtli 114  
(*Arqueología Mexicana, 1998; VI, No. 31: 24*)
60. Detalle de Chalchiutlicue, Códice Telleriano Remensis, f. 11v. BNAH. 116  
(*Arqueología Mexicana, 1997; IV, No. 23: 24*)
61. Ofrenda de gallina negra 120  
(*Fotografía: Antonio Mercado R., México Desconocido, 1986, No. 107: 21*)
62. Maceta (*AGN, 1979: 20*) 121
63. Orando ante la Virgen de Guadalupe y San Andrés 122  
(*Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1995*)
64. Cangregos (*AGN, 1980: 57*) 124
65. Las Gotas, pozas del arroyo de Coyutla, 123  
(*Fotografía: Isabel L. Romero V., Coyutla, Ver., 1996*)
66. "Carrizos", (*AGN, 1979: 34*) 125
67. Correspondencia de los signos calendáricos y el cuerpo humano, 127  
Códice Vaticano Latino 3738, lam. LXXIII. (*López Austin, 1989; I: 399*)
68. Mictlantecuhtli 128  
(*Arqueología Mexicana, 1993-94; I, No. 5: 24*)
69. "Ahogado", detalle de Chalchiutlicue, Códice Telleriano Remensis, 129  
f. 11v. BNAH. (*Arqueología Mexicana, 1997; IV, No. 23: 24*)



## **INTRODUCCION**



Digitized by Google

# Introducción

El objetivo del presente trabajo es estudiar el Sistema Simbólico del Agua en un grupo totonaco de la Sierra norte de Veracruz, en el municipio de Coyutla, específicamente. Este trabajo forma parte del Proyecto Mitos de Mesoamérica, dirigido por el Dr. Enzo Segre, y el periodo de campo se realizó durante los meses de Febrero a Abril de 1995 y de Septiembre a Diciembre del mismo año. El análisis y sistematización de los datos se elaboró a partir de 1996.

El tema del Simbolismo del Agua surgió de la propia comunidad. La gente nos hacía comentarios como: “no se bañen cuando está lloviendo”, “el agua tiene dueño”, “el San Miguel es el que hace los rayos”, “ese niño se espantó en el agua”, etc. Entre todas esas frases, aparentemente aisladas, existía una relación común a través del agua, por lo que decidí tomar ese como tema de investigación: elaborar un análisis del sistema simbólico de los totonacos tomando como punto central el agua, por lo que me dediqué a recopilar distintas manifestaciones culturales en que el agua como símbolo formaba parte.

Mediante conversaciones informales, entrevistas abiertas y la observación participante, comencé a reunir información sobre las creencias del lugar, sobre todo del *susto de agua*, enfermedad tradicional muy popular entre los indígenas del lugar y de algunos mestizos. También emprendimos (éramos tres compañeras en el mismo poblado) una recopilación sobre cuentos y mitos, por lo que fue necesario acercarnos a las personas con un conocimiento más profundo de la tradición, como son curanderos, parteras, y los ancianos. Posteriormente, el abanico de informantes se fue ampliando, con el fin de registrar distintos puntos de vista de tales creencias, tanto de gente indígena como mestiza, aunque el núcleo principal del trabajo es la población totonaca.

Muchas personas colaboraron en la investigación, aportando distintos materiales e información. A los niños y jóvenes les preguntábamos sobre los mitos y cuentos y si alguna vez se habían enfermado de *susto*; varios profesores de distintas escuelas nos facilitaron cuentos y monografías de Coyutla elaboradas por alumnos; algunos protestantes nos daban su opinión sobre las creencias indígenas; registrábamos cuentos y leyendas de la gente mestiza, etc.

Al saber que nos interesábamos por los mitos, la gente nos daba nombres de narradores reconocidos, personas que “sabían muchos cuentos”, tanto de Coyutla como de las rancherías cercanas. En todas las sesiones grabábamos los cuentos, algunos en español y en totonaco, otros en sólo uno de los idiomas, dependiendo de lo que eligiera el narrador. La gente no se incomodaba por el uso de la grabadora, al contrario, se mostraba interesada por escucharse. Al principio algunos narradores se ponían un poco tensos, pero a medida que se iba acrecentando la atención de los niños y demás miembros de la familia, el relato iba recobrando su espontaneidad. En este tipo de trabajo, en que una de las fuentes principales es la tradición oral, el conocimiento del idioma es fundamental y desafortunadamente nosotras no contamos con ello, por lo que dependíamos de los traductores y de los intérpretes espontáneos, que añadieron un esfuerzo adicional al no sólo proporcionarnos información, sino en ayudarnos a traducir algunos de los materiales recopilados, cosa que agradecemos profundamente.

Gran parte de la información sobre rituales proviene de las entrevistas con ancianos y curanderos y en un principio no fue del todo fácil acercarnos a ellos, tanto por la desconfianza de sus familiares sobre nuestro interés en su conocimiento, como por el obstáculo del lenguaje. Cuando les decíamos que nos interesábamos por los cuentos del lugar, muchos de ellos nos contaban historias de la Revolución; al parecer la palabra mito, o algo equivalente no es común, así que era necesario que el traductor se refiriera a los cuentos de los “viejitos”, por lo que se interpretaba que nos interesábamos por los relatos anteriores en la historia y no en los mitos, relatos ahistóricos. Para ellos los mitos eran explicaciones del modo en que las cosas *son* actualmente, no “relatos”, como para nosotras. Por lo tanto, cambiamos nuestra estrategia, solicitándoles a nuestros informantes respuestas a preguntas concretas: cómo fueron creados la luna y el sol, quién atrapa a los que se espantan en el arroyo, o si se sabían algún cuento donde apareciera un conejo, tema típico de la mitología de origen mesoamericano. Poco a poco fuimos logrando una mejor comunicación, en la que la gente nos contaba mitos, cuentos, chistes, creencias, etc. y en la que la convivencia y la amistad iban suavizando las diferencias culturales y la barrera del lenguaje.

Después de haber recopilado la información era necesario organizar el material, con el fin de darle orden y estructurar el sistema simbólico. Dentro de la antropología el estudio de los sistemas simbólicos ha tenido distintas vertientes y estilos. La literatura sobre este tema es abundante y podríamos agruparla en dos grandes grupos: el primero abarca las investigaciones recientes, de campo, sobre grupos contemporáneos, indígenas o no. El otro grupo aborda sistemas simbólicos en tiempos históricos anteriores, basándose en las fuentes documentales, códices, información de cronistas, etc. Aunque en algunos casos se combinan ambos puntos de vista, introduciendo comparaciones de los datos actuales con los encontrados en las fuentes o viceversa.



A continuación comentaremos algunos trabajos con distintos enfoques sobre el tema.

Clifford Geertz ha propuesto un nuevo enfoque para el estudio de la cultura: entre sus propuestas están la descripción densa y la teoría interpretativa (Geertz, 1987: 19-40). En un interesante estudio sobre un ritual javanés (ídem: 131-151), Geertz describe la manera en cómo un ritual funerario, el *slametan*, que antaño era eficaz para dar una respuesta cultural a un momento difícil, reforzando los lazos sociales y marcando pautas de comportamiento, se convierte en un momento de tensiones sociales y psicológicas. La ruptura se debe, básicamente, a los cambios en el aspecto social del ritual, no en su significación cultural:

*“... un ritual no es sólo un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social... la celebración de un slametan sirve cada vez más para recordar a las personas que los vínculos de vecindad que se pretende fortalecer por obra de esa acción dramática, ya no son vínculos que las mantienen fuertemente unidas. Los vínculos actuales son ideológicos, laborales, de clase, políticos y diferentes de aquellos otros vínculos fundados en las relaciones territoriales.”* (Geertz, op. cit.: 150-151)

Lazos que antes eran marcados por la territorialidad y que implicaban una casi total homogeneidad social y cultural, ahora son remplazados por lazos que se dan a partir de la política, la religión, la economía, etc. y que son contradictorios con un ritual que enfatiza los lazos de vecindad, sin contemplar que ahora se compone de grupos heterogéneos y en conflicto. Para poder estudiar los mecanismos del cambio cultural, el autor plantea distinguir entre cultura y sistema social, distinción que retomaremos en nuestro análisis:

*“Las fuerzas motoras del cambio social sólo pueden ser formuladas claramente por una forma de teoría funcional más dinámica, una forma que tenga en cuenta la circunstancia de que la necesidad que experimenta el hombre de vivir en un mundo al que pueda atribuir algún sentido, sentido que él siente que puede aprehender, a menudo se opone a su concurrente necesidad de mantener en marcha el organismo social”.* (Geertz, op. cit.: 151)

Un libro muy relacionado a nuestro tema es el de Félix Báez-Jorge (1992), Las Voces del Agua, en donde el autor analiza el simbolismo acuático, tomando como base el símbolo de la Sirena y su manifestación en distintas culturas, para de ahí plantear una estructura universal. Su estudio es innovador tanto en el sentido de tomar un tema y estudiarlo en distintas culturas y tiempos, como por las fuentes que incluye: expresiones artísticas, literatura, fotografía, caricaturas y dibujos, mitos, rituales, etc. Estas fuentes son analizadas de manera exhaustiva, con el fin de mostrar las distintas



oposiciones, en un sentido estructural, que encierra la simbología de las sirenas y que representan a la mujer de manera antagónica, atrayente a la vez que peligrosa y relacionada al mal:

*"... la presencia de la mujer se ha vinculado de manera positiva y negativa a la serial simbólica que partiendo de las aguas y terminando en la muerte, es dinamizada por el erotismo... no hay duda que para el hombre la mujer es el otro, más que la entidad humana que le acompaña y complementa. Esta actitud ha sido reforzada a través de miles de años mediante la elaboración de sistemas de representaciones, de símbolos y proyecciones fantásticas, tendientes a subrayar la supuesta alteridad peligrosa y antagónica de la mujer... Las Sirenas y su parentela de seductoras acuáticas, convertidas en vehículos simbólicos, a su vez particulares y universales, dan cuenta de esta injusta historia, producto de la desigualdad social que confronta la condición femenina." (Báez-Jorge, op. cit.: 305-306).*

Ma. Elena Aramoni estudia la religiosidad nahua de los indígenas de Cuetzalan, Puebla, a partir de su "*sistema terapéutico mágico-religioso*" (Aramoni, 1990: 19). La autora en su libro enfatiza la continuidad de los elementos mesoamericanos como base de las actuales prácticas sincréticas en el lugar, destacando algunos símbolos como la sangre, el Talokan, la tierra, la vegetación y los árboles. Aramoni analiza el *susto*, a partir de dos enfoques: uno sincrónico en que se analiza su función social y otro diacrónico, en su dimensión ideológica y como base del curanderismo actual, resultado de sus múltiples transformaciones históricas. (Aramoni, op. cit.:88)

Otro estudio que se ocupa de las cuestiones mágicas y religiosas como punto central es el de Marcela Olavarrieta (1990), *Magia en los tuxtlas, Veracruz*. La autora hace una distinción entre magia, ciencia y religión a partir de los medios y fines que son parte de ellas. Olavarrieta señala que la magia es un fenómeno intermedio entre las otras dos categorías, ya que comparte el medio simbólico con la religión pero también el fin real o práctico con la ciencia aplicada. Por lo tanto, define a la magia como "*la aplicación de medios simbólicos para la consecución de fines reales*". (Olavarrieta, op. cit.: 49) La autora aborda distintas aplicaciones de la magia, dedicando un apartado especial a las cuestiones de salud. En este capítulo, describe los patrones cognoscitivos que muestran el desplazamiento de formas tradicionales médicas por conceptos y explicaciones de la medicina moderna, tomando como eje del análisis la oposición modernidad-tradición (Olavarrieta, op. cit.: 106). Incluye también la perspectiva histórica, al analizar el origen de las prácticas mágicas, cotejando con fuentes indígenas prehispánicas y fuentes antiguas españolas.



El estudio de Víctor Turner (1980) sobre los rituales Ndembu propone analizar de manera separada las interpretaciones antropológicas y las explicaciones nativas, exegeticas. La interpretación exegetica permite también comparar el uso del símbolo y lo que se dice de él, pudiendo encontrar así un significado más profundo del papel que tiene en el ritual (Turner, op. cit.: 56). Para Turner los símbolos pueden estudiarse en tres perspectivas: la forma externa y características observables; las interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los fieles; y por último los contextos significativos elaborados por el antropólogo. (Turner, op. cit.: 22) Introduce la categoría de *símbolos dominantes*, es decir símbolos que tienen un papel relevante en el ritual, tanto a nivel del análisis antropológico como del grupo que lo lleva a cabo. (Turner, op. cit.: 33) Las emociones, el contexto en que se tiene lugar el ritual y las acciones que genera también deben tomarse en cuenta:

*"Si el símbolo ritual se conceptualiza como una fuerza en un campo de acción social, sus propiedades críticas de condensación, polarización y unificación de disparidades se hacen inteligibles y explicables... conceptualizar el símbolo como si fuera un objeto y olvidar su importancia para la acción lleva con frecuencia a insistir sólo en aquellos aspectos del simbolismo que pueden ponerse en relación lógica y coherentemente los unos con los otros para formar un sistema abstracto unitario". (Turner, op. cit.: 49)*

Un trabajo similar, en el sentido que toma en cuenta tanto las interpretaciones exegeticas como los símbolos dominantes, como les llama Turner, es el trabajo sobre los tzotziles de San Juan Chamula de Gary Gossen (1989). Este antropólogo toma como eje de su investigación las categorías *espacio y tiempo*, las cuales serán analizadas a partir de la tradición oral, que debe considerarse como un sistema importante en la organización social y no como un mero "apéndice etnográfico", ya que proporciona modelos para el cambio y la variación, así como para la estabilidad (Gossen, op. cit.: 307). Gossen cataloga y recopila la tradición oral en base a los géneros que los propios chamulas distinguen, de tal manera, sus materiales orales incluyen no sólo mitos y cuentos, sino también chistes, juegos, mentiras, chismes, canciones infantiles, etc. Su propuesta es interesante, dado que la mayoría de la población de su universo de estudio es (o era) analfabeta, por lo que el papel de la endoculturación estaba plenamente en la tradición oral, donde los géneros se valoran de manera distinta a las culturas alfabetas, y por lo tanto, de manera distinta al punto de vista del antropólogo:

*"... la exégesis folklórica de las narraciones... seguramente revelará más características propias de su significado... Muchas veces, un "mito" no es un mito." (Gossen, op. cit.: 316).*

Por último, queremos mencionar un libro que brinda gran información sobre los sistemas simbólicos totonacos: La religión de los totonacas de la Sierra de Alain Ichon (1990). En este libro, el autor hace un abundante acopio de información sobre las creencias, las danzas, las enfermedades, las prácticas médicas y adivinatorias, los ritos, la mitología, la concepción del mundo, etc. de este grupo étnico. Su análisis presenta descripciones amplias y detalladas sobre aspectos de la cultura, mismos que son utilizados para elaborar sistemas simbólicos coherentes. El problema central que se plantea Ichon es el del sincretismo religioso, fenómeno que considera evidente en el grupo que estudia. En su trabajo Ichon señala aspectos que son influencia ya sea del catolicismo o de las religiones prehispánicas, o aún de origen africano. Sin embargo, deja abierta la posibilidad de estudios más profundos, en los que se analice qué elementos se han perdido, cuáles se han conservado o adaptado y cuáles fueron rechazados (Ichon, op. cit.: 458-459). Otro punto que propone es el análisis de los "*elementos originales que nacieron de las dos religiones*" (Ichon, op. cit.: 460) y por último, hacer un análisis histórico de las transformaciones en dos sentidos: el puramente religioso y el socio-económico, como aspectos independientes aunque en estrecha interrelación. (Ichon, op. cit.: 461-464) Esta propuesta es similar a la de Geertz, de distinguir entre estructura social y cultura, como mencionamos anteriormente.

Para elaborar nuestro análisis, hemos tomado algunos elementos de los trabajos mencionados. Primeramente, tomamos al agua como un *símbolo dominante*, que se refleja en distintas manifestaciones culturales: rituales, oraciones, enfermedades, etc. y en torno al cual elaboraremos un sistema simbólico, sus elementos, funciones y relaciones.

Nuestra fuente de información primordial es la *tradición oral*, en un sentido amplio que incluye literatura oral, creencias, oraciones, etc.; se incluye también la observación e interpretación que dan los indígenas de las prácticas mágicas, religiosas y médicas, así como puntos de vista de miembros de distintos grupos sociales y culturales de la comunidad. En este sentido, nuestro análisis tiene una dimensión sincrónica. Sin embargo, también hemos querido incluir la perspectiva histórica, a través de la comparación de los datos que recopilamos en campo con lo registrado en fuentes antiguas, con el fin de detectar las transformaciones en el pensamiento totonaco, en la medida que sea posible. El incluir la comparación con fuentes históricas nos permitió entender algunos elementos y relaciones del sistema de manera más clara.

Es importante recordar que las transformaciones no son sólo producto de la historia, sino también de la relación entre el sistema simbólico, como producto cultural, y la estructura de la sociedad en general. Aunque la cultura tiene una dinámica independiente, y constituye un elemento de *larga duración*, está estrechamente relacionado a los demás aspectos de la sociedad: relaciones

de poder, estrategias económicas, presencia de otras religiones, etc. Nuestro grupo de estudio no es, por supuesto, un grupo homogéneo, por lo que en nuestro trabajo se incluyen los puntos de vista de varios sub-grupos: mestizos e indígenas, ancianos y jóvenes, hombres y mujeres, etc. y el sistema simbólico que presentamos es una abstracción, resultado de conjuntar las distintas opiniones.

La manera en que está organizado nuestro trabajo es la siguiente: hemos dividido la información en tres partes fundamentales:

I	El Marco Teórico
II	Los Totonacos
III	El Sistema Simbólico del Agua

### ***I Marco Teórico.***

Consta de tres partes:

*a)* La primera trata sobre la utilización del concepto Mesoamérica en nuestro trabajo, es decir, aplicándolo a la antropología social. Los totonacos han formado parte del área cultural que se denomina Mesoamérica y que sitúa a distintos grupos indígenas de la época prehispánica y siglo XVI en estrecha relación cultural, económica y política. Estas relaciones comunes del pasado repercuten en el presente de estos grupos, los cuáles presentan una continuidad de los elementos básicos de la antigua tradición religiosa mesoamericana. Por supuesto no pretendemos ignorar las diferencias y el aspecto dinámico de la cultura, ya que cada sistema simbólico es único, producto de un grupo social determinado y de sus transformaciones, tanto internas como por contacto con otras culturas; la presencia de elementos españoles y africanos es igual de importante que la continuidad indígena. Para el estudio que realizamos ha sido muy útil consultar las diversas fuentes documentales sobre los grupos mesoamericanos, ya que esto nos ha permitido comparar y en algunos casos complementar el material disponible sobre los totonacos, tanto de épocas anteriores como los recopilados en campo.

*b)* En la segunda parte hacemos algunas anotaciones sobre los mitos y símbolos, dado que son la “materia prima” de nuestro trabajo. Se incluye una breve descripción de sus propiedades, funciones y la manera en que han sido estudiados.

*c)* Una tercera parte se ocupa de la Medicina Tradicional, ya que nuestro trabajo aborda una enfermedad tradicional: el *susto de agua*. Este apartado trata de las características de esta medicina, su estrecha relación con la cosmovisión y las nociones de salud-enfermedad como reflejo del equilibrio entre el hombre y el cosmos.

Debemos mencionar que las reflexiones teóricas no se limitan a estos dos capítulos, sino que se intercalan a lo largo del trabajo.

## ***II Los totonacos***

Esta segunda parte de la investigación describe el contexto social y cultural donde se sitúa nuestro sistema simbólico. Comenzamos por un breve panorama histórico de quiénes son los totonacos como grupo étnico para luego introducirnos a la población específica estudiada: Coyutla, Veracruz. En la literatura antropológica, los totonacos se han dividido para fines analíticos como totonacos de la sierra y de la costa, ya que presentan algunas variaciones culturales entre ellos. El grupo que estudiamos pertenece a la sierra y convive a su vez con otros grupos, como nahuas, tepehuas, otomíes y por supuesto mestizos. En este contexto influyen fuertemente las relaciones de poder, las valoraciones sociales de lo indígena, la presencia de otras religiones, la influencia de la modernidad, etc. lo que va originando procesos culturales altamente dinámicos. Aunque nuestra investigación se centra en la población totonaca, es necesario precisar el conjunto social más amplio del que forma parte y la manera en que la cultura totonaca se relaciona con las demás estructuras, ya que es precisamente ahí donde se encuentran muchos de los factores que favorecen el conflicto y la desestructuración de las creencias indígenas tradicionales.

## ***III El sistema simbólico del agua***

La tercera parte del trabajo, donde se aborda el tema central, consiste a su vez de varios apartados:

*a)* Primeramente, planteamos algunas notas sobre la *Cosmovisión totonaca contemporánea*, ya que las creencias en torno al agua están inmersas en el conjunto global de la cosmovisión y están sujetas a determinadas normas entre las relaciones del conjunto. En este capítulo describimos cómo se percibe el mundo, los niveles del cosmos y cuál es la relación entre los hombres y los dioses.

*b)* El siguiente apartado trata del *Diluvio* y del *Fin del Mundo*, es decir, de los dos extremos más lejanos de la concepción de la creación totonaca. El *Diluvio* representa el origen de la actual existencia del hombre. El *Fin del Mundo*, es el polo opuesto, el destino ineludible del hombre mesoamericano, el fin de su existencia como humanidad. Estos dos puntos son muestra del pensamiento cíclico en que las creaciones se suceden unas a otras.

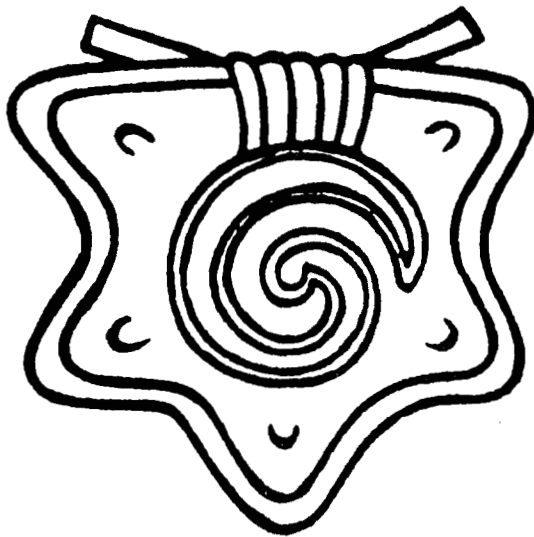
*c)* Entre los dos puntos radicales de origen y destino, existen otros elementos, relacionados de manera más directa al tiempo cotidiano y mítico relacionado al presente. Comenzamos por hablar de *Tuzapan*, lugar donde se guardan los mantenimientos, todos los animales y plantas que existen.

equivalente al antiguo Tlalokan mesoamericano. Posteriormente, describimos los distintos personajes sagrados que tienen relación con el agua y que representan su aspecto dual, frío y caliente, terrestre y solar: *Aktsiní y San Miguel; los ángeles-rayos; las 24 almas y el talimaxcan, o los viejitos fundadores*, referencia a los principios duales en que los totonacos clasifican el cosmos en su totalidad. En este apartado incluimos algunas reflexiones sobre la influencia de la iconografía cristiana en el sincretismo y cambio religioso.

*d)* En los dos apartados finales se analiza cómo el hombre mantiene el equilibrio del sistema, a partir de situaciones concretas altamente ritualizadas: la enfermedad y la muerte. En la enfermedad analizamos el *susto de agua*, causado porque el *espíritu* del hombre es atrapado por las deidades del agua terrestre. La palabra *espíritu* es ambigua en su significado, por lo que se presentan las distintas versiones como se concibe actualmente y un breve panorama histórico de las transformaciones del *susto* desde época prehispánica. Basándonos en el material recopilado en campo, analizamos el *susto de agua*, su diagnóstico, los síntomas, la curación, los rituales y las oraciones, así como sus principios simbólicos, ya que la curación es una decisión divina, que responde a las necesidades de equilibrio del sistema. Igualmente ocurre con la *muerte por agua*, donde el tipo de muerte, sea por *susto*, ahogado o por rayo, determina el destino post-mortem del individuo. El hombre pasa a formar parte del grupo de seres sobrenaturales que habitan en las aguas, o en el cielo, haciendo los rayos y la lluvia, siempre como un ayudante de los dioses, renovando el sistema. Una presentación esquemática del sistema se presenta en el apartado *Sistema Simbólico del Agua*.

*e)* Por último, en las *Conclusiones* recapitulamos los elementos que conforman el sistema y sus relaciones, las múltiples manifestaciones simbólicas del agua y las transformaciones del pensamiento indígena por la influencia de la modernidad y los cambios en la estructura social.





## **I. EI MARCO TEORICO**





## 1.1. Mesoamérica

Nuestra investigación fue realizada entre un grupo totonaco de la Sierra norte de Veracruz. Los totonacos son considerados como parte de Mesoamérica, concepto de super-área cultural donde diversos grupos comparten una historia común basada en intensos intercambios políticos, económicos y culturales. Los totonacos, quienes pertenecen al área del Golfo, comparten en gran medida rasgos característicos de las culturas mesoamericanas, aunque también presentan diferencias sustanciales, que hablan de su propia dinámica cultural e histórica.

Generalmente, se piensa que al hablar de Mesoamérica se está haciendo referencia exclusiva a los grupos que habitaban el territorio mexicano en época de la Conquista y que el concepto no tiene correspondencia en el presente. Sin embargo, consideramos pertinente su uso hasta nuestros días, debido a que la continuidad histórica de los pueblos mesoamericanos no es interrumpida con la conquista española, sino que permanece, de manera dinámica, tanto por la interrelación de estos grupos con otras sociedades como por su propia dinámica de transformación.

Existe una fuerte polémica en torno a la utilización del concepto *Mesoamérica* en cuanto a su utilización en el medio académico así como por las implicaciones ideológicas que suscita. En este capítulo abordaremos tres aspectos relacionados a tal concepto:

**1** Una reflexión sobre las implicaciones ideológicas del término *Mesoamérica*: su relación con la cuestión étnica en México.

**2** La discusión por parte de los científicos sociales sobre el uso y pertinencia del concepto *Mesoamérica*.

**3** La utilización del concepto en el caso de este trabajo.

### 1. Implicaciones ideológicas del término *Mesoamérica*

El concepto surgió en 1943, elaborado por Paul Kirchhoff (1964) como una propuesta para enmarcar una determinada área con características culturales semejantes. Aunque el propio autor detectó algunas de las deficiencias del concepto, los antropólogos se han ocupado más de utilizarlo que de perfeccionarlo. Sin embargo, un concepto que uniera desde tiempos anteriores a la conquista

a una parte bastante amplia del territorio, resultaba de gran utilidad práctica para los investigadores y también para las políticas unificadoras del Estado Nación, hecho que contribuyó a su aceptación tanto en el medio académico como político e incluso público.

*“Denominar, por tanto, mesoamericanos a los pueblos prehispánicos que vivieron en el centro y sur de México es crear una identidad cultural: ante su notable diversidad cultural, escoger lo común para pensar en ellos como el derrame múltiple de una sola raíz cultural”.* (Arizpe, 1993: 376)

En el concepto Mesoamérica está implícito un constante contrapunteo entre la homogeneidad y la diversidad; las semejanzas y las diferencias. Kirchhoff definió a Mesoamérica enfatizando los rasgos culturales comunes, prestando menor atención a las diferencias producto de la alta diversidad ecológica y cultural de los pueblos que la integran. La finalidad del concepto era poder hacer una tipología cultural que describiera aquello que era compartido por la mayoría de sus integrantes, por lo que era inevitable que no se prestara gran atención a las diferencias existentes al interior de la misma.

Esta situación se acentuó por las relaciones asimétricas de poder entre las culturas mesoamericanas, donde los grandes centros (políticos, económicos y culturales) influyeron de manera importante en los procesos culturales de estos grupos.

*“... es obvio que Mesoamérica no es un estado, o un cacicazgo, sino varios, y que entre ellos también existieron interrelaciones políticas y económicas”.* (Braniff, 1990: 119)

Bajo esta influencia se han ido construyendo términos como “típicamente mesoamericano”, “altas culturas”, “cultura madre”, etc. que están relacionados no sólo al nivel de desarrollo cultural de algunos pueblos, sino como hemos dicho, a su posición dentro de la escala de poder. Recordemos la tendencia de algunos pueblos prehispánicos a mostrarse como herederos de antiguos centros de gran desarrollo cultural y político, como por ejemplo los toltecas en Tula, quienes se consideraban herederos de la cultura teotihuacana. O los mexicas, ejemplo de un imperio sincrético que se alimentaba de la cultura de los grupos dominados.

*“... Tenochtitlán se transformó gradualmente... en el centro no sólo político, sino religioso de todo México, y se veían en ella al lado de los templos consagrados a los dioses más antiguos del Valle de México algunos otros dedicados al culto de dioses importados apenas en los cien años en que adquirieron el predominio los aztecas”.* (Krickeberg, 1990: 126)

Las implicaciones políticas de Mesoamérica también se han reflejado, aunque de manera indirecta, en los estudios científicos. Este problema no es reciente, viene de mucho tiempo atrás. En el siglo XVI la mayoría de los cronistas que llegaron a la Nueva España dedicaron sus estudios a los grupos que detentaban mayor poder en ese entonces. Los estudios sobre nahuas y mayas superan en gran medida a los de cualquier otra región de Mesoamérica. Muchos pueblos no tuvieron la suerte de contar con un cronista de la calidad de Fray Bernardino de Sahagún o de Diego de Landa que elaborara un registro sistemático y extenso de sus vivencias al momento de la conquista, independientemente del inevitable juicio de valor que agregara a la descripción. Esta desigualdad en las fuentes se prolonga hasta nuestros días en lo que a veces pareciera un círculo vicioso. Se realiza mayor investigación sobre culturas que cuentan con más amplia información y menos en aquellas que han sido poco estudiadas.

*"... los arqueólogos mesoamericanistas suelen dejarse fascinar por las altas culturas, a veces al precio de desdeñar las "bajas", las "marginales", los primos pobres. Tienden, con los etnohistoriadores, a sostener la hipótesis de que la Historia es la de las culturas altas tal como se aprecia en los centros ceremoniales y en la cultura de las élites y que esta historia es esencialmente lineal."* (Chapman, 1990: 21)



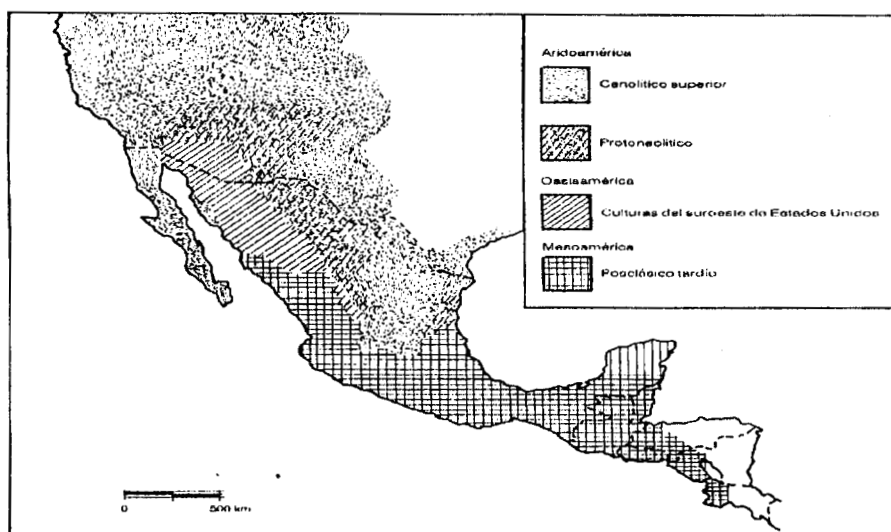
Fray Bernardino de Sahagún

El inconveniente de una visión lineal es que se considera a la cultura como un proceso unidireccional, donde una élite produce las formas culturales y las grandes masas o los pueblos dominados la reciben sin modificarla, re-interpretarla y devolverla con distinto significado. Las élites intelectuales mesoamericanas, generadoras de conocimientos astronómicos, agrícolas, sistemas religiosos, etc. fueron eliminadas en la Conquista. Sin embargo, debido a esa interrelación entre cultura hegemónica y cultura sub-alterna, es que actualmente se conservan elementos de ese conocimiento, que aunque no se presenta de manera sistemática, representa una herencia vigente en la historia de los pueblos mesoamericanos de nuestros días. Debemos considerar igualmente que las culturas sub-alternas crean también formas culturales, independientes de las formas culturales hegemónicas, como menciona Anne Chapman:

*"... las élites se identifican con las manifestaciones culturales más llamativas, como son precisamente la escritura y el calendario... Su base socioeconómica está constituida por sectores de la población que surten la mano de obra, con gentes... que tributan, son reclutadas para guerras, participan en las ceremonias públicas, etcétera y tienen, en la mayoría de los casos, pautas culturales propias, además de las que comparten con las más altas jerarquías."* (Chapman, op. cit.: 28)

Otro punto que no debemos perder de vista es la relación entre Mesoamérica y las culturas fuera de ella. Recordemos que las culturas se transforman constantemente, ya sea por procesos propios o por el contacto hacia el exterior, por lo tanto, no debemos pensar a Mesoamérica como una isla, sino como un conjunto de grupos que siempre han estado en constante interrelación con otras culturas y con fenómenos culturales mas amplios, donde las relaciones de poder están siempre presentes.

De tal manera, pensar en Mesoamérica no es pensar en todo México. De hecho, el actual México no es sólo Mesoamérica, como en ocasiones se pretende mostrar en anuncios turísticos o en políticas nacionalistas; México comprende también parte de Aridoamérica, Oasisamérica y las Californias. Sin embargo, los rasgos culturales de los mesoamericanos se han convertido en el paradigma del legado histórico del país, restándole importancia a otras áreas del territorio. Mesoamérica se erigió como el pilar cultural más importante del Estado Mexicano y dentro de las culturas mesoamericanas el altiplano ha sido el punto medular.



México en el siglo XVI

Esta tendencia centralista del Estado no es exclusiva de un momento histórico específico; podemos encontrarla desde tiempos anteriores a la conquista hasta la época actual. El estado militarista mexica fue fundado por un grupo proveniente del norte de Mesoamérica que llega al Altiplano en el periodo posclásico (es decir, cuando las bases culturales de Mesoamérica ya habían sido establecidas) y bajo el poder militar sustentado por una sólida ideología, controla a gran parte de los grupos del centro de México, auto-nombrándose heredero y síntesis de las culturas bajo su control político. En nuestros días es el centro del país, principalmente su capital, donde se concentran los poderes del Estado y de la religión mayoritaria del país, continuándose el manejo político-ideológico de Mesoamérica, que se presenta como una extensión hacia atrás en el tiempo del actual Estado-nación, justificando su existencia y su validez histórica.

Desde sus inicios en la época precolombina, siguiendo con la mezcla cultural durante la Conquista y la Colonia, la formación del Estado Nación y los actuales procesos de globalización a nivel internacional, los grupos mesoamericanos se han transformado continuamente y también se les ha asignado (y se han asignado a sí mismos) un papel y una significación. La identidad y la construcción de significado no son procesos individuales o de un grupo “aislado” de los demás, sino son procesos sociales donde la interrelación entre los grupos, se desarrolla en el marco de las estructuras de poder, teniendo distintas implicaciones, entre ellas la idea que vamos conformando sobre quiénes somos y qué significado tiene para nosotros el mundo.

Por lo tanto, hablar de Mesoamérica también es hablar de la cuestión indígena en México, de cómo son vistos los indígenas por el Estado, los intelectuales, los medios masivos de comunicación y la sociedad en general. Para las políticas del Estado, las culturas indígenas representan las raíces históricas y culturales del país; el legado a revalorar. Las prácticas indígenas actuales son vistas como elementos folklóricos, de atractivo turístico y sus recursos, tanto humanos como materiales, como una fuente de riqueza para la nación en su conjunto.

A lo largo de la historia podemos encontrar diversas políticas hacia los indígenas, desde las que consideraban al indígena como un estorbo para el progreso, o pretendían integrarlo a la nación y a la lucha de clases, o actualmente polémicas sobre si debe existir una autonomía local o deben ser integrados a la nación despojados de toda particularidad étnica; como cualquier otro ciudadano. Estos enfoques son bastante complejos ya que sus repercusiones son tanto de tipo político y económico como sociales y culturales. Pensamos que las cuestiones étnicas sólo pueden resolverse con la participación activa de los grupos en cuestión y bajo enfoques interdisciplinarios. En ese sentido, el antropólogo Andrés Medina propone lo siguiente:

*“La necesidad de plantear con claridad y rigor la cuestión étnica radica en la exigencia de los propios pueblos indios para participar tanto en las decisiones políticas que les afectan, como en el proyecto democrático de construcción nacional que las lacerantes condiciones de la crisis ponen a la orden del día.” (Medina, 1988: 715)*

La imagen de los indígenas en los medios de comunicación no siempre es presentada de manera respetuosa, de hecho, generalmente está enmarcada dentro de los estigmas y estereotipos que han sido creados y difundidos por el cine y la televisión en México y el extranjero. Muchas de las veces, los medios manipulan la información sobre las condiciones de vida de los grupos indígenas, mostrando aspectos desarticulados de su realidad, como las acciones gubernamentales a favor de ellos o bien el atractivo de sus fiestas y tradiciones indígenas.

Continuamente se presentan en la televisión y otros medios, oposiciones que presentan de un lado al indio y del otro al blanco o al mestizo, al “hombre de razón”. Término bastante dañino para la construcción de una identidad y de las relaciones interétnicas de una nación. Este apelativo es incluso utilizado por los propios indígenas, como pudimos constatarlo durante nuestra investigación de campo. La frase “hombre de razón” es tautológica, ya que todo ser humano tiene razón por naturaleza, pero desafortunadamente es con frases como esta que se van creando las imágenes sobre nosotros y “los otros”. Imágenes que se refuerzan día a día, a través del lenguaje cotidiano, de las bromas, del que se utilice el término *indio* o *indígena* como un insulto.

En los procesos actuales, donde coexisten las etnias, los proyectos de Estado-nación y los procesos de globalización, es necesario replantear la postura académica, política y cultural hacia los grupos indígenas. Las culturas indígenas son universos sociales vivos, compuestos de estructuras políticas, económicas, sociales y simbólicas como cualquier otro grupo social, a la vez que en contacto con otros universos culturales, originando procesos de aculturación, sincretismo y contracultura. Es necesario reconsiderar que México está formado por diversos grupos culturales, en constante transformación, relacionados entre sí y al exterior del territorio y que unidos conforman desde diversas raíces históricas, la riqueza cultural de México. Citamos a Guillermo Bonfil:

*“La cultura nacional no puede ser otra cosa que la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad pluricultural, diversificada, en la que cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo de su potencialidad, sin opresión y con el estímulo del diálogo constante con las demás culturas. No es pues, la cultura nacional, un todo uniforme y compartido, sino un espacio construido para el florecimiento de la diversidad.”* (Bonfil, 1992: 122)

### ***Discusión por parte de los científicos sociales sobre el uso y pertinencia del concepto de Mesoamérica.***

En 1943, Paul Kirchhoff (1964) publica el artículo “*Mesoamérica, sus límites geográficos. Composición étnica y caracteres culturales*”, donde presenta su propuesta teórica de una superárea cultural denominada Mesoamérica y desde entonces, el concepto ha sido fuente de innumerables polémicas en cuanto a su utilización. Dos son los aspectos principales alrededor de los que gira la discusión. Uno de ellos se refiere al intento de Kirchhoff de crear una *tipología cultural*, presentar lo que ciertos grupos tienen en común y que los hace diferentes del resto de América, por lo que el autor enumeró una serie de rasgos culturales que serían el parámetro para calificar a las culturas





*"las etapas de evolución y las de cambio cultural acelerado, bajo un enfoque que intente hacer de la teoría arqueológica y de la historia en general, una verdadera ciencia, capaz de formular leyes de evolución social".*

(Olive, 1990: 36)

Otra autora que enmarca Mesoamérica dentro de la evolución multilínea es Anne Chapman, quien propone el análisis de los procesos de cambio, a distintos niveles de la cultura, tomando en cuenta diversos factores, tanto al interior como exterior del área mesoamericana (Chapman, op. cit.: 25). Entre los diversos factores que se consideran como procesos de cambio están el medio ambiente y el comercio, (Gorbea, et al., op. cit.: 100) es decir, la interrelación con un medio ecológico y cultural que incluye a varios grupos sociales.

En cuanto a la aplicación del concepto Mesoamérica a los elementos no materiales de la cultura, sea ideología o religión, parece haber consenso en que efectivamente, la estrecha interrelación de estos grupos estaba acompañada de una cosmovisión compartida, como comenta Beatriz Braniff:

*"... inferimos y proponemos que dentro de un área cultural, los elementos ideológicos, que son los instrumentos de cohesión política y económica de uno o varios poderes, serán similares y compartidos por todas las estructuras que la conforman... La ideología fundamental mesoamericana contiene conceptos ligados a la agricultura y la fertilidad, que se expresan en símbolos, mitos y ritos que contienen el sello particular mesoamericano, el que incluye en forma característica, el pensamiento de un orden cósmico y un equilibrio que, a su vez, es el resultado de dos compuestos inseparables".*

(Braniff, 1990: 124)

En ese mismo texto de la Sociedad Mexicana de Antropología (1990) encontramos posturas académicas similares, como la de Otto Schöndube, (1990: 131) y Yólotl González, (1990: 147) entre otros. Podemos detectar esta postura en muchos otros trabajos sobre religión mesoamericana, en los que también se habla de ciertos principios comunes en la religión de los grupos que la integran.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Entre los múltiples autores que están de acuerdo en hablar de un sustrato común en las religiones mesoamericanas podemos mencionar a López Austin, Doris Heyden, Johanna Broda, Noemí Quezada, Enzo Segre.



Chacmoolas al mítico lugar de origen



En la etnografía actual el concepto sigue siendo utilizado por algunos investigadores, y es en estos trabajos donde la dinámica de transformación de los grupos cobra mayor importancia.

*“La validez del concepto de Mesoamérica vista desde la etnología de nuestro siglo, equivale a aceptar un proceso milenario de transculturación y reinterpretaciones... Se trata de presentar complejos de rasgos de gran antigüedad y representativos de los logros intelectuales de los mesoamericanos, o bien de aspectos mítico-rituales de tan fuerte arraigo que, a la vez, conservan hasta nuestro siglo, parte de su función original... y que además cuentan con una distribución de cierta amplitud”.* (Dahlgren, 1990: 82)

Por supuesto, no todos los investigadores consideran de utilidad el concepto *Mesoamérica*. Hay quienes piensan que a pesar de su importancia no es un concepto indispensable, (Olive, 1990: 187) para otros su importancia es más política que teórica y no es válido su uso para la etnografía actual (Medina, 1990: 197).

En resumen, podemos decir que el concepto ha sido modificado y adaptado a las exigencias académicas particulares de cada investigador, sin que exista un consenso. El concepto Mesoamérica, creado originalmente como una tipología cultural, se ha utilizado profusamente en la antropología mexicana, pero sin descuidar el estudio de las estructuras sociales, políticas y económicas, inmersas en una dinámica constante, donde es necesario considerar los contextos locales, regionales, nacionales e internacionales.

### ***La utilidad y validez del concepto mesoamerica en el caso de este trabajo***

En nuestro trabajo hemos utilizado el concepto de Mesoamérica, no en el sentido de una lista de rasgos culturales, sino como un grupo de culturas relacionadas entre sí, con una trayectoria histórica compartida y con una dinámica de transformación constante.

Queremos mencionar que las lecturas sobre religión y cultura mesoamericanas fueron una base de gran ayuda en nuestro trabajo, ya que las fuentes especializadas en cultura totonaca son menos abundantes que las existentes para otros grupos, como nahuas del altiplano o mayas, por lo que la mayoría de nuestras fuentes escritas antiguas son sobre estos grupos. Al cotejar las fuentes documentales con los datos que recibíamos directamente, hemos podido constatar que existe una serie de principios culturales y religiosos que los pueblos mesoamericanos comparten, sin que por ello dejen de ser importantes las diferencias que se presentan.

Las diferencias más pronunciadas con lo que habíamos leído se presentaban básicamente en tres opciones:

- a) como producto de una transformación a consecuencia del contacto con otras culturas
- b) por ser una transformación reciente, surgida al interior del grupo.
- c) por ser elementos particulares de los totonacos que no hubiesen tenido mucha relevancia (o incluso haberse omitido) en las fuentes del siglo XVI.

Podemos decir que el concepto de Mesoamérica es una herramienta valiosa para la etnografía actual, siempre y cuando se considere su aspecto dinámico, que combine el análisis histórico con el análisis sincrónico, con el fin de lograr interpretaciones más completas de las sociedades que estudiamos.

De tal manera, consideramos pertinente hablar de los totonacos como parte integrante de Mesoamérica, y por lo tanto, de la utilización en la etnografía actual de tal concepto, tomando en cuenta que en los procesos culturales se presenta una influencia dinámica y recíproca entre las culturas, aunque de manera desigual, por razones que generalmente corresponden a la esfera de lo político y lo económico. Los conceptos también son dinámicos, ya que su utilidad consiste en su capacidad de facilitar el estudio de los hechos concretos y aunque pueden tener inconvenientes, siguen conservando su cualidad de herramienta teórica para el investigador.



En nuestro trabajo, el concepto ha sido utilizado para tratar de entender el sistema simbólico de una sociedad actual, que es producto de un largo proceso histórico y de un gran número de interrelaciones con otras culturas. Los datos leídos en las fuentes históricas eran como las vetas profundas que podrían explicar el origen de algunos conceptos e ideas. Los datos actuales obtenidos en campo eran los productos de esas vetas, mostrando una estructura fundamental similar con la que le dio origen, pero al mismo tiempo enriquecida por otras influencias, otros contactos y por el paso del tiempo. Pensamos que en el caso de algunas regiones del México actual podemos hablar de un sustrato común *mesoamericano*, que conlleva a asimilar los cambios históricos de una manera propia.

En cuanto a las implicaciones ideológicas del concepto, debemos mencionar que en el México actual existe una gran influencia y control por parte del centro hacia los Estados y los grupos culturales que en ellos habitan. Los programas educativos, políticos y económicos, así como los medios masivos



## 1.2. Mitos y Símbolos del Agua

El agua es quizás el elemento más evocador de la naturaleza. Hablar de agua implica hablar de vida, de salud, del cuerpo humano, de aguas primigenias, de nuestro planeta azul, de purificación, etc. y por supuesto, también de lo opuesto: muerte, enfermedad, diluvio. Esta polaridad del agua está presente todo el tiempo; pensemos por ejemplo en las aguas estancadas, que pueden producir una imagen de tranquilidad y también evocar una imagen de suciedad y podredumbre; aunque por alguna razón nuestra cultura privilegia su aspecto positivo. De cualquier manera, el agua es una fuente inagotable de símbolos e imágenes y morada de múltiples mitos.

Nuestro estudio toma como base los mitos y símbolos en torno al agua, mismos que forman un conjunto de relaciones, donde los elementos están interrelacionados y cumplen distintas funciones, creando un *sistema simbólico*. Los mitos y los símbolos son productos de la cultura difíciles de apresar en un conjunto de palabras, por lo tanto existen innumerables definiciones alrededor de ellos, tocando diferentes aspectos de su composición.

En su libro Mito y Realidad, Mircea Eliade aborda el tema de la común alusión del mito como una mentira, "*ficción, invención o fábula*" (Eliade, 1985: 7-8). Aceptación que se deriva del desconocimiento del contexto cultural al que pertenece un mito específico. Un mito fuera de su ambiente cultural pierde su significado y su intención, por lo que queda desarticulado y convertido en un relato fantástico, una falacia o una falsa creencia. Sin embargo, la verdadera etimología de mito es *palabra*, (Williams, 1972: 146-147) y como tal, adquiere las propiedades de transformarse, re-crearse y vivirse, al igual que las palabras. El mito es uno de los principales vehículos por los que se transmite la cultura. Citamos a Roberto Williams:

*" (la etimología) de palabra resulta comprensible cuando el mito se examina dentro de su ambiente cultural. Los nativos en muchos de los cuentos que narran confieren a la palabra, a mythos su más preciso,preciado, original, significado... relatos hechos de palabras con sentido de evocación, con sentido sagrado. El relato se vuelve la palabra que determina conductas, fundamenta actos o expresa información. Cuando la palabra se aleja de estas cualidades el tiempo logra que esa palabra tome otros sentidos, y se pueda interpretar el relato, el mito, de diversas maneras... Cuando el mito ya no encaja dentro de las nuevas*

*ideologías, deja de ser palabra trascendente. Si permanece como tal es que ha sido reinterpretado.*" (Williams, op. cit.: 146-147).

Así como la palabra tiene la propiedad de transformarse constantemente, adaptándose a situaciones nuevas, de recordar y recrear el pasado y de expresar sueños y crear realidades futuras, el mito igualmente se transforma para reunir en un tiempo ahistórico el pasado, presente y futuro de un determinado grupo.

El mito ha sido estudiado por distintas disciplinas científicas, aportando cada una aspectos diferentes de este fenómeno cultural. Lograr un consenso en la definición o en las funciones de los mitos ha sido tarea prácticamente imposible, las opiniones de quienes estudian los mitos son bastante disímiles, aunque en muchos casos resultan complementarias y esto ha permitido que cada vez se logre una mayor comprensión del fenómeno, ya que el mito toca muchos aspectos de la experiencia humana.

Basándonos en el artículo sobre *Mito y Símbolo* que hace Víctor Turner (1975) para la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, podríamos decir que el mito tiene 5 dimensiones básicas, desarrolladas por cinco investigadores representativos:

### **1. Cultural y social.**

El mito es un producto cultural, relacionado con el contexto social que lo crea, por lo que deben ser estudiados en el contexto de que fueron producto. El mito tiene una *función normativa y sancionadora* de las normas sociales que rigen tal grupo. "*Los mitos son modelos de las instituciones sociales existentes*". (Malinowski en Turner, 1975: 151).

### **2. Estructural.**

La estructura fundamental de los mitos es una operación binaria, que pone de manifiesto los mecanismos del pensamiento, la manera en que opera la mente. El mito es un lenguaje del pensamiento, que "*destaca sobre todo la lógica de las oposiciones y correlaciones, exclusiones, inclusiones, compatibilidades e incompatibilidades... Pertenecen al ámbito del conocimiento, y las demandas a que responden y la manera en que tratan de satisfacerlas son, primordialmente, de tipo intelectual.*" (Levy-Strauss en Turner, op. cit.: 152).

### 3. *Psicológica.*

El mito tiene una relación con la psicología inconsciente de los individuos y de los grupos que lo producen, "*son antes que nada manifestaciones psíquicas que representan la naturaleza de la psique.*" (Jung citado por Turner, op. cit.: 152).

### 4. *Espiritual.*

Para Mircea Eliade el mito es la luz del espíritu. "*El mito es una historia sagrada, en consecuencia, saturada de ser y de fuerza.*" (Turner, op. cit.: 152).

### 5. *Liminal.*

El mito es un fenómeno liminal ya que marca el paso de una situación, o estructura social o simbólica anterior hacia una nueva situación, expresión de "*lo que tiene que ser.*" (Turner, op. cit.: 150-151).

Estas cinco posturas, a nuestro modo de ver son complementarias, aunque exista cierta incompatibilidad en la manera en que sus autores las presentan. Principalmente en el caso de tratar de conjugar el pensamiento estructural de los mitos de Lévy-Strauss y Carl Jung. Para el primero, el mito refleja la forma en que la mente opera, y su punto divergente con Jung es el considerar a la mente ausente de contenidos. Para Jung existen los arquetipos "*o imágenes primordiales del inconsciente colectivo. Son reales en el sentido de que representan formas o modelos heredados... estas formas carecen de un contenido mental específico, y este contenido lo proporciona cada cultura.*"<sup>3</sup> Los mitos dan una ubicación local y un nombre a estas formas generales y les dan realidad manifestándolas en la conciencia." (Turner, op. cit.: 151). En base a los datos recopilados en campo y a la comparación con otros sistemas culturales, podemos aventurar nuestra opinión en la existencia tanto de las oposiciones bajo las que opera el pensamiento como la existencia de imágenes arquetípicas, compartidas por varias culturas, que expresan una misma imagen mental de maneras distintas.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Subrayado nuestro.

<sup>4</sup> Un enfoque similar se presenta en el libro Las Voces del Agua de Báez Jorge (1992) que se comenta en la Introducción.

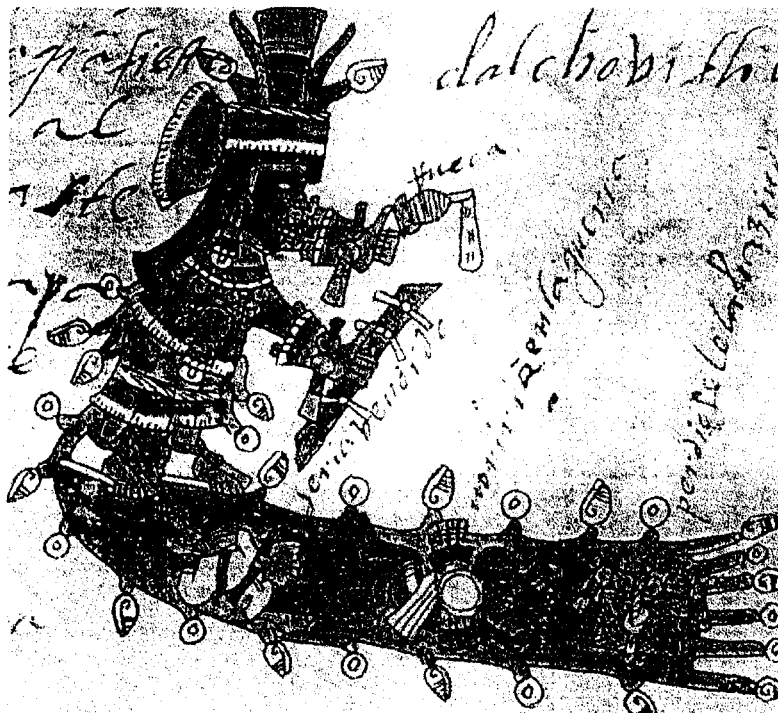


## ***Las funciones y propiedades de los mitos***

El mito cumple una función dentro de la cultura que lo produce y tiene gran influencia en los aspectos cotidianos de quienes lo comparten. Veamos algunas de sus funciones y propiedades.

### ***a) Función Explicativa: el mito da sentido a la experiencia cotidiana y a las instituciones sociales:***

Algunos autores mencionan la función explicativa que tiene el mito sobre el mundo actual y real del que los individuos forman parte. Explicación que a su vez encausa acciones sociales, pautas de comportamiento y formas de ver el mundo. Mariana Portal nos dice:



*“Los mitos... por un lado expresan (la) cosmovisión en la medida que explican el origen de las cosas, y precisamente al dar esta explicación primordial, favorecen una determinada forma de comprender y de actuar en el mundo... Estas concepciones se traducen en técnicas y en rituales, en comportamientos y prácticas específicas.” (Portal, 1996: 72).*

Sobre la misma función explicativa del mito, citamos a Roberto Williams:

*“El mito... en su acepción más vital instruye al hombre sobre vastos aspectos de la vida, poniéndolo en armonía con el mundo circundante. Le informa acerca de las condiciones pristinas de su orbe, la formación de los dioses, las causas de los fenómenos atmosféricos y celestes, las creaciones de las plantas y del hombre, y las razones de la muerte.” (Williams, 1972: 127).*



Pero esta función explicativa no es siempre de manera directa. Víctor Turner señala como algunos mitos no reflejan o explican las instituciones sociales, sino al contrario, presentan situaciones opuestas al orden social y moral de una sociedad, como en el caso de los mitos de antropofagia, relaciones incestuosas, seres inmortales, etc. hecho que explica definiendo a los mitos como:

*"... grandes o profundos misterios que ponen temporalmente al iniciando en estrecho contacto con las fuerzas generadoras primarias o primordiales del cosmos, cuyos actos, más que transgredir, trascienden las normas de la sociedad humana secular." (Turner, 1975: 151).*

Por lo que añadiríamos a la función explicativa: **reflejando el orden social y moral o trascendiéndolo.**

**b) Los mitos reflejan las asociaciones mentales con que opera el pensamiento.**

Sobre las operaciones mentales que representan los mitos, citamos a Graulich:

*"Se ha afirmado (Graulich: 1982) que la mitología mesoamericana, a pesar de la diversidad de lenguas y pueblos, es fundamentalmente una y que se refiere siempre a una misma historia: aquella del universo, de un pueblo, de una era o de un año, comparada o asimilada a la historia de un solo día. Este tema proporciona el modelo de todas las oposiciones como luz y oscuridad; y sigue un esquema que se refiere a:*

- 1) unión de los contrarios*
- 2) disyunción de los contrarios y*
- 3) equilibrio de los contrarios basado en su alternancia*

*El equilibrio restablece a la larga, la unión de los contrarios, de manera que se instaura un ciclo." (Graulich, citado en Olavarria, 1996: 86).*

**c) El mito tiene una función Identitaria:**

Citamos nuevamente a Mariana Portal:

*"El proceso de socialización de los mitos y la tradición oral, es fundamental para la conformación de una identidad étnica específica, ya que a través de ellos los grupos humanos transmiten a sus miembros a lo largo del tiempo una forma específica de mirar el mundo, de conocer y reconocer un origen simbólico común, de explicar y normar el presente, y con todo ello, de mirar el futuro." (Portal, op. cit.: 73).*

De manera similar, Roberto Williams (op. cit.: 133) enfatiza el valor del mito como instrumento de endoculturación de un grupo y por lo tanto de la construcción social de identidad.



Tula asentamiento en Coatepec

**d) Los mitos (y los relatos) producen emociones.**

Para Williams,

*“los relatos producen emociones que llegan a manifestarse en llantos, en temores, o en un aumento del sentimiento religioso”* (Williams, op. cit.: 135), a lo que añade: *“El pensamiento mítico o emotivo es una condición humana. A ello no escapa el hombre occidental, que también busca y vive de mitos.”* (Williams, opcit.: 151).

El tiempo mítico es una expresión particular del tiempo, que aunque remite a un tiempo anterior, su fuerza y su acción están siempre presentes en la vida cotidiana, cobrando vida a través del ritual y de la oración del curandero; es decir, cuando los elementos simbólicos del mito son **reiterados**:

*“Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo”.* (Eliade, 1985:26).

**Los símbolos**

Al igual que los mitos, los símbolos han sido definidos y estudiados de distintas maneras. Para nuestro análisis tomaremos la siguiente definición de Geertz:

*“... se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción – la concepción es el significado del símbolo...”* (Geertz, 1987:87).

La manera en que los símbolos son estudiados ya ha sido tratada en la introducción.

## 1.3 La Medicina Tradicional

Uno de los apartados del Sistema Simbólico del Agua trata sobre una enfermedad tradicional, el *Susto de Agua*, por lo que consideramos pertinente hacer algunas observaciones sobre tal sistema médico. El término de Medicina Tradicional<sup>5</sup> (Menéndez, 1990: 205-229) ha sido utilizado para referirse a los sistemas curativos que no son los aceptados por la medicina alopática occidental. Aún cuando la alopátia es la medicina hegemónica, en un grupo social (indígena o no) es común encontrar diferentes sistemas médicos que los individuos utilizan como *alternativas complementarias*, con el fin de dar solución a las dolencias que les aquejan, ya sea en el plano físico, mental o espiritual.

Al usar la categoría de Medicina Tradicional nos referimos a todo el conjunto de valores, conceptos, prácticas, especializaciones, técnicas, fines, padecimientos, etc. que contempla cierto grupo social. El Sistema de Salud-Enfermedad de una cultura está en estrecha relación con su cosmovisión y su manera de concebir el cuerpo. La cultura es dinámica, lo que implica su constante transformación a partir de la interacción de sus elementos, la adopción y eliminación de prácticas y el sincretismo en las creencias.



«El pueblo en demanda de salud» Mural de Diego Rivera (detalle)

<sup>5</sup> Tal como lo señala E. Menéndez, no pretendemos una visión estática ni ahistórica de este sistema, que bien puede tomar técnicas, medicamentos o conocimientos de la llamada "medicina científica". Ver Monografía, apartado Sistemas de Salud.



Una gran diferencia entre los sistemas médicos tradicionales y la medicina occidental (alópata) es que en los primeros los aspectos *no físicos* del hombre son de gran relevancia. El estado de ánimo, la composición y el equilibrio de las entidades anímicas del cuerpo, la relación entre el hombre y la naturaleza, etc. son un factor fundamental de la salud y son siempre entendidos bajo el conjunto global de la cosmovisión, con la que los individuos y la práctica médica están en estrecha relación. Aguirre Beltrán se pregunta sobre la medicina indígena:

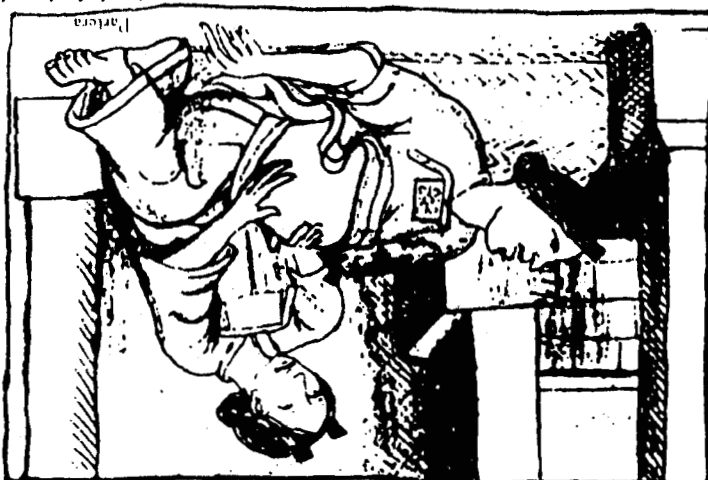
*“¿Cuál es la característica principal de esa medicina? Evidentemente su pathos constituido por el clima místico en que se desenvuelve... en el diagnóstico y en el tratamiento de las dolencias intervienen fuerzas divinas. La medicina, al igual que otros sistemas proyectivos de la sociedad azteca, se sitúa y rige en el plano de lo sobrenatural. Recibe el arte la denominación de **ticiotl**, pero en la disciplina queda comprendida, en lugar prominente, “la agorería de echar suertes”. (Aguirre, 1992: 44-45)*



En este sistema médico, lo natural y lo sobrenatural están estrechamente ligados; la participación de los dioses o entidades sobrenaturales pueden provocar la enfermedad y en algunos casos incluso la muerte. Es por eso que el diagnóstico de las enfermedades implica sistemas de adivinación, que permitan traspasar las fronteras del nivel físico y buscar en los niveles sagrados explicaciones más allá de las causas naturales.

que intervienen en su bienestar y en su existencia. relación con el entorno. El hombre esta en la búsqueda de un enfoque más amplio de los elementos replanteamiento de las nociones del hombre sobre si mismo, sus procesos de salud-enfermedad y su viviendo una apertura a distintas alternativas de sanación, lo que esta propiciando todo un no es motivo para negar este tipo de acciones en cuestiones de salud. En el mundo occidental se esta *control mental*. Aún no entendemos exactamente cómo funciona, o cómo deja de hacerlo, pero eso fisico y que a través de los años y las distintas culturas ha recibido nombres como *fe, sugestión* o Lévy-Strauss (1973: 168-183), es un mecanismo mental que a través del ritual, opera en el plano como le llama

le dicta su cultura. *siendo sanado*, todo porque el emocionales, los aspectos de la plano simbólico patente. Esta *re-* veces también se ofrendas, rituales



La *eficacia simbólica*, bajo los términos que individuo *cree estar* mentales, etc. Sobre persona: físicos, surtirá efecto en todos *ordenación* en el incluye medicina de y oraciones, aunque a deidades, limpias,

todo en su aspecto simbólico: a través de la manipulación de elementos del sistema, peticiones a las una fuerte impresión, etc. La curación equivale al restablecimiento del orden y del equilibrio, sobre por haber profanado un lugar sagrado, por un trabajo excesivo y alimentación deficiente, por tener predeterminados. Un individuo se puede enfermar por no haber observado ciertas restricciones rituales, relaciona: naturales o sobrenaturales, físicos o mentales, profanos o sagrados, situacionales o de las emociones, pero su causa puede originarse en cualquiera de los demás elementos con que se La enfermedad, entendida como un desequilibrio, se expresa a través del cuerpo humano y

todo sistema médico.

En la medicina tradicional parece ser más notorio el sustento cultural del sistema médico y sus conceptualizaciones en torno a la salud y la enfermedad, sin embargo, la cultura es el sustrato de

(Segre, 1989: 36)

.. Pero esta vivencia subjetiva de la enfermedad... no es una creación expresiva individual: por el contrario, pertenece a la concepción que la cultura que un grupo social presuponde de la enfermedad: es un modelo cultural del comportamiento y de espera que el paciente asume"



En la literatura antropológica, es común encontrar escritos donde se afirma que la explicación de las enfermedades en una sociedad indígena son fundamentalmente de tipo mágico o adjudicadas a fenómenos sobre-naturales (Sasson, 1996; II: 1). Sin embargo, creemos que en la práctica social no es tan sencillo distanciar los mundos de la magia, la ciencia y la religión, ya que todos ellos son producto de una cultura. Sucede de igual manera con la conceptualización (objetiva y subjetiva) que se hace de una enfermedad; la manera en que se explica, se sufre y se atiende forma parte de la cultura de un grupo. Ahí encontraremos a la vez que una explicación basada en los conocimientos empíricos (o científicos) con que cuente esa sociedad, una explicación de tipo mágico, sagrado, o moral. Lo que queremos enfatizar, es que las cuestiones de salud-enfermedad son un *hecho social total*, en el que toman parte distintos grupos de individuos e instituciones sociales, abarcando aspectos objetivos y subjetivos. De tal manera, las explicaciones no-científicas de la enfermedad no son exclusivas de los grupos indígenas. Ejemplo de esto son las creencias de que la diabetes surge a partir de un coraje o de un susto, el pensar que el SIDA es un castigo divino para quienes han transgredido el orden moral, o el rezar una novena y prender una veladora a algún santo para pedir por un enfermo. Sendrail, en su Historia Cultural de la Enfermedad, (1983: 22) comenta:

*“La medicina nace con la religión. Ambas participan de la misma necesidad de establecer una relación con los poderes capaces de socorrer al hombre en las tribulaciones... Se puede presumir que una medicina de carácter positivo se asoció desde los comienzos a la medicina de inspiración sacra.”*

Siendo la medicina tradicional una alternativa que ofrece beneficios físicos y emocionales, la gente que acude a ella es muy diversa: indígenas, mestizos, católicos, protestantes, etc. Aun cuando algunas iglesias del protestantismo sancionen el curanderismo y algunos mestizos aparenten no creer en estas prácticas, la medicina tradicional es una alternativa médica que la gente *no indígena* utiliza en los siguientes casos, principalmente:

- cuando la medicina occidental no haya sido efectiva
- si el individuo adjudica la causa de su enfermedad a la envidia de los demás o a encuentros con entidades sobrenaturales (muertos, la Llorona, el perro con cadena, sombras, etc.)
- en casos en que su malestar es más emocional que físico
- en casos en que el sujeto haya tenido fuertes y desagradables impresiones (sustos, accidentes, corajes, etc.)





**LOS TONACOS**





## 2.1. ¿Quiénes son los Totonacos?

*M*

íticamente, los totonacos son una de las tribus que salieron de Chicomóztoc, lugar de las 7 cuevas que distintos grupos señalan como su lugar de origen. Históricamente, se les considera uno de los grupos más antiguos del área mesoamericana y pertenecen a la familia lingüística totonacana, junto con el tepehua. Algunos autores han propuesto incluirlos en la familia macro-mayense, pero realmente no hay pruebas para ello (Garma, Masferrer: 321). Para autores como García Payón (1989), la localización original de los totonacos se sitúa en la sierra de Puebla e Hidalgo, donde ayudaron a construir las pirámides de Teotihuacan y de donde emigraron posteriormente a Zacatlán y el norte de la Sierra, llevando consigo la herencia cultural teotihuacana. La emigración totonaca se extendió hacia el Golfo de México, debido a las presiones invasoras de los Toltecas, por los años 752 y 757 D.C. (García Payón, op. cit.: 232). Tuzapán, importante sitio arqueológico en la cosmovisión de nuestro grupo estudiado, es para García Payón una muestra de la penetración Tolteca en el Totonacapan, cuya hegemonía se refleja en los toponímicos nahuas que predominan en la región. (García Payón, op. cit.: 233).

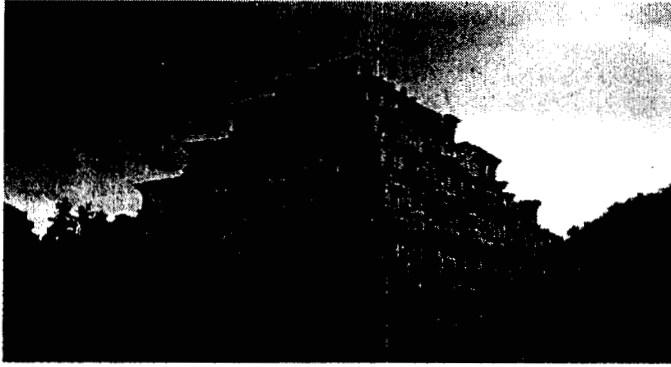
La consulta de fuentes antiguas permite a algunos autores definir los límites del Totonacapan para el Siglo XVI:

*«Palerm y Kelly mencionan que sus límites eran el Río Cazonas al norte y el Río de la Antigua al sur. Esto abarcaría toda la Sierra Norte hasta la frontera de Puebla e Hidalgo, quedando en dirección opuesta la costa veracruzana. Los grupos vecinos fueron nahuas y otomíes, quienes extendieron su control (dominio político) sobre los grupos totonacas. Sin embargo, la zona no fue sometida en su totalidad hasta el reinado de Moctezuma II (1502-1520). El apoyo de los totonacas a los conquistadores españoles se explica en parte por el poco tiempo que tenía su anexión al Imperio Azteca».*



Los Totonacos saliendo de Chicomóztoc

Pirámide de los Nichos, Tajín, Ver.



probablemente haciendo alusión a los 3 centros principales del Totonacapan: Cempoala, Tajín y el Castillo de Teayo (Garma, Masferrer, 1994:5).

El significado que los autores dan a la palabra totonaco es diverso. La mayoría se refiere al término como «hombre de tierra caliente» y al Totonacapan como «lugar de los bastimentos». También es común la interpretación de que Totonaco está formado por los términos a'ktu'tu, 3, y nakú, corazón, por lo que significaría 3 corazones,

Varios cronistas del Siglo XVI y XVII describen algunas costumbres de los totonacos. Sahagún nos dice que:

*« Estos totonaques están poblados a la parte del norte y se dicen guastecas. Tienen la cara larga y las cabezas chatas; y en su tierra hacen grandes calores, hay en ella muchos bastimentos y frutas y no se da allí cacao... sino liquidámbar... Allí se da algodón y se hacen petates y asientos de palma pintados de color... Estos (totonagues) viven en policía, porque traen ropas buenas los hombres y sus maxtles; andan calzados y traen joyas y sartales al cuello, y se ponen plumajes, y traen aventaderos, y se ponen otros dijes, y andan rapados curiosamente. Miranse en espejos, y las mujeres se ponen naguas pintadas y galanas y camisas... son pulidas y curiosas en todo... Y las trenzas que usaban para tocar los cabellos eran de diferentes colores, y torcidas con pluma... Y eran grandes tejedoras de labores (Sahagún, 1992: 606)*

En cuanto a la religión se dice que los totonacos basaban su sistema religioso en una trinidad representada por el sol, la tierra y el maíz. También hay noticias de que practicaron el sacrificio humano, como consta en algunos monumentos hallados en la parte central y norte del territorio totonaco, sobre todo con el fin de aplacar a los dioses de la lluvia y prevenir las plagas, granizo, aguaceros y sequías (Krickeberg, 1989: 250).

La participación de los totonacos en los movimientos armados de la historia de México ha sido intensa. Desde la colaboración que prestaron a Cortés en su lucha contra los aztecas, el movimiento independentista por 1836, al mando de Serafín Olarte, líder originario de Coxquihui o las luchas revolucionarias que dejaron una gran huella en la tradición oral de Coyutla.

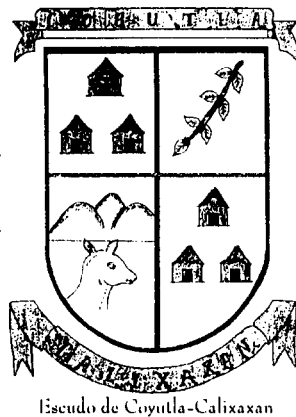


Cihuateteo totonaca

## 2.2. Monografía de San Andrés Coyutla, Veracruz

En Coyutla la presencia de la tradición y la modernidad es una constante que se refleja en múltiples aspectos. El raudal de elementos culturales ajenos al grupo que traen consigo los servicios públicos, los medios de comunicación, la educación estatal y la migración, que podríamos llamar “modernidad”, se va entremezclando con creencias y formas culturales de profundas raíces históricas, a las que podríamos referirnos como “tradición”. Un paisaje común que nos ofrece Coyutla es la convivencia, por un lado, del ajetreado movimiento de camiones repletos de gente y mercancías en la calle Independencia; y por otro lado, la solemne y enigmática procesión funeraria en alguna de las calles aledañas.

Lenguaje, Música, Mitos, *Cultura* en una palabra, se ven vertientes. Cada rostro, cada calle, distintos aspectos que nutren esta cosmovisiones, sus modos de vida, La frontera entre *el de razón* y *el los individuos* alternan sus *Tradición* y *modernidad* no son tradición mesoamericana, cada la modernidad no se ha desecho totalmente de la tradición ni ésta permanece intacta.



Religión, Vestido, Comida... en fin, enriquecidos en este lugar por distintas cada evento, nos van mostrando los sociedad, sus elementos étnicos, sus todos ellos en constante re-elaboración. *indio* es sutil, cambiante y estratégica: identidades de acuerdo a la situación. polos tajantes de la realidad; como en la polo contiene en sí mismo a su opuesto:

Aunque nuestra investigación tuvo como punto principal las creencias indígenas, éstas no pueden apreciarse sin tomar en cuenta el conjunto global del que forman parte y en el que interactúan de manera dinámica. Esta monografía contiene datos recopilados en fuentes escritas y orales (en letras *itálicas*), así como nuestra propia experiencia sobre aspectos de la vida de este poblado.

El objetivo de estas líneas es mostrar algo de ese panorama complejo e inagotable en palabras e imágenes al que nos asomamos en el tiempo y espacio de nuestro trabajo.

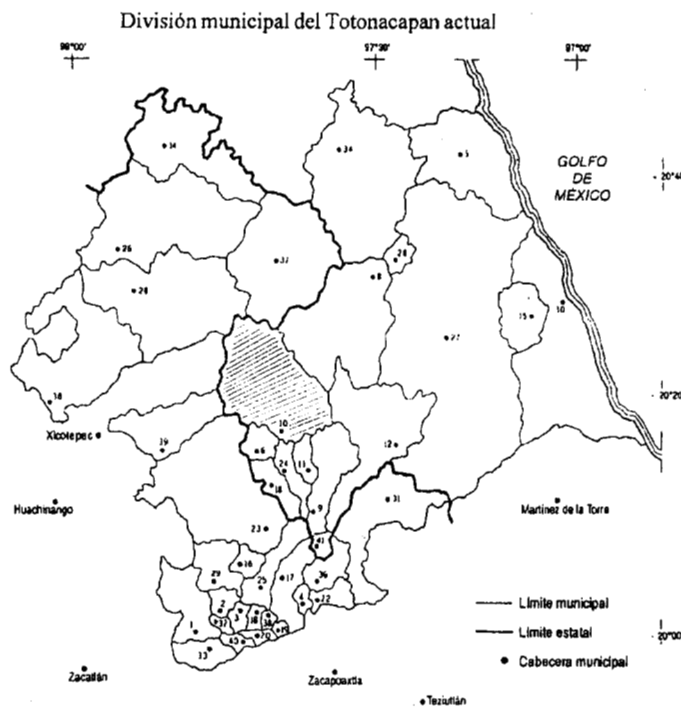
### 2.2.1. DATOS GENERALES

Localización de Veracruz en México



Coyutla es un poblado de 10,000 habitantes, rodeado de una cordillera montañosa formada por la Sierra, el Cerro del Tejón y el Cerro de Mecatlán. "Es un pintoresco pueblo denominado por sus vecinos como La Perla de la Sierra" (León, s/f c.1995). Pertenece a la región de Papantla, al norte de Veracruz, justo a la entrada de la Sierra Madre Oriental, donde terminan los 64 km. de carretera asfaltada que unen Poza Rica y Papantla con Coyutla. Una frase común entre nuestros informantes era: *tenemos bastante comunicación, eso es lo que ha hecho crecer a Coyutla.*

El municipio colinda al norte con el Estado de Puebla, al Sur con los municipios de Mecatlán y Chumatlán, al Este con los municipios de Espinal y Coatzintla y al Oeste se localizan los municipios de Coahuilán, Filomeno Mata, Progreso de Zaragoza y el Estado de Puebla.



#### MUNICIPIOS

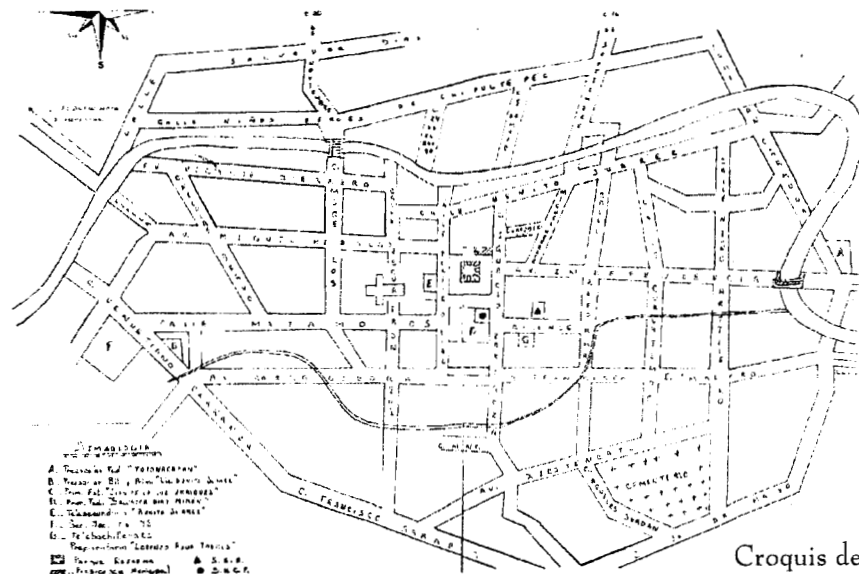
1 Ahuatlán	9 Coxquihui	17 Huehuetla	25 Olintla	33 Tepetzintla
2 Amixtlán	10 Coyutla	18 Hueytlatlalpan	26 Pantepec	34 Tihuatlán
3 Comocuaútlia	11 Chumatlán	19 Ignacio Allende	27 Papantla	35 Tlaculotepec
4 Caxhuacán	12 Espinal	20 Zapotitlán	28 Poza Rica	36 Tuzamapan
5 Cazones	13 Filomeno Mata	21 Jalpañ	29 Sn. Felipe T.	37 V. Carranza
6 Coahuilán	14 Francisco Mena	22 Jonatla	30 Tecolutla	38 Ixtepec
7 Coatepec	15 Gutiérrez Zamora	23 Jopala	31 Tenampulco	39 Zihuatehuítla
8 Coatzintla	16 Hermenegildo G.	24 Mecatlán	32 Tepango	40 Zongozotla
				41 Zozocolco

Fuentes: Mapas de la Secretaría de la Defensa Nacional.  
 Mapas de Áreas Geostatísticas Básicas de la SPP.



Existen diversas corrientes de agua en el municipio, elemento importante del ecosistema y fuente de los símbolos y significaciones que este grupo totonaco ha elaborado en torno al agua. El arroyo es un recurso que la gente aprovecha para lavar, bañarse y divertirse, sin embargo, no es aprovechado para riego. De estas corrientes de agua,

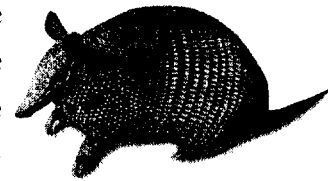
*“la más importante es la del Río Necaxa, el cual corre a una distancia aproximada de 3 km. existiendo numerosos manantiales al sur de la localidad, los cuales al reunirse forman un arroyo, que divide al pueblo, recorriéndolo de suroeste a este, desembocando en el Río Nexaca y con una extensión aproximada de 4 km. El Río Necaxa junto con el Río Chumatlán forman el Río Comalteco, afluente del Río Tecolutla, que desemboca en el Golfo de México” (Sánchez, 1994).*



Croquis de Coyutla, Ver.

El clima sub-tropical húmedo de Coyutla, su alta precipitación y la presencia del arroyo hacen del lugar un sitio exuberante con gran diversidad de flora y fauna. Entre lo más común, podemos mencionar las chacas (*Bursera Simaruba*, Martínez, 1979: 256), árboles altos que dan una buena sombra y en ocasiones son puntos de referencia en los caminos o son utilizados como cercas naturales de los terrenos. También abunda la palmácea de Coyol, (*Acrocomia Mexicana*, Martínez, op. cit.: 227 y 229), unos altísimos ejemplares de esta palmera adornan la plaza principal del pueblo. El cedro rojo (*Cedrela Mexicana*, Martínez, op. cit.: 177), madera preciosa, es otro recurso importante, los árboles de cítricos, especialmente de naranja (*Citrus Sinensis*, Martínez, op. cit.: 614), los bejucos (*Guarea Excelsa*, Martínez, op. cit.: 93), las “vergonzosas” (*Mimosa Pudica*, Martínez, op. cit.: 943) - una especie de planta que crece al ras del suelo y que cierra sus hojas al contacto con animales o gente-, los árboles de selva baja, etc.

Respecto a la fauna silvestre, el tlacuache, el armadillo y los mosquitos son los animales más comunes, el armadillo es incluso apreciado por su sabor. Las víboras mazacoate, coralillo y cascabel abundan en la región, sobre todo en *el monte*, como le llaman los lugareños a las zonas de montaña no habitadas ni trabajadas. En algunas partes del arroyo se puede observar una gran cantidad de buitres, principalmente por la mañana. De vez en cuando un águila se puede observar a lo lejos. La gente dice que antes había más animales: *venados, tucanes, otras aves, pero ahora todo se ha ido acabando.*



Armadillo

A la entrada del CBTA de Las Chacas encontramos la siguiente información sobre el municipio<sup>1</sup>:

Coordenadas:	Longitud Oeste 98 25' Latitud Norte 20 15'
Altitud:	390 m.s.n.m.
Extensión:	De 315 km2 distribuidos en ejidos y pequeñas propiedades.
Clima:	Cálido y húmedo
Temperatura promedio anual:	Máxima 43 C Mínima 5 C Media 24 C
Precipitación anual:	1760 mm.
Topografía:	Relieve accidentado en un 70%.
Suelo:	Luvisol y Vertisol
Características Geológicas:	Tipo de roca: Lutita arenisca, Ignea Extrusiva, Básica y Caliza Era: Cenozoica Periodo: Terciario

En Coyutla las actividades económicas son muy diversas. La ganadería es una de las actividades preponderantes de los mestizos. También se crían gallinas y guajolotes, aunque en menor medida. Es habitual ver cerdos y guajolotes en las calles, y la mayoría de las veces no son agresivos ni peligrosos.

La mayoría de los indígenas se dedican a la agricultura o trabajan como peones o sirvientes en casas y ranchos de mestizos. El problema de tierras se agrava por el aumento de terrenos destinados a la ganadería y por la constante parcelación de las tierras de la familia, por lo que la gente migra a otros lugares en busca de trabajo o funda nuevas poblaciones, como es el caso de San Marcos o de San Andresito. Los cultivos principales son el maíz, el frijol, el chile, los cítricos, etc. El pueblo ha

<sup>1</sup> Cuadro elaborado por el Ing. Francisco Matías V., del CBTA Las Chacas.



tenido tres grandes momentos de bonanza económica. El primero con el cultivo del chile, el segundo con la vainilla (*Vainilla Planifolia*, Martínez, 1979:935), que se vendía a Papantla, principalmente y que

*“se vio truncado por la sustitución de vainilla por un compuesto químico: la cumarina. Sin embargo, en Estados Unidos se ha declarado que la cumarina es un producto cancerígeno, por lo que la vainilla se ha vuelto a cultivar, pero con técnicas de abono “orgánico”, es decir, a base de compostas, sin fertilizantes industriales<sup>2</sup>.”*



Sembrando chile

Y el tercero con el cultivo del café, que con la caída del precio internacional disminuyó en importancia. Actualmente existen otros cultivos orgánicos, además de la vainilla: el zapote mamey, la calabaza, miel Tachpac, Pipián, Zapote rojo, Cebolla roja.

Los recursos forestales son de gran importancia en Coyutla, entre los que destaca el cedro rojo, madera con gran demanda por su calidad. El aprovechamiento del cedro rojo ha sido uno de los problemas de Coyutla, tanto por la falta de permisos, como por la tala inmoderada. Actualmente, existe un proyecto de re-forestación con cedro rojo en los terrenos de agricultura y ganadería.

Entre las actividades comerciales encontramos tiendas de abarrotes, zapaterías, paletterías, expendios de comida, tiendas de ropa, telas, juguetes, etc. así como personas que ofrecen su mercancía de casa en casa y que venden los productos que ellos mismos cosechan o cazan, o que procesan sus patrones, como leche, quesos, armadillos, frutas, verduras, etc. Igualmente, se hace un pequeño mercado los domingos, a donde acude a comprar y vender gente de los alrededores. El domingo es un día que la gente aprovecha para ir a misa, ir al curandero, partera o doctor, comprar en el mercado, visitar a los compadres, tomar un trago con los amigos en la cantina y para algunos, día de rentar

---

<sup>2</sup> Entrevista a Martín Pérez López, Ing. Agrónomo. Coyutla, Ver.

películas en el “video” del pueblo. Al parecer, este mercado dominical tiene más de 20 años de hacerse, y sustituyó al que antiguamente se hacía en Entabladero, cuando la explotación de madera a gran escala y para exportación hacía de ese lugar un centro económico importante en la región. Sin embargo, con los años Coyutla tuvo mejores oportunidades, considerándose ahora el centro económico de la entrada a la Sierra.



Polinización de la vainilla a mano

En cuanto a la política, son básicamente el PRI y el PRD los partidos de mayor influencia. En el PRI encontramos a la mayoría de gente de más altos recursos económicos del lugar, separados en dos grupos:

a) Un grupo más tradicionalista, con fuerte arraigo de las formas caciquiles y de políticas populistas, que participa activamente tanto con actividades de la iglesia como con proyectos apoyados por Solidaridad o políticas municipales, extendiendo así sus redes de poder. A los caciques se les confiere autoridad en cuestiones de la vida privada de la gente, y su influencia está sustentada en favores personales, compadrazgos y ayuda en momentos críticos.

b) El otro grupo está formado por familias cuyo poder político y económico en el pueblo se deriva de sus actividades económicas, negocios, establecimientos, propiedades, etc. y cuyas alianzas son con la clase dominante del lugar. Ambos grupos se han alternado el poder por varios años.

El PRD también se encuentra dividido en dos grupos: uno de ellos lo conforman ex-integrantes del PRI, que buscan otro espacio donde expresar sus aspiraciones políticas. El segundo grupo está conformado por diversas organizaciones, como el Grupo de Derechos Humanos del lugar, las monjas franciscanas y la corriente de Teología de la Liberación. Existe una presencia más débil de otros partidos políticos en el lugar, como PPS, por ejemplo. Aunque en el fondo, son grupos que apoyan a algún candidato de uno de los dos principales partidos. Han existido otras organizaciones de campesinos y productores de café en el lugar, pero actualmente ya se han desintegrado.



Ceremonia del Bastón de Mando

Las formas políticas estatales coexisten con los sistemas de autoridad tradicionales, como son el Consejo de Ancianos y los Médicos Tradicionales. Entre las funciones de los primeros están algunas ceremonias político-religiosas, el mantenimiento de la iglesia e interceder en problemas familiares y conyugales buscando sobre todo que se respete el orden social y las tradiciones.

Existe una ceremonia el 29 de Septiembre, día de San Miguel, denominada *Ceremonia del Bastón de Mando*, donde se renuevan los cargos cívico-religiosos del Consejo de Ancianos. Los curanderos también presiden algunas ceremonias político-religiosas y tienen gran influencia sobre los individuos que los consultan. Son ellos principalmente quiénes aconsejan a la gente en situaciones cotidianas difíciles, influyen en la gente sobre con quién hablar y con quién no, que medidas tomar en cuestiones legales, etc. Sus recomendaciones las hacen basándose en un criterio propio, lecturas de cartas, adivinación por agua, etc.

Coyutla cuenta con diversas escuelas desde nivel kinder o pre-primaria, hasta nivel medio básico. Los jóvenes que desean seguir estudiando se trasladan a Poza Rica, Teziutlán, Cd. Victoria o al D.F., generalmente y las carreras que mayor demanda tienen son veterinario, médico, dentista y lo relacionado a educación. Sin embargo, muchos de ellos al concluir sus estudios prefieren establecer su lugar de residencia donde estudiaron o en algún lugar más grande que Coyutla, por lo que el aumento de la población con nivel universitario no es muy alto. El porcentaje de población alfabetizada es de 83% en individuos de 6 a 14 años. (INEGI, Anuario, p. 749)

La escuela es un fuerte elemento aculturativo, que no privilegia el uso y conocimiento de la lengua natal. El totonaco, que queda reducido al ámbito familiar y a la vida cotidiana, se erradica del ámbito público y los asuntos oficiales. Incluso en las escuelas bilingües el español es la lengua que predomina, buscando que los alumnos aprendan a hablarla, leerla y escribirla correctamente, cosa que no sucede con el totonaco. Paralelamente, en las escuelas se llevan a cabo actividades con el fin de *preservar las costumbres*, como concursos de altares de Día de Muertos, recopilación de la narrativa oral, etc. pero sin darle un lugar preponderante al aprendizaje y uso del idioma indígena.

## 2.2.2. HISTORIA DE LA FUNDACION Y NOMBRE DE LA COMUNIDAD

Basándonos en la información contenida en un Acta del 27 de abril de 1923, en que se convocó a algunos de los ciudadanos más ancianos de la comunidad, transcribimos lo siguiente:

*«En el año de 1777, Mateo Pérez inmigró a TIOPAM, que en mexicano quiere decir Templo, encontrándose ahí con Alejandro Juárez, Bartolo León y José Francisco, procedentes de Coahuilán, Ver. Huehuetla y Xapala, Puebla respectivamente, quienes se habían instalado ahí de unos tres a cinco años antes. Estos primeros residentes informaron a Mateo Pérez de la hostilidad de que eran objeto por la gente de Mecatlán que reclamaba ese territorio como propio. Debido a esto, deciden explorar nuevas tierras y se establecen en las montañas de TULAPILLA (actualmente una de las comunidades de Coyutla). Posteriormente se unen dos familias más: la de Juan Lorenzo y José Valencia, formando un total de 6 familias.*

*El nombre de la comunidad era CALIXAXAN, mitad mexicano (náhuatl) y mitad totonaco.*

*Calli : casa (mexicano)*

*Xaxan: seis (tononaco)*

*6 casas, 6 familias fundadoras.*

*La comunidad fue creciendo y prosperando, hasta que cansados del apodo con que los designaban, acordaron comprar un santo al que pondrían por nombre San Andrés, nombre que también llevaría la congregación, por lo que se formó una comisión que viajó a Puebla para comprar la imagen del santo.*

*A la gente de pueblo le pareció que el santo estaba vestido como gente de razón, por lo que le llamaron SAN ANDRES COYUTLALI,*

*Coyutl: de razón (en mexicano)*

*Tlalli: tierra (mexicano)*

*Tierra de razón*

*El nombre se fue castellanizando, hasta que se convirtió en el actual COYUTLA».*

Esta versión es compartida por bastante gente, tanto indígena como mestiza, y es difundida tanto a través de la tradición oral como por la mencionada Acta. Sin embargo, conocimos otra versión, en la que COYUTLA se compone de:

Coyul: fruto de una palmácea de la región

Tlalli: tierra (mexicano o náhuatl)

Tlan: sufijo abundancial

Por lo que sería tierra de Coyoles (o lugar donde abundan).



Transcribimos el testimonio de Don Antonio García, fiscal del pueblo:

*"... porque aquí Coyutla no se nombraba Coyutla. Varias personas ven que en el letrero de las calles viene el nombre del pueblo: San Andrés Calixaxan, porque los meros fundadores eran 6 personas, 6 personas nomás: "ak-shashan". Ya después oían mal su nombre de ellos y ahí en el parque estaba un árbol de Coyol Espino, tiene mucha espina, le cambiaron el nombre, pero el mero nombre es San Andrés Coyutla".<sup>3</sup>*

En un diccionario de náhuatl encontramos el término Coyolli o Cuyulli (Siméon, 1991: 142), *palma espinosa de 10-20 m. de hojas pinadas, frutos esféricos*, (Martínez, 1979: 227 y 229). No hemos encontrado alguna fuente documental o hablante de náhuatl que traduzca coyutl como hombre de razón. Lo más cercano es coyotl, coyote, que es utilizado para designar a los mestizos o extranjeros aunque con cierto tono despectivo.<sup>4</sup>

Podemos mencionar una tercera etimología, proporcionada por el maestro Don Pablito Espinosa de Entabladero<sup>5</sup>, donde nuevamente se mezclan el mexicano y el totonaco, como en el antiguo nombre de Calixaxan:

Cuyu: armadillo en totonaco

Tlalli: tierra (mexicano)

Lo que podría traducirse como tierra de armadillos.

En cuanto al origen de la comunidad, como se menciona en el acta, Coyutla pertenecía a un altépetl<sup>6</sup> (García, 1987: 72-73) que incluía Mecatlán, Coahuatlán y Chachalintla. Existe un documento donde



Coyote: hijo de indio y mestiza

*"... los indios de Mecatlán y Coahuatlán se quejaron en 1712 de su justicia real, el alcalde mayor de Papantla... quien los obligaba a "cargarlo a cuestras en una silla a él, su mujer, hijos y criados repetidas veces" hasta Huauchinango...".*

*La queja estaba suscrita también por los indios de Coyutlan, localidad de origen probablemente más reciente que las otras dos". (García, op. cit., Nota 61: 243)*

<sup>3</sup> Entrevista a Don Antonio García, miembro del Consejo de Ancianos. Marzo 24, 1995, Coyutla, Ver.

<sup>4</sup> "Tanto los indígenas como los mestizos tienen vocablos despectivos para llamarse el uno al otro... para llamar a los ciudadanos: uno coyotl -coyote- aplicado a los varones y otro xinola -presumida- referido a las mujeres. Estos vocablos son los más comunes, incluso algunos gustan que les llamen de esta forma, lo toman como una especie de honor" Gómez, Arturo, comunicación personal.

<sup>5</sup> Entrevista a Don Pablo Espinoza, profesor jubilado. Marzo, 1995, Entabladero, Ver.

<sup>6</sup> "Altépetl es una palabra náhuatl de connotación simbólica, compuesta de las palabras atl (agua) y tepetl (montaña)... En el totonaco se expresaba con la palabra chuchutsipi, formado de chuchut (agua) y sipi (montaña)... El concepto estaba respaldado por el dios tutelar que residía en las montañas, daba origen al agua y era la cabeza de los linajes locales... proporcionaba de esa manera una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso."

Este documento sitúa a Coyutla(n) desde 1712, así que, probablemente, la fecha que el Acta señala como fundación del pueblo corresponde a su separación del altépetl de Mecatlán: 1777. Sin embargo, el nombre parece ser aún más antiguo de lo que el Acta estipula, ya que en la Descripción del pueblo de Gueytlalpan... encontramos lo siguiente:

*“(Nota 42)... es mencionado como Achachalintla (actual Chichilintla) en el informe de Tomás del Rincón, cura y Vicario del partido de Mecatlán-Chachalintla. ‘En la Suma de Visitas que corresponde a los años de 1531-1559, se dice: Chichilintla de Diego de Porrás: este pueblo tiene ocho estancias que se dicen Chiapolintla, Cuahuytlan, Tlachinoltiquipaque, Acatlan, Chalostoque, Ocelotla, Coyotla; ... En la Relación del Padre Tomás del Rincón “del pueblo y partido de Mecatlan-Achachalintla” ... 1580-82, nos dice que el “pueblo de Mecatlan, que es la cabecera de ese partido está en encomienda de Juan de Cuenca, vecino de México, tiene de tributantes 1200, poco más o menos casados... los naturales de este partido son lenguas totonaques y todos los más entienden la lengua mexicana... esta dicha cabecera tiene veintidos iglesias, estancias...: Mecatlán que tiene 120 hombres casados; Xonotla 19; Macatlán 33... Chomatlan 160... Achachalintlan 25... Coyotlan 16... Quauitlan 24...” (Carrión, 1965: 62)*

Personalmente, consideramos más adecuadas las relaciones del nombre del lugar con el coyol y el armadillo, elementos propios y abundantes del ecosistema de Coyutla. Sin embargo, la interpretación que da la mayoría de los habitantes del pueblo al nombre del lugar tiene una alta carga ideológica, cuya importancia va más allá de la corrección etimológica, ya que nos habla de las relaciones interétnicas entre mestizos e indígenas, donde los primeros se apropian del espacio simbólicamente. Decir que Coyutla significa “lugar de gente de razón” es restarle importancia histórica a la presencia de los totonacos en el lugar, quienes son los auténticos fundadores del pueblo y actualmente el 60% de la población total.

### 2.2.3. COMPOSICION ETNICA Y RELACIONES INTERETNICAS

La población de Coyutla es indígena y mestiza, en un porcentaje de 60 y 40% respectivamente (INEGI, 1996; I: 376 y 682). Ambos se identifican a sí mismos como “coyutlecos”. Las relaciones entre ambos grupos se dan dentro de un marco de poder, donde los indígenas ocupan una situación no privilegiada que se expresa de manera muy marcada en el “status social” de cada grupo. Los mestizos se refieren a los indígenas como *los inditos* y éstos le llaman a los mestizos *gente de razón*.

La identidad de los grupos gira en torno a dos aspectos, principalmente: el vestido y el lenguaje. El parámetro de auto-identificación más usado por los indígenas es: la gente *de vestido* y



*pantalón* (mestizos), en contraposición a los de *nahuas* y *calzón* (indígenas). El vestuario es un elemento claro de afiliación étnica, que está muy relacionada con la identidad que asume el individuo, a cómo quiere ser identificado, tanto por sí mismo como por los demás. El otro parámetro que consideramos importante es el lenguaje. Según el Censo del INEGI de 1996 (INEGI, op. cit.: 682), de la población que habla lengua indígena, un 9.9% de la población es monolingüe hablante de totonaco y un 90.1% bilingüe.



Traje femenino totonaco

Sin embargo, el lenguaje es un rasgo identitario más “manipulable” que el vestido, en el sentido de que un individuo hablante de totonaco puede decidir inmediatamente en qué situaciones utilizarlo y en cuáles otras aparentar no conocer el idioma. Tanto mestizos como indígenas se refieren al idioma totonaco como *dialecto*, voz que implica un estatus inferior de esta lengua ante el español, idioma de los mestizos y de la cultura nacional. De esta manera, se relaciona una cultura y su idioma con los estereotipos del “progreso”, “modernidad” y “civilización” y a la otra con la falta de progreso y el atraso. Al principio de nuestro trabajo de campo, la mayoría de las personas negaban hablar totonaco, aunque después en la calle los encontrábamos hablándolo. La gente tampoco quería aceptar que conocía las costumbres, las enfermedades ni las prácticas curativas tradicionales por temor a ser tachados de *ignorantes* o *supersticiosos*. Esto es reflejo del estatus inferior de la cultura totonaca ante los valores de la comunidad en general.



Puesto en el tianguis de los domingos

En la mayoría de los casos las relaciones entre ambos grupos están mediadas por el intercambio de bienes y servicios, es decir, dentro del ámbito económico. Ya que en cuestiones sociales, festejos o incluso eventos religiosos los grupos presentan una cierta separación. Sin embargo, el compartir un espacio común y la interrelación por el comercio, el trabajo y la convivencia, hace que la división cultural entre ambos grupos no sea tan tajante. En muchos casos las fronteras son muy imprecisas. Tal es el caso de las enfermedades tradicionales, como *mal de ojo*, *aire*, *susto*, *caxan*, etc. que miembros de ambos grupos consideran como enfermedades que pueden contraer y cuyo tratamiento es a base de *limpias*, hierbas medicinales o acudiendo a curanderos.

Igualmente, tanto mestizos como indígenas acuden al médico para tratarse enfermedades *de las que sólo cura el doctor*.

En cuanto a prejuicios de un grupo hacia otro, la mayoría son por parte de los mestizos hacia los indígenas; se les culpa de pequeños robos, de ser *sucios, flojos, salvajes, maleducados*, etc. Sin embargo, los delitos o problemas sociales más grandes se adjudican a gente de fuera del pueblo: a los migrantes o extranjeros. Frecuentemente escuchábamos decir: *ese es drogadicto desde que fue a México (D.F.), todos los que se van a México regresan y quieren robar y se drogan*, etc. Así como existía esta valoración negativa de la Ciudad, también existía lo contrario: vincular a los fuereños con la Universidad, el conocimiento, las oportunidades de trabajo, la modernidad, etc.

#### 2.2.4. SISTEMAS DE SALUD

El aspecto económico, la filiación étnica y el acceso a servicios de salud son factores importantes en la elección del tipo de medicina a emplear. En ocasiones, la medicina tradicional es la única alternativa de salud para gente de bajos recursos, o que viven en zonas alejadas de las clínicas de salud gubernamentales. Sin embargo, el costo de la medicina tradicional varía grandemente, por lo que las decisiones de donde atenderse se basan en criterios ideológicos y económicos. En la zona de estudio era común que algunas mujeres indígenas llevaran un seguimiento de su embarazo en la Clínica de Salubridad, a un costo prácticamente gratuito, y al llegar el momento del alumbramiento acudieran a una Partera, tanto por la diferencia en el precio como por la tradición y los rituales. Otra ventaja de la medicina tradicional es que, generalmente, el remedio suele ser menos costoso que la medicina de patente: hierbas medicinales, lociones, veladoras, etc. Pero, reiteramos que el acudir a un médico tradicional puede ser un gasto considerable para una familia campesina, más si deciden ir con un curandero prestigiado de los que están en Papantla, Poza Rica o el Distrito Federal, donde *se encuentran los mejores curanderos y brujos y además hay lugares donde puedes hablar con los muertitos* (Templos Espiritistas).

##### *Presencia del sistema médico nacional*

El municipio cuenta con 1 centro de Salud, 2 Clínicas médico-rurales del IMSS y un ISSSTE. Nuestra visita fue al Centro de Salud, de la Cabecera Municipal, fundado en 1965 y reconstruido en 1980. Es del tipo Nivel 1 de atención, es decir, consulta general de primera atención (detección-prevenición de enfermedades), aunque en la práctica se rebase ese parámetro. La información fue proporcionada por el Médico Pasante en Servicio Social Sergio M. Bernal Granillo.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Entrevista al Dr. Sergio Bernal Granillo, Médico Residente. 1995, Coyutla, Ver.



El Centro de Salud cuenta con cinco programas básicos, que trata las siguientes enfermedades:

1. Enfermedades crónico-degenerativas: Diabetes mellitus, hipertensión arterial, fiebre reumática, lepra y tuberculosis pulmonar. Para esta última hay un tratamiento de 6 meses, que con oportuna detección y seguimiento del tratamiento garantiza un 100% de recuperación. Sin embargo, muchos de los pacientes que acuden al Centro de Salud buscan una cura inmediata y no están dispuestos a seguir un tratamiento largo, de manera que prefieren recurrir a prácticas médicas tradicionales.
2. Enfermedades infecto-contagiosas
3. Consulta a sanos
4. Planificación familiar
5. Consulta a enfermos

El doctor del Centro de Salud comentó varios problemas, cómo la asignación de clínicas en base a demarcaciones políticas y no a la cercanía de los individuos. Hay casos en los que la gente tiene que viajar más de 3 horas, por lo que mejor acude a la más cercana, generando un problema burocrático y de distribución de medicamento. Esto es consecuencia, como señaló el Dr. Bernal, de *"políticas gubernamentales aisladas, que desconocen la problemática y condiciones reales de las comunidades"*.

Las enfermedades de más alta incidencia son:

- Infecto-contagiosas de 1er. orden: gripas, tos, en época de fríos 80% de las consultas.
- Dermatitis: sarna, tiñas, micosis. El Centro de Salud no cuenta con medicina para estas enfermedades y su precio en la farmacia es bastante alto.
- Cólera. Principalmente en Verano, aunque son pocos los casos.

La gente que acude al Centro de Salud es en un 95% de clase baja, tanto indígenas como mestizos. La automedicación es frecuente en el lugar. En promedio se atiende a 100 personas por semana. Aparte del Centro de Salud, existen más de 10 médicos particulares y un dentista que atienden a otra parte de la población con más recursos económicos. Sin embargo, es una preocupación de la comunidad el que no haya especialistas ni un hospital más grande y equipado, por lo que la gente se ve obligada a trasladarse a Poza Rica o México para atender casos más delicados, quedando la gente de bajos recursos fuera de esta posibilidad.

### **Sistema Médico Tradicional**

Una figura esencial en la medicina tradicional<sup>8</sup> es *el curandero*.<sup>9</sup> Es el quien precisamente va a conjugar, dentro de un armónico equilibrio, las propiedades físicas y sobrenaturales de cada uno de los elementos del cosmos, incluido el hombre. Una función muy importante del curandero es escuchar los problemas de la gente y aconsejarlos, su opinión es de alta estima y de gran influencia en las acciones de la gente, por lo que consideramos a estos grupos de especialistas una **forma tradicional de autoridad**. Los curanderos gozan de cierto prestigio en la comunidad y en ocasiones son muy celosos de compartir su conocimiento. Nuestra investigación implicó la convivencia con ellos; con algunos fue difícil acercarnos, tanto por la barrera del idioma cómo por el hecho de que sus familiares son a veces quiénes no nos permitían entrevistarlos. Sin embargo, varios sí compartieron con nosotros su tiempo y sus palabras, en momentos donde la magia y el carisma de estas personas impregnaban un toque especial a esas reuniones.

Para ser curandero no basta conocer la herbolaria, conocer el cuerpo humano o poder llevar a cabo rituales, sino que existe una condición esencial para serlo: tener el *don*, legado que el individuo adquiere desde su nacimiento y que lo marca como una persona especial. En algunos casos, el *don* no se manifiesta hasta que la persona sufre alguna experiencia traumática o sobrenatural, que la lleva a "*encarar su destino*". El *don* del curandero implica, básicamente, tener un *espíritu* más fuerte que el de los demás, lo que lo hace un hombre o mujer fuerte, que puede viajar al mundo de lo sobrenatural y actuar en él para interceder por la gente común, con el fin de restablecer su salud o recuperar su *espíritu* que ha quedado atrapado. El *don* lo elige como un intermediario entre los hombres y los dioses.

La relación entre los médicos tradicionales generalmente es pacífica, aunque hay casos de franca rivalidad, donde para vencer a su enemigo ponen en juego todas sus habilidades, sobre todo cuando se entremezclan los roles de curandero con los cargos políticos. Los médicos tradicionales pueden ser indígenas o mestizos y casi siempre el status de cada quien depende más de la efectividad de su trabajo que de su afiliación étnica, aunque conocimos el caso de un brujo mestizo que algunos indígenas preferían justo por ser *de razón*.

---

<sup>8</sup> Utilizamos esta categoría para referirnos al Sistema de Salud-Enfermedad utilizado por los médicos indígenas, en estrecha relación a la cosmovisión totonaca y cuyo conjunto de postulados comparte el grupo. Cfr. E. Menéndez (1990: 205-229).

<sup>9</sup> Utilizamos *curandero* en términos genéricos, para referirnos a cada una de las distintas especialidades en medicina tradicional.

El conocimiento de estos médicos se transmite a través del parentesco, a quienes tienen el *don*:

*a) el parentesco y la observación:*

El nieto o nieta, principalmente, (o el hijo(a) del médico tradicional) aprende de *ver y espiar a su abuelito(a)*. No hay una instrucción formal, en que el curandero llame a su nieto(a) y le diga qué hacer o cómo hacer las cosas. De esta manera, la instrucción se convierte en una especie de juego, donde la complicidad del conocimiento une a nieto y abuelo. No todos los casos son a través del parentesco, aunque si son los más comunes. Sin embargo, no cualquier nieto o nieta puede hacer esto, ya que se necesita de la condición fundamental para la transmisión del conocimiento: *el don*.

*b) Por poseer un don, estar predestinado.*

El *don* es un legado que el individuo adquiere en su nacimiento, por lo que puede mostrar alguna señal particular, o bien ser pronosticado por la partera. Algunos otros adquieren su don después de un *rito de iniciación* donde lo sobrenatural tiene cierta inherencia. Este tipo de inculturación está presente en México desde épocas prehispánicas (Mercedes de la Garza, 1990). Tal es el caso de una partera que conocimos, Doña Dolores Sánchez:

*"Dice que... bueno, ya quizás sea su don, verdad? Porque dice que antes de que fuera partera ella empezó a soñar, a soñar a una señora que le decía cómo hacer, en sus sueños. Y cómo había de ver a los niños como nacieran y así empezó, hasta que se metió de partera, nadie le enseñó. Ya tiene años, dice que los que ella vio ya son hombres, ya han de tener como unos quince años..."<sup>10</sup>*



Uso de medicamentos vegetales

<sup>10</sup> Entrevista a Doña Dolores Sánchez Sánchez, Partera. Intérprete: Doña Flora Ramos. Diciembre 29, 1995, Coyutla, Ver.

Algunos otros nos comentaban que su don de curación surgió después de un largo periodo de problemas personales, lo que para ellos era indicio de su vocación y de que debían acatar su destino. El ser curandero **es una tarea encomendada por Dios, es ser un intermediario entre los hombres y las deidades**. Transcribimos el fragmento de una oración de un rezandero:

*"Hay muchas personas que no creen en mí,  
pero los que quieren creer o que me quieren creer, que me crean  
a donde yo voy a rezar lo que completo o lo que no completé  
te pido perdón que si en algo fallé.*

*Usted (Dios) me ha dado este trabajo porque Usted así lo quiso.  
Este trabajo que estoy haciendo, hasta donde yo pueda voy a trabajar para Usted.  
Usted sabe donde me lleva, Usted me ha dado mi pensamiento, mi trabajo, lo que yo sé:  
Hacer Rosario, hablar por los difuntos, por los hermanos."*<sup>11</sup>

El *espíritu* del curandero, se dice, tiene una personalidad animal que actúa en esos niveles no cotidianos, creencia que corresponde al doble nahual o animal aliado que acompaña a cada hombre desde su nacimiento y que representa un vehículo bajo cuya forma transita el curandero, y del cual toma sus atributos y debilidades para encarar los peligros de ese plano sobrenatural. Por ejemplo, un informante se expresaba del espíritu de un curandero muy efectivo como si hablara de un tigre: *ese es un tigre, muy fuerte, por eso no le hacen nada*.<sup>12</sup> Aquí tenemos la unión de dos nociones prehispánicas, el *tonal* y el *nahual*, que se han unido bajo el término español de *espíritu* y los términos totonacos de *listagne* y *naku*; traducidos convencionalmente como alma y corazón

## **Las especializaciones**

### **a) Los curanderos**

Totonaco: **cuchiná**

Correspondencia prehispánica náhuatl:

**Ticitl**, categoría que englobaría el oficio de sanar, física y espiritualmente a la gente. Citamos como los define, aunque de manera prejuiciosa, Ruíz de Alarcón:

*"... en castellano suena médico, pero entrando más adentro, está recibido entre los naturales en significación de sabio, médico, adivino y hechicero, o tal vez que tiene pacto con el demonio: de aquí es estar asentado entre los indios que es bastante uno destos que se llama ticitli, para remedio de cualquier necesidad y trabajo por grande que sea..."* (Ruíz de Alarcón, 1892; VI: 171)

---

<sup>11</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Coyutla, Ver. Noviembre 5, 1995.

<sup>12</sup> Entrevista a Don Antonio García, Abril 1995, Coyutla, Ver.

Los curanderos y curanderas son quienes poseen la mayoría de los conocimientos sobre salud, que aunque pueden servir para hacer “el bien” y “el mal”, sólo se dedican a acciones benéficas que restablezcan la salud y el equilibrio emocional de sus pacientes. Los que hacen “el mal”, o *daños*, son denominados *brujos*. Los curanderos atienden los distintos tipos de *susto*, del *mal de ojo*, del *empacho* y también algunas enfermedades que curan los doctores, como gastritis, estreñimiento, tos, reuma, infecciones de la piel, etc. pero lo hacen en base a remedios naturales. También aconsejan a la gente sobre cómo actuar en su vida cotidiana y en sus problemas. De tal manera, el curandero es un conocedor del cuerpo y sus entidades anímicas, es un intermediario entre las deidades y el hombre y un intermediario en las relaciones sociales. En su mayoría son hombres.

**b) Las Parteras**

*Totonaco: cuchiná*

*Correspondencia prehispánica náhuatl:*

*“La temixihuitiani, comadrona, recibe en sus rugosas manos al copo de algodón, la rica pluma, la piedra preciosa que desde las alturas inmarcesibles del cielo desciende a la madre tierra.” (Aguirre, op. cit.: 46).*

Ruíz de Alarcón las llama también *tepalehuiani*, ayudador o ayudadora. (Ruíz de Alarcón, op. cit.; VI: 172)

Las parteras tienen bajo su cargo las enfermedades propias de la mujer, de su embarazo y parto; además son responsables al menos de dos rituales importantes en la vida de una persona: el nacimiento y la muerte. Las parteras también conocen la relación que existe entre los elementos (agua, tierra, aire, fuego) y las estrellas con el cuerpo humano, las enfermedades y el destino de la gente. Son ellas quien en la mayoría de los eventos religiosos van al frente de la procesión o están al frente del altar de la iglesia, con un incensario, rezando y dirigiendo. Las parteras curan a las mujeres de *Caxan*, enfermedad que sobreviene por no haber respetado la abstinencia sexual después del parto, hecho que las parteras atribuyen al hombre, que actúa en contra de la voluntad de la mujer. También tratan enfermedades de ambos sexos: diarreas, infecciones de la piel, catarros, tos, etc. Este grupo está exclusivamente conformado por mujeres y algunas han tomado cursos sobre los cuidados relativos al Parto en Clínicas de Papantla, por lo que combinan ambos sistemas médicos.



**c) Los rezanderos**

*Totonaco: tenemos dos términos: catsiná y calhtawakai, el que reza, el que adivina (no hay infinitivos en totonaco).*

*Correspondencia prehispánica náhuatl:*

Todos los especialistas empleaban oraciones, las cuales eran expresadas en un lenguaje especial, ritual, llamado *nahualtocaitl*, “inserto de vocablos exquisitos que jamás se oyen en el lenguaje corriente”. (Aguirre, op. cit.: 47).

La función principal de los rezanderos es decir las oraciones en los rituales, nacimientos, velorios, rosarios, entierros, etc. También rezan *por personas que tienen alguna preocupación, que están lejos, por las semillas que van a ser sembradas, por la parcela de un campesino, por el espíritu de una persona que está asustada*, etc. Conocen las oraciones católicas, que se intercalan con elementos tradicionales de la cosmovisión totonaca. Pueden también curar de *susto*, de *empacho* o de algunas enfermedades, aunque a través de su don principal: la fuerza de la oración y la palabra. Nuevamente, citamos el pensamiento de Don Nachito Ambrosio:

*“Yo nunca he dicho que yo soy curandero  
nunca he dicho que he curado, que he salvado a alguien,  
sino que es Nuestro Señor el médico, el que cura,  
Nosotros somos nada más servidores de Dios para apoyar  
o para hablar por los demás.”<sup>13</sup>*

**d) Los expertos en picaduras de culebras**

*Totonaco: no encontramos algún término específico.*

*Correspondencia prehispánica náhuatl:*

Aunque no da el nombre, se menciona “*El culebrero que domina las mordeduras de los animales ponzoñosos...*” (Aguirre, op. cit.: 46)

Estas personas son especialistas en tratar las picaduras de víbora. Según la tradición su *don* lo adquieren después de haber sido mordidos varias veces por una culebra, algunos mencionan cuatro veces otros siete, de cualquier manera, son números importantes en la simbología. Sólo tuvimos oportunidad de conocer a uno de ellos, un joven de unos 21 años. El fué mordido 7 veces, en 7 distintas ocasiones por víboras venenosas. Entre sus remedios preventivos está una mezcla de refino (alcohol ingerible) con guaco, una especie de bejuco que como nos dijo *ienes que saber*

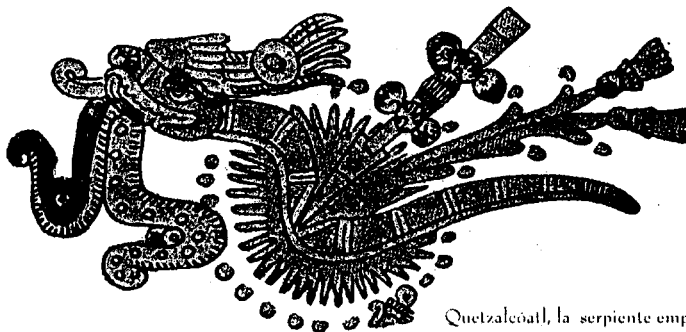
---

<sup>13</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Coyutla, Ver. Noviembre 5, 1995.

*distinguir bien, porque el otro no surte efecto.* Este antiviperino lo llevan algunos campesinos cuando van al monte y lo toman regularmente. Esta persona tiene algunas víboras en su casa, con las que convive tratándolas como mascotas. La gente lo llama para que vaya a sacar víboras de los ranchos o para tratar a enfermos. Para él lo más importante es no tener miedo y tener fuerza mental,

*“ya que todo está en la mente, si tú crees que no te va a hacer nada la picadura, no te hace nada. Una vez yendo con mi primo lo picó a él una víbora, entonces, para que no le diera miedo, yo me dejé también picar, para demostrarle que si uno tiene fe en que no va a pasar nada uno no se muere, así logré traerlo hasta aquí y curarlo, lo bueno es que sí me creyó.”<sup>14</sup>*

Entre las víboras más peligrosas de la región están la de cascabel, la mazacoate (o mazacoatl, serpiente venado), la cuatro narices y la coralillo.



Quetzalcóatl, la serpiente emplumada

#### e) Los hueseros

Totonaco: *Shapaná*, como quien empata, arma un ensamble.<sup>15</sup>

Correspondencia prehispánica náhuatl:

*“... el concertador de huesos quebrados o desencajados, teomiquetzani...”* (Aguirre, op. cit.: 46)

Los hueseros se especializan en el tratamiento de torceduras, fracturas, enfriamientos, dislocaciones, etc. Utilizan en sus curaciones masajes y “pomadas”, tanto de remedios naturales como de patente.

*“El Camote de Vilma o los parches de Belladona, con olote machacado, sirve para los huesos, se pone en papel estraza y después de masajear al enfermo para acomodarle el hueso, se pone en la parte adolorida”.*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Entrevista a Edgar Palomino. Experto en picaduras de víboras. Entabladero, Ver. Nov. '95.

<sup>15</sup> Término proporcionado por Don Tino García. Entrevista del 29 de Septiembre de 1997, Coyutla, Ver. Los demás términos fueron proporcionados por el Sr. Lorenzo, Enero 19, 1998.

<sup>16</sup> Este remedio nos lo comunicó Doña Munda, originaria de Entabladero y que, entre otras cosas, sabe curar los huesos.



Don Antonio García, Huesero

Los hueseros tienen sobre todo una sensibilidad especial que les permite saber *para donde se debe mover el hueso, para que solito se acomode*, y muchos de ellos un conocimiento profundo sobre las distintas partes del esqueleto humano. Además de ser especialistas en los huesos, la mayoría también puede tratar el *susto* y otras enfermedades.

#### *f) Los brujos/brujas*

Totonaco: *catsiná*

Correspondencia prehispánica náhuatl:

*“teixcuepanine, es decir, “engañadores o embaucadores, burladores o hechiceros... el tlacatecolotl, hombre búho, el teyolloquani, devorador de corazones...”, etc. (Aguirre, op. cit.: 46-47)*

Un brujo puede también ser un curandero, pero el brujo se especializa en hacer *daños o trabajos* que la gente pide para sus enemigos o trabajos que están en contra de la voluntad de un tercero, por ejemplo: por medio de tierra que se recogió a media noche en el cementerio el brujo puede *enviar la enfermedad* a una persona, o por medio de fotografías, oraciones y otros ritos puede hacer que un migrante regrese a su hogar. Las acciones de los brujos se enfocan principalmente a la **manipulación de fuerzas y voluntades** del conjunto cósmico y social, a las actividades de magia que pueden no tener relación con la búsqueda del equilibrio individual, social y cósmico del consultante. En este grupo encontramos tanto hombres como mujeres.





### *¿Brujo o curandero? Los conflictos del contacto cultural.*

¿Cómo podemos clasificar actualmente a un especialista en medicina tradicional? ¿Quién es considerado un brujo y quién un curandero? La influencia de la iglesia católica y su herencia de más de 500 años, puede ser detectada actualmente como un conflicto que se interpreta de distintas maneras. En el pensamiento español, las categorías del bien y el mal forman opuestos irreconciliables; mientras que en el pensamiento mesoamericano la lucha de los opuestos forman un todo equilibrado, una dualidad inseparable. Esta profunda diferencia ha provocado múltiples confusiones al traducir al castellano las categorías indígenas y sus universos semánticos. En el pensamiento español el Bien y el Mal son dos fuerzas que existen de manera autónoma y que luchan eternamente entre sí. El Bien es débil, en relación al Mal, que aunque es externo al individuo, puede apoderarse de una persona, de sus actos y sus pensamientos. En la tradición mesoamericana las categorías del Bien y el Mal no existen como tal, lo que existe es la posibilidad de que una acción se convierta en negativa al tener como objetivo el dañar a alguna persona o algún elemento del cosmos. Acorde a las palabras de Mercedes de la Garza, el *ticitl*:

*“... es el que practica la ticiotl, medicina; curandero que “tiene experiencia en hierbas, piedras, árboles y raíces”. Dicen los informantes de Sahagún que es el que da eméticos, pociones y hace incisiones. Pero si es malo, enferma a la gente con sus medicinas; acrecienta la enfermedad; es un brujo (nahualli), un seductor de mujeres que las embruja; es un adivino, un arrojador de suertes, diagnostica por medio de nudos. **O sea que el ticitl era médico, brujo y agorero; era también un nahuall.**” (Las negritas son nuestras). (De la Garza, 1990: 37)*



Sacerdote en trance. Códice Nutalli (detalle)

A partir de las fuentes de los cronistas del Siglo XVI, se ha catalogado como “buenos” a la mayoría de los especialistas en salud ocupados en remediar dolencias del cuerpo y como “malos” a quienes utilizan tales conocimientos de manera negativa, o que por utilizar la magia ilusoria imponían mayor temor y respeto:

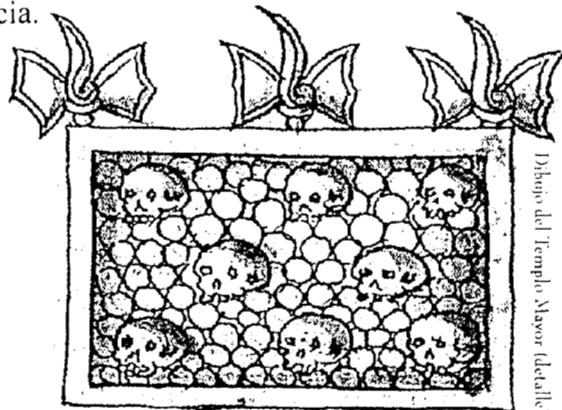
*“... magos que usan la ilusión para asombro de la clientela. Los médicos huastecas parecen especialmente duchos en el uso de la magia de ilusión y por ello son particularmente temidos; los aztecas les llaman teixcuepanine, es decir, “engañadores o embaucadores, burladores o hechiceros” (Molina, 1944). Además de esos médicos el tlacatecolotl, hombre búho, el teyolloquani, devorador de*

*corazones; el chocarrero texoxqui, así como al alcahuete que prepara ligaduras amorosas, tetlanonochilia, y el cojo hipnotizador... tecotzquani, inspiran un miedo y una reverencia sublimes. Pero de todos ellos ninguno alcanza, como el nahualli, una popularidad mayor...*" (Aguirre, 1992: 46-47)

Acorde a las citas que incluimos líneas arriba, un sanador indígena incluía en sus conocimientos tanto cuestiones médicas, como adivinatorias, sagradas, mágicas, etc. y más que especialidades "malignas" existían *preferencias de acción*, como les llama Aguirre Beltrán. El objetivo que perseguían determinaba si una persona era un buen o mal *nahual* o un buen o mal *curandero*:

*"Sahagún, y con él la mayoría de los autores que se ocupan de la materia, aplicando a los médicos agoreros la tabla de valores morales de Occidente, los dividen en buenos y malos. La separación entre medicina buena y mala, que hace el célebre fraile, no corresponde en modo alguno al sistema de valores indígena. En él, medicina buena es la que da seguridad al grupo propio; mala, la que aumenta la ansiedad. Los métodos que emplean los buenos y malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía..."* (Las negritas son nuestras). (Aguirre, op. cit.: 47)

Pero, ¿cómo se diferencia en el lugar de nuestra investigación a un médico tradicional "bueno" de uno "malo"? Actualmente, al primero se le llama *curandero* y al segundo *brujo*, en base a distintos criterios. En algunos casos, la diferencia entre *curandero* y *brujo* se basa en la simpatía que estos individuos ejerzan sobre quien los está calificando. Mientras que para algunas personas alguien puede ser un magnífico *curandero*, para otras puede ser un *brujo peligroso y charlatán*. Aquí la diferencia entre "bueno" o "malo" es una cuestión de eficacia y de preferencia personal. También es común que las enemistades o conflictos entre curanderos se expresen llamando "brujos" a los colegas con quien no se tiene una buena relación o a quienes se pretende crear una mala reputación y eliminar de la competencia.





curanderos y parteras también se les puede aparecer, pero a éstos les ofrece enseñarles magias y curaciones, darles dinero y poder. Un rezandero nos relata:

*"Los que hacen brujería no están con Dios, es otra cosa, están con el Demonio. Se van al cerro, ahí al Tejón. En la noche se abre el cerro, hay dos hileras, muchas cosas ahí, te van a decir que qué quieres. Yo oí que una bruja le decía a otra... Llevan animal, pollo negro."*<sup>17</sup>

La creencia en una cueva donde las personas son instruidas como curanderos data de la época prehispánica, y no tenía en sí ninguna valoración moral, era simplemente uno de los modos más frecuentes de instrucción sobrenatural. (De la Garza, 1990). Bajo la influencia occidental, ahora los especialistas en salud se dividen, aparentemente, en dos bandos opuestos: quienes trabajan con Dios y quienes trabajan con el Demonio. El problema de fondo es quién califica a quién y cómo lo califica.

Muchos son catalogados de *brujos* por grupos sociales que no participan en sus prácticas, aunque tales curanderos no busquen causar ningún mal. En algunos casos estas personas, que son acusadas de "brujos" buscan dentro del pensamiento católico una justificación a sus prácticas rituales, que para ellos son absolutamente correctas. Uno de nuestros informantes nos decía:

*"Se echa refino porque es una costumbre que no debe desaparecer. Unos dicen que es brujería, que no se debe regar. Están equivocados. ¿Sabes por qué se riega? (Se levanta y trae una Biblia. Leemos el Nuevo Testamento, el Evangelio según San Juan, cuando Cristo convirtió el agua en vino). A mi me dicen que soy brujo porque riego refino, pero aquí mismo, en la Biblia dice cómo Jesucristo convirtió el agua en vino, por eso el vino no es malo, al contrario, es sagrado y por lo tanto, sirve para curar"*.

Una de nuestras informantes era catalogada por una gran parte del pueblo como una bruja muy peligrosa, temida por su eficacia. Sin embargo, esta mujer también era partera y además estaba muy orgullosa de sus capacidades como moderna *tetlanonochilia*, "alcahuete que prepara ligaduras amorosas" (Aguirre, 1992: 47), o por poder hacer feliz a una madre, haciendo que su hijo migrante regresara, mediante trabajos de magia. Esta mujer, en sus propias palabras también hacía el bien, ya que resolvía los problemas de quienes acudían a ella:

*"... hay manifiesta ambivalencia en la utilización de esta medicina que para dar satisfacción a lo unos provoca el descontento en otros."* (Aguirre, 1992: 47)

<sup>17</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1998, Coyutla, Ver.

Tanto brujos como curanderos comparten la intención de ordenar los desequilibrios del grupo manifestados en los individuos. Su función social es “*hacer el bien, ayudar y aliviar las penas*”, en el sentido de interceder por los hombres en sus relaciones con los distintos planos de la realidad, natural y sobrenatural, aunque la noción del Bien y el Mal no se expresen bajo consenso unánime. Los médicos tradicionales buscan la solución a conflictos causados por las deidades, la enfermedad, la envidia, la brujería o las vicisitudes diarias; aunque los medios que utilicen puedan variar y ser incomprensibles para otra cultura.

Actualmente, catalogar a alguien de *brujo* se ha convertido en una estrategia para descalificarlo, tanto a él como a los grupos que lo consultan. Los conflictos se viven a nivel social y se resuelven a nivel individual, ya que la necesidad de equilibrio lleva a las personas a agotar todas las alternativas con que cuentan. En la valoración social del *bien* y el *mal*, de quien es *brujo* y quien *curandero*, se presentan dos niveles: el ideal y el real. El “ideal” es el conjunto de valores que un grupo comparte, el lazo de unión que los mantiene unidos, por lo tanto, se apega a los valores que dicta ya sea la medicina moderna, el catolicismo, el protestantismo, etc. En el plano “real” nada impide a cada individuo el acudir a todas las alternativas, con el fin de restablecer su propio equilibrio físico, emocional y espiritual.

Por todo lo anterior, consideramos importante el criterio de auto-clasificación, es decir, respetar como se califica a sí mismo cada curandero. Cualesquiera que sea éste, lo consideramos acorde a la función social que dicta el aforismo hipocrático sobre “*la verdadera naturaleza de la acción médica*”:

“*Curar algunas veces, ayudar con frecuencia, consolar siempre.*”  
(Pérez Tamayo, 1997: 13)



Partera atendiendo a un enfermo de viruela.  
Códice Florentino

## 2.2.5. ORGANIZACION RELIGIOSA



Danza de «Los Negritos»

En Coyutla convergen diversos sistemas religiosos cuyos elementos van formando a su vez cultos altamente sincréticos, resultado del intercambio entre unos y otros. Sin embargo, consideramos que la parte medular de la vida religiosa del pueblo se expresa en muchas de las tradiciones católicas, sustentadas y enriquecidas por la cultura totonaca del lugar.

En el Censo de 1990 (INEGI, 1990) se registran las siguientes cifras sobre religión: de un total de 15,940 encuestados, 11,138 (70%) indicaron ser católicos, 2,921 (18%) protestantes, 12 (.07%) religión judaica, 342 (2.14%) otra, 1,252 (7.8%) ninguna y 275 (1.7%) no especificado.

### **Religiones Protestantes**

Las cifras anteriores muestran la preponderancia de la religión católica. Sin embargo, en los últimos 20 años se ha dado una mayor divulgación de las religiones protestantes o evangélicas, que han ganado adeptos tanto entre los indígenas como entre los mestizos. Los católicos del lugar han resentido este auge del protestantismo, adjudicándole la desunión del pueblo y la cada vez menor participación de la gente en las fiestas religiosas y tradiciones del lugar. Sin embargo, la otra causa relevante por la que no se siguen las tradiciones es *porque no hay dinero*.

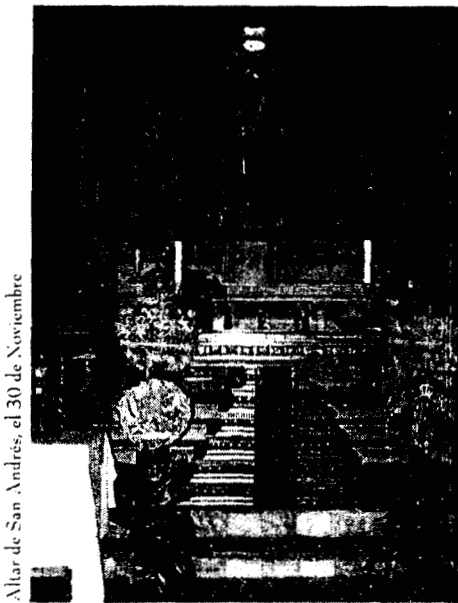
En Coyutla podemos encontrar templos protestantes de las siguientes corrientes: Pentecostal, Sabatista, Evangelista y del Séptimo Día. La base de las religiones protestantes es la Biblia, los creyentes son motivados a aprender de memoria fragmentos de ella, por lo que se reúnen constantemente para estudiarla. Aunque existe una traducción de la Biblia al totonaco, la mayoría de las que circulan en el pueblo son en español.

Las religiones protestantes prohíben a sus seguidores la ingestión de alcohol, la idolatría (a imágenes religiosas o patrióticas), la hechicería y el curanderismo, el adulterio, el consumo de carne de cerdo, acamayaz y manteca. Estas prohibiciones tocan elementos muy arraigados de las tradiciones católica y totonaca, aunque la tolerancia varía entre los distintos templos. Otras prohibiciones se refieren más a aspectos aculturativos y 'modernizadores': a las mujeres se les prohíbe usar pantalón, maquillaje, zapatos de tacón alto, aretes, pulseras, collares, cortarse el pelo y además se espera de ellas que *se sometan a la voluntad de su marido, tal y como la Biblia lo indica*. Los jóvenes no bailan ni acuden a fiestas. Pudimos observar de manera muy superficial que en ocasiones esto

deriva en conflictos personales para los creyentes, quienes buscan resolverlos a través de sincretismos y prácticas «clandestinas». Algunos pastores reconocen este conflicto y algunos están conscientes de que *el cambio no es fácil, ni de la noche a la mañana*.

En otras ocasiones, el conflicto tiene repercusiones negativas más allá de lo individual, tocando la política e incluso propiciando actos violentos, como es el caso de la Colonia 25 de Mayo, en que un grupo de protestantes que se instaló ahí trató de destruir la imagen de la Virgen de Guadalupe y el recinto en que se veneraba. Los católicos acusan al PRI de haber permitido la entrada a otros credos y por ende, a las divergencias por creencias religiosas. La gente, para referirse a los protestantes, les llama *hermanos, ahora puro hermano*.

### **Catolicismo**



Altar de San Andrés, el 30 de Noviembre

La Capilla Católica de San Andrés está situada al norte del Parque Reforma, plaza principal del poblado. La construcción está a un nivel superior, lo que hace a la capilla observable desde cualquier punto del pueblo. Contiguo al edificio se encuentran ruinas de lo que una vez fue el panteón municipal y al frente un palo metálico de la Danza del Volador, de aproximadamente 40 mts.

Las figuras religiosas que se veneran en este templo son:

En el altar central: San Andrés, patrono del pueblo; Cristo, Imagen de la Virgen de Guadalupe, María Asunción, una vestida con el traje totonaco y otra con indumentaria usual. En los altares laterales y resto de la iglesia, además de los mencionados se agregan: la Santísima Trinidad, San Martín de Porres, San Juan y San José y una serie de pequeños retablos en madera de la Pasión y crucifixión de Cristo. Recientemente se agregó una figura en cedro rojo de San Isidro Labrador.

### **Misioneras Eucarísticas Franciscanas**

Este grupo de mujeres llegó a Coyutla en 1992, fundando la Capilla de San Francisco, que los lugareños llaman Capilla de Cristo. Las monjas colaboran con el sacerdote de la iglesia enseñando el catecismo a los niños, visitando las rancherías y congregaciones circundantes, etc. a la vez que llevan a cabo proyectos propios, como el de una Comisión de Derechos Humanos, a cargo de los hermanos franciscanos y con apoyo del PRD del lugar y su dirigente: Don «Toncho» Cabrera.

También tienen un proyecto de herbolaria, apoyado en el conocimiento de las parteras que colaboran con ellas. Estas monjas respetan las tradiciones y creencias del lugar “*siempre y cuando la intención sea buena y no se trate de perjudicar a alguien.*” Reprueban los maleficios y el acudir al brujo para solicitarle *daños*. Aunque la iglesia católica se muestra más tolerante con las creencias indígenas, que las religiones protestantes, también existen conflictos entre ambos sistemas religiosos, como veremos más adelante, en lo relacionado a los dioses del agua.

### **Ciclo ritual católico**

El ciclo anual de fiestas religiosas del pueblo es el siguiente:

Día de la Candelaria	Febrero 2
Semana Santa	Marzo-Abril
Día de la Santa Cruz	Mayo 3
Todos Santos	Noviembre 1o y 2o
Fiesta de San Andrés Coyutla	Noviembre 29
Virgen de Guadalupe	Diciembre 12
Navidad, posadas y año nuevo	Diciembre 24-31

### **2.2.6. CICLO DE VIDA INDIGENA**

El nacimiento, el matrimonio y la muerte son quizás las tres etapas más relevantes en la vida de un individuo. El paso por estas etapas es celebrado socialmente por medio de rituales. Para los totonacos, la cruz es un símbolo de gran importancia, que refiere tanto a la cruz cristiana como a la



Familia Totonaca

concepción de los cuatro rumbos del universo, y por lo tanto, de la composición del espacio simbólico y el papel de los hombres dentro de él. La importancia de la cruz se ve reflejada principalmente en dos rituales: en su nacimiento, en el levantamiento de cama, se hace esa señal sobre el lugar donde va a nacer y cuando se le *levanta*, es decir, cuando entra al espacio cotidiano del hombre. En la muerte, también lo acompaña una cruz.



## **El Nacimiento**

Los rituales relativos al nacimiento se inician desde los 4 meses después de la concepción. Tomando en cuenta la tradición del *levantamiento de cama*, podemos afirmar dos cosas: una que se considera a un individuo como parte de la sociedad desde los cuatro meses de su gestación. Otra, que todos los hombres transitan a lo largo de su vida en diferentes niveles de operación, por lo que al nacimiento es necesario *levantar* al niño, iniciar su vida cotidiana, su andar en el mundo. Levantarlo de la madre tierra, origen de los seres vivos y al cual regresará a su muerte; el hombre es devuelto al seno de la tierra, a su origen.

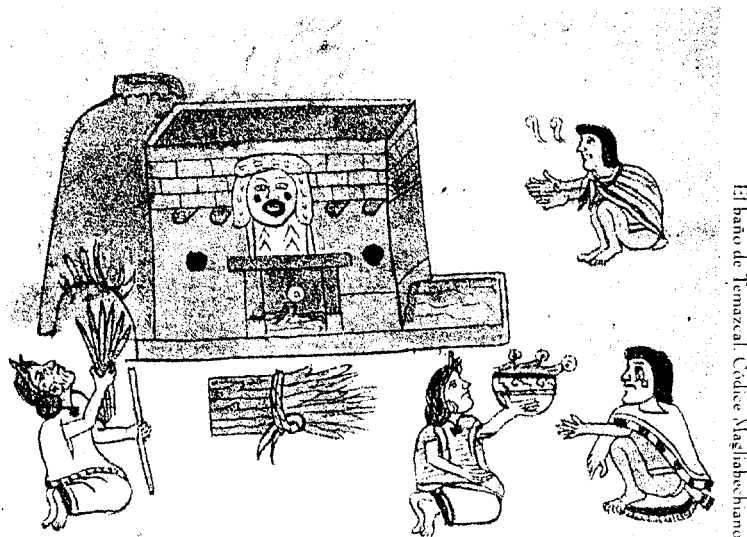
### **El levantamiento de cama, de criaturas**

**Descrita por Don Antonio "Toncho" Cabrera<sup>18</sup>**

- *"Cuando la señora lleva cuatro meses de embarazo busca una rezandera, le hacen su promesa para que el niño nazca bien.*
- *A los seis meses de embarazo, buscaban un lugar especial donde va a nacer el niño, siempre se usaba en el rincón de las casas.*
- *Ahi hacían una ceremonia, regaban incienso, ahumaban, regaban refino cuatro días seguidos.*
- *Al cumplirse los cuatro días, ponen una ofrenda en un cajoncito, con molito y ponen en la ofrenda de lo que diga el rezandero.*
- *Ese lugar se respetaba mucho, nadie pisaba ni ponía algo ahí.*
- *Cuando llega el día que da a luz la señora, ahí tienden su petate.*
- *Cuando nace, ahí ponen a la criatura y se está ahí por ocho días.*
- *La rezandera levantaba un puño de tierra del lugar donde nació el niño y lo guardaba en la casa del niño como se guarda un tesoro.*
- *El ombligo que cortaban lo envolvían en un trapo con tabaco y ajo y en un monte se enterraba y cubría con una piedra.*
- *Ponían lumbre ahí donde estaba la cama.*
- *Al niño le ponían espejo, tijera, un pedazo de tabaco y dientes de ajo para protegerlo, para atacar el espíritu malo.*
- *Al segundo día de haber dado a luz, la bañaban a la mujer en un temazcal especial.*
- *La rezandera le echaba lumbre al temazcal, bañaba a la enferma y a la criatura y rezaba.*
- *A los ocho días hacían el levantamiento de cama. La criatura ya lo levantaban, le buscaban su cuna, a la mamá la cambiaban de lugar y todos se bañaban ese día en el temazcal, las abuelas, los abuelitos.*

<sup>18</sup> Entrevista a Don Antonio "Tonche" Cabrera, Coyutla, Ver.

- Usaban para lavarse hojas de Santa María, xini (totonaco), arrancaban la raíz, lo machacaban y lo ponían en una cubeta y con eso se bañaban.
- Limpiaban el temazcal, lo incensaban. Rezaba el curandero, barría.
- El lugar donde nació el niño tenía que seguir siendo respetado.
- Al año o dos, varios tiempos, cuando ya los papás tenían (dinero), hacían la fiesta grande de la criatura.
- Ofrendaban con flores y comida, ahí donde nació el niño.
- La rezandera repartía en 24 pedazos todo lo que tuviera la ofrenda, regaba refino, incensaba.
- El 24 tenía relación con el espíritu que cuidaba a las criaturas.
- Al terminar de hacer los pedacitos - todo en 24 - en un plato grande ponía todo revuelto y se ofrendaba en un cajoncito.
- La tierra que habían guardado, la revolvían con todo lo de la ofrenda y se guardaba en una hoja especial: papatla.
- Envolvían y amarraban bien la hoja y se iban a un árbol grande, con incienso, una vela, y la rezandera lo colgaba en un palo grueso.
- Todo el día se bailaban los sones chiquitos: shalaksú.”



El baño de Temazcal. Códice Magliabechiano

### **Interpretación**

Esta ceremonia, llena de simbolismo y de relación con los elementos profundos de la cultura totonaca, tiene un sentido espacial y otro temporal. En cuánto al sentido espacial, este ritual consiste en descender a la tierra para traer al nivel de los hombres al niño por nacer. La madre tiende su petate en una esquina de la casa, justo donde se forma la cruz. En el sentido temporal, se van recorriendo números importantes de la cosmología totonaca: el 2, el 4, el 6, el 8 y el 24, este último como número de la totalidad y del que todos los otros números son submúltiplos. La ceremonia nos habla de una demarcación de lugares sagrados, de un momento especial en que el espacio de la casa se refuncionaliza de manera distinta a la cotidiana: “ese lugar se respetaba mucho, nadie pisaba ni

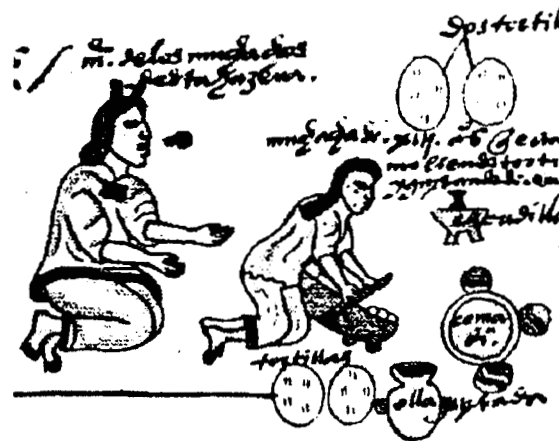
*ponía algo ahí*". Y es que ese lugar no es en ese momento un rincón cualquiera, sino que es un punto de fusión con *la tierra* misma y con la vida que emana de ella. A estos lugares que el hombre llena de sacralidad, aunque sea temporalmente, sólo pueden tener acceso las personas permitidas para ello: la madre, que es similar y copartícipe de la tierra, de su fertilidad, de quién nacera una nueva vida; y los encargados de mediar las relaciones entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza: la partera y el rezandero, en este caso. Al nacer el niño, él y la madre ocupan ese lugar especial por 8 días, la partera recoge un poco de esa tierra y "*la guarda como un tesoro*", como un poco de la tierra que de ser cotidiana, sencilla, secular, se convirtió por momentos en una tierra sagrada, fuente de vida. Después, la partera devuelve a la tierra el cordón umbilical, que es el nexo entre el niño y la madre. Va cubierto en un trapo con "*tabaço y ajo*", elementos de protección y de curación, así, el ombligo es devuelto al aspecto de creación de la tierra, del que surgió.

Después del nacimiento, viene una etapa de purificación, tanto del lugar como de los individuos; con fuego primero "*ponían lumbre ahí donde estaba la cama*" y después con agua y vapor "*todos se bañaban ese día en el temazcal, las abuelas los abuelitos*". Esta purificación es necesaria ya que simbólicamente, el niño ha hecho un viaje desde el inframundo hasta el espacio cotidiano de los hombres; en su camino pudo haberse encontrado con impurezas, que sobre todo, son elementos de otro espacio, de otro nivel del cosmos, que por lo tanto no deben permanecer en su cuerpo. La madre, el niño y toda la familia se bañan porque el nacimiento es un hecho social, histórico. En esta ceremonia del baño se une toda la familia, cuya sangre y herencia ha dado vida al niño recién nacido. El baño en el temazcal reúne los dos elementos purificadores y renovadores por excelencia: el agua y el fuego.

Después de un tiempo, se hace una ceremonia donde el grupo familiar comparte este momento con la sociedad. Se hace una ofrenda de flores y comida a la tierra, cerrando el ciclo ritual. La ofrenda "*se repartía en 24 pedazos... regaba refino, incensaba*", el número 24 se relaciona a la totalidad, que en el ritual se representa a través de distintos objetos. Repartir la ofrenda en 24 partes es ofrendar a la tierra, a los cuatro rumbos, a los cuatro elementos, y también al pasado, al origen, al presente y al futuro; es una ofrenda en el tiempo y en el espacio. Finalmente, los elementos del ritual se trasladan al monte, lugar sagrado. La ofrenda en 24 partes, la tierra que se había tomado del lugar donde nació el niño, además de incienso y una vela se devuelven a la tierra; la ofrenda se cuelga en un árbol, símbolo de la unión entre los tres niveles del cosmos, el inframundo, el nivel de los hombres y el nivel de los dioses. Esta ceremonia se enmarca en dos actividades de profundo sentido religioso entre los totonacos: la música y la danza, "*Todos el día se bailaban los sones chiquitos: shalaksú*"

### El casamiento

El proceso del casamiento se inicia con el Pedimento de Novia, que se hace casi siempre con un año de anticipación a la fecha de la boda. En esta ceremonia, la gente se reúne en la casa de la novia, se invita de comer y hay música. El novio hace la petición formal y se fija una fecha de boda. Los padres de los novios, así como algunos de los ancianos invitados al evento les dan consejos. Una de las cosas que se enfatizan en los discursos es el hecho de que el matrimonio es un compromiso serio, que ambos jóvenes hacen ante sus parientes, amigos y sociedad en general, por lo que deben pensar bien su decisión. A continuación transcribimos el ritual de la boda:



«La madre enseña a su hija a moler...» Códice Mendoza

### La boda totonaca

(Descrita por Don Antonio “Toncho” Cabrera)

“Esta era la manera en que se hacía una boda, hace unos 10 años.” Según nuestro informante, han sido dos las principales causas por las que ya no se continúan haciendo estas ceremonias: la situación económica “no es posible hacer ese gasto”, y principalmente, “la división del pueblo debido a la existencia de otras sectas, que han hecho que se pierda esta costumbre”.

- “Hay sones especiales, conocidos como los ‘chiquitos’, porque son pedacitos de canciones. En totonaco “shalaktsú” (24 sones).
- La celebración comienza a las 2 de la mañana, se lleva a los huapangueros a la casa de la novia, quien se viste en su casa. Hay un son especial para cuando se cambia.
- Sale toda la familia, a casa del novio, van tocando la música.
- En la casa del novio en la mañana hacen champurrado, a las 12 ya está la comida.
- Echan cuetes, bailan shalaktsú. Cada invitado lleva un collar de flores naturales de xempalxóchitl y hojas de naranjo, totomoxtle.
- A las 4 o 5 de la tarde es la segunda comida, se aparta un guajolote, que también se le pone collar. Se lleva la comida, los platos, el aguardiente en garrafones de 20 litros, a la casa de la novia. Los garrafones también se adornaban con collares.
- Con todo eso, se hace una ofrenda, que se coloca al centro de donde se va a bailar.

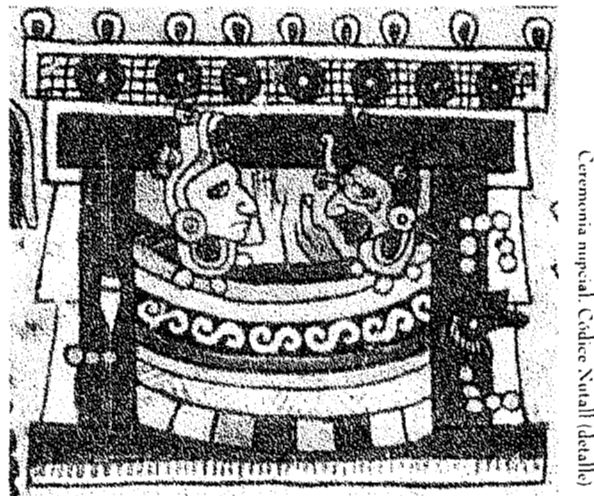
- *El padrino de velación es el que se hace cargo del guajolote.*
- *En la casa del novio, todos bailan alrededor del guajolote, a la novia se le da una jarra de mole con piezas de pollo y además ella trae un morral con tortillas.*
- *Salen a la casa del novio, echando cuetes. Se llevan el guajolote y la comida. Ponen en medio de la casa todo lo que llevan y vuelven a bailar el shalaksú.*
- *Los papás del novio entregaban todo lo que llevaban al papá de la novia. El guajolote lo dejaban como en lugar de la novia que trajeron.*
- *Sigue la fiesta y cenan.*
- *Cuando se baila, la rezandera, una abuelita, riega el refino, con un incensario, una vela, una jícara con incienso, anda todo el derredor regando refino.*
- *Al mes se come el guajolote.*
- *Vuelven a ir a la casa del muchacho para dejar a la novia, van tocando sones, son como 11 o 12 de la noche.*
- *A la novia la llevan a la cocina, los padrinos de velación y los familiares de la novia. La entregan a la cocina, le enseñan (la suegra) su metate, le dice cómo cocinar, cuánta sal echarle a la comida.*
- *El papá de la novia avisa cuándo van a comer el guajolote (en un mes aproximadamente)."*

### **Interpretación**

El ámbito de esta ceremonia es la vida cotidiana del hombre, el nivel de las relaciones sociales, a diferencia de los rituales de nacimiento y muerte, que tienen que ver con los niveles de los dioses y del inframundo. En el casamiento se representa el intercambio entre grupos o familias y el papel del hombre y la mujer. La fiesta tiene 2 lugares donde se lleva a cabo: la casa de la novia y la del novio, es decir, de cada una de las familias involucradas. En este ir y venir de una casa a otra y en el intercambio de productos se simboliza el proceso de intercambio por el cual la sociedad forma nuevos lazos.

Entre los totonacos la residencia de la nueva pareja es patrilocal, es decir, van a vivir a casa de los papás del novio. A cambio, "*Los papás del novio entregaban todo lo que llevaban al papá de la novia. El guajolote lo dejaban como en lugar de la novia que trajeron*". La fiesta de la boda dura un día, el día es la expresión más familiar para hablar de la vida cotidiana: "un día en la vida de ....". Es una manera de expresar en la ceremonia una de las funciones del matrimonio: la reproducción social a través del círculo familiar en la vida cotidiana. Al final de la ceremonia a la novia se le asigna su lugar cotidiano y social: el espacio privado, la cocina, la casa. Se le entregan sus implementos de trabajo y la manera en que debe hacerlo. La novia se inserta en el grupo familiar del novio y adopta sus costumbres y hábitos cotidianos.

En una boda a la que asistimos, presenciamos como al final los padres “entregan” a la novia con un discurso, pidiéndole a la otra familia que la traten bien. Los padres del novio contestan con otras palabras dándole la bienvenida a la novia, que es ya desde ese momento “una más de la casa”. En el relato que presentamos sólo se menciona, sin describir a detalle, *el baile del guajolote*, referido por varios informantes, y que según algunos “*aún se hacía hace unos 3 años*”: la novia durante el baile en la casa del novio baila con un guajolote. Si el guajolote defeca eso quiere decir que la novia no es virgen, y entonces la fiesta se termina en ese momento. Si seguían o no casados dependía de que tan estrictos eran los padres del novio, pero al menos la fiesta si se terminaba y cada quien se iba a su casa sin hablarse. En este “*baile del guajolote*” la mujer se está representando como la tierra, basándose la similitud de ambas en la fertilidad. Por lo tanto, si la tierra es ensuciada es porque entonces la tierra/mujer no es virgen, no es pura. Estas costumbres han ido cambiando, varios informantes nos comentaron que hace tiempo *los novios ni siquiera cruzaban palabra antes de casarse, vaya, ni siquiera se tomaban de la mano alguna vez, y los que decidían eran los papás. Ahora ya es distinto, ellos pueden elegir y conocer con el que se van a casar. Antes la gente se casaba de 13 o 14 años, ahora también algunos se casan de esa edad, otros más los que van a la escuela ya se casan más grandes.*

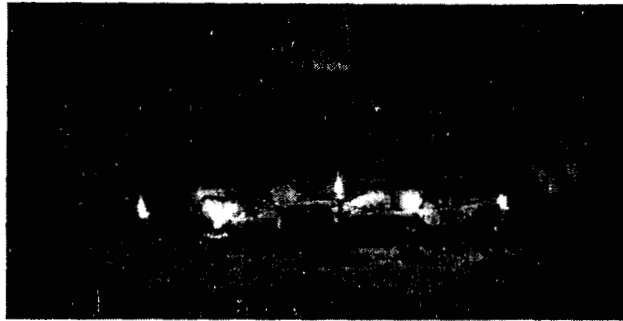


### **La muerte**

La muerte es un proceso en el que se recorren distintos espacios y tiempos posteriores a la vida física, y en el que los vivos y los muertos interactúan formando parte de esa transición. La manera en que se celebran los rituales mortuorios de los totonacos es muy diferente a lo que ocurre en otros lugares. Un velorio indígena está lleno de colores, incienso, música y comida, lo que hace parecer al momento “una fiesta”. Este hecho es bastante notorio, tanto para quienes no vivimos ahí como para los mestizos que no comparten estos rituales; algunos los consideraban inapropiados y otros pensaban que era una actitud más positiva, en el que la muerte se piensa como parte esencial de la vida misma, *sin tanto dolor*.



Al velorio, como a cualquier otra ceremonia indígena, está invitado todo el mundo. El cuerpo se dispone en una esquina de la casa, que se adorna con un altar de soles de palma, tepejilote, flores naturales y de papel, velas, incienso e imágenes religiosas católicas. Frente al altar se baila toda la noche al son del huapango, primero los parientes, luego los amigos, cualquiera de los asistentes puede bailar si gusta. Se colocan varias bancas y sillas para que la gente pueda sentarse. Varias mujeres acuden a ayudar a las mujeres de la casa, entre todas preparan champurrado con pan en la noche. Es un sistema de ayuda mutua, llamado *mano vuelta*, cuando alguna de ellas lo necesite todas irán a ayudarla. A medio día se hace una comida, las mujeres en la cocina hacen tortillas a mano, y el sonido de masa sigue un ritmo come, bebe cerveza o mayoría de las mujeres su espacio social, y los afuera, menos en el ámbito que les



Ofrenda del Altar de Muertos

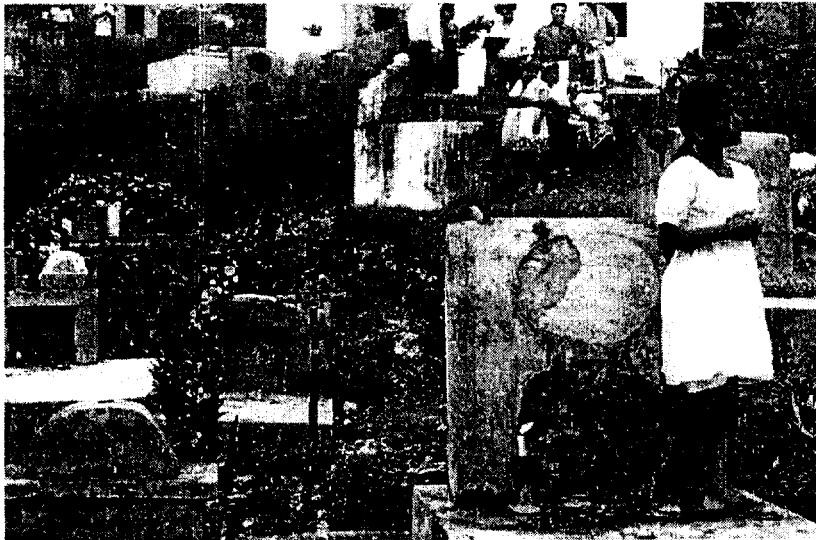
sus manos *tortear* la muy agradable. La gente refino y platica. La rezan dentro de la casa, hombres se reúnen preocupados por rezar y corresponde: el espacio

público. Después del velorio se lleva el féretro a la iglesia. La procesión es dirigida por la partera, que va al frente ahumando con un incensario. Las campanas de la iglesia llaman de una manera repetitiva y solemne. Primero van las mujeres y los niños, atrás los hombres. La mayoría de la gente lleva una vela encendida envuelta en un ramito de flores, cortadas casi siempre de su propio patio. A veces las mujeres van cantando. Después de la misa será el entierro, todos se dirigen al panteón, que con sus tumbas viendo hacia el este (lugar del sol, del fuego y de la renovación) se llena de color. Si es músico el que murió o si tuvo un cargo en la iglesia los huapangueros están presentes. Las parteras y rezanderos dicen las oraciones propicias que guiarán al individuo en su nuevo camino. Después de enterrarlo se coloca el altar de tepejilote en su tumba.

A través de estos rituales, el hombre es devuelto a la tierra, de dónde ha nacido. Acompañado de música, incienso, flores y rezos ha pasado del nivel cotidiano al nivel de los muertos. El destino de los muertos depende de la manera en que murió, más que cómo fue en vida. Al morir, es decir, *cuando el espíritu se separa de su cuerpo para siempre*, algunos tienen un destino especial: *los que murieron ahogados se van a ayudarlo al Aktsiní, o los que murieron por rayo con el San Miguel*.<sup>19</sup> La mayoría de los muertos *se va con Diosito* y durante un tiempo pueden visitar a sus familiares cada año en Todos Santos, o comunicarse con ellos a través de sueños. Sin embargo, este estado de

<sup>19</sup> Ver Apartado Muerte por Agua.

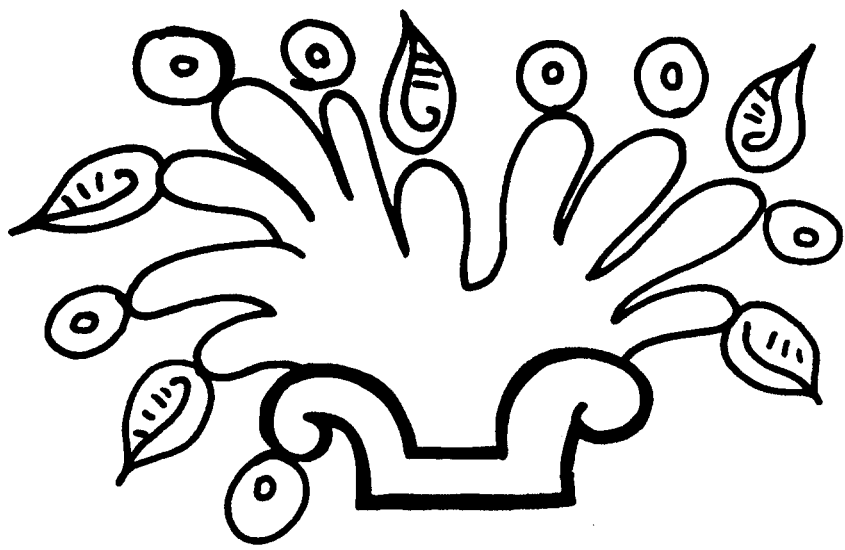
transición no es eterno, ya que existe un ritual que delimitará la relación entre vivos y muertos: *la levantada de la cruz*. Esta ceremonia se realiza a los 8 días de haber sido enterrada una persona. Se hace una comida en la casa del difunto, se baila, se reza y se lleva a bendecir la cruz en una misa en la iglesia. La gente de la procesión lleva flores, va cantando. La cruz se vela en la noche y al siguiente día se lleva al panteón y se coloca en lugar del altar de flores. Durante cuatro años se hace una ceremonia similar, que la gente llama *aniversario de la cruz*. Al término de estos cuatro años se cierra el proceso de transición entre la vida y la muerte.



El cementerio, adornado con arcos de flores en «Todos Santos»







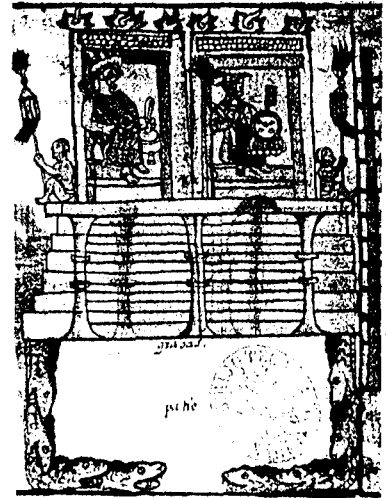
**III. SISTEMA SIMBOLICO  
DEL AGUA**

Handwritten text, possibly a list or notes, with some illegible characters.

Handwritten text, possibly a signature or a short note.

### 3. Sistema Simbólico del Agua

Desde época prehispánica, las deidades del agua, el sol, la tierra, el viento y el fuego han sido de gran importancia para el pensamiento religioso de las sociedades agrícolas mesoamericanas. Bajo este pensamiento, el hombre mesoamericano está estrechamente ligado a las fuerzas de la naturaleza y al entorno del que forma parte, mismo que ha divinizado, mejor dicho, **representado** en múltiples formas divinas. Con el transcurso del tiempo, y al formar los pueblos agricultores parte del Imperio Mexica, las divinidades agrícolas compartieron su lugar privilegiado con los dioses guerreros, sustento ideológico del poder político-militar del Altiplano, como se puede observar en el Templo Mayor, donde los templos principales están dedicados a Tláloc y a Huitzilopochtli, dios del agua y la guerra respectivamente. La adopción de elementos religiosos de los pueblos conquistados fue una característica propia del Imperio Mexica, por lo que el sincretismo ha estado presente desde tiempos inmemoriales entre los pueblos mesoamericanos, de los que forman parte los totonacos.



Templo Mayor, dedicado a Tláloc y Huitzilopochtli. Atlas de Durán.

En el pensamiento mesoamericano las deidades son representativas de los elementos del cosmos, y cómo tal, forman parte de un conjunto que en sí mismo es inseparable. Por lo tanto, las funciones y atributos de cada divinidad no son totalmente exclusivos de ella, sino que pueden ser compartidas con otras divinidades, formando así grandes constelaciones simbólicas, cuyos elementos son a la vez puntos de unión con otros conjuntos semánticos. Esto se representa, por ejemplo, en el caso de las deidades del agua, que se asocian a los demás elementos naturales. A la tierra se les asocia por la fertilidad de los campos, al fuego por los rayos y al viento que abre el camino a las nubes y a la lluvia. Los dioses presentan distintas *advocaciones* de acuerdo las funciones que cumplen. Los límites de sus funciones y atributos son difusas, tanto por la multiplicidad semántica que mencionamos como por su transformación a lo largo de la historia, donde el sincretismo ha tenido un papel importante.

Desde época prehispánica, el agua ha tenido una fuerte carga simbólica para los pueblos mesoamericanos. Tláloc y Chalchiutlicue, dioses del rayo y las aguas respectivamente fueron objeto

de múltiples ceremonias, donde el hombre ofrendaba su sangre y sus oraciones en las peticiones de lluvia. Para los totonacos, como para muchos otros pueblos, el agua es un elemento de alta carga simbólica. El mar, los ríos, los arroyos y los pozos son lugares habitados por dioses. El agua es un lugar sagrado y eso implica cierto peligro para el hombre debido al poder de los dioses y espíritus que la habitan. El agua es tanto vida como muerte y a la vez que es sagrada, es también profana. En este tercer capítulo abordaremos nuestro tema central: las distintas facetas del sistema simbólico del agua.

### 3.1. *Algunas notas sobre Cosmovisión Totonaca*

#### *El mundo*

El mundo es una *bola*, rodeada de agua y está sostenido por un hombre: *Uantitokakoshawa*, “*el que sostiene el mundo*”, literalmente. La naturaleza es vista como un conjunto de fuerzas que influyen de manera positiva o negativa para la vida del hombre, por lo que es necesario observar prácticas y actitudes hacia ellas. Estas fuerzas están representadas en los *dioses* o *dueños*. De los dioses. **Kiwikgolo**, (kiwi= leña, madera + kgolo=anciano) *el dueño del monte*, es uno de los más populares. Se le caracteriza como un viejito, de baja estatura, que apoyado en un bordón recorre los bosques y los cerros. En las veredas o en algunos árboles se le deja tabaco enrollado, como ofrenda en señal de respeto hacia sus dominios.

Los totonacos piensan que “*Kiwikgolo te puede llevar*”, es decir, puede perder a la gente dentro del bosque, durante un lapso corto o definitivamente. Generalmente, la posibilidad de perderse aumenta cuando ya es tarde para trabajar, o cuando está empezando a llover, otorgándole a *Kiwikgolo* una función demarcadora del tiempo que es permitido a los hombres para trabajar en su territorio: el monte. Perderse sería el efecto de una transgresión a estas reglas. En los casos de pérdida definitiva, la explicación podría ser que *Kiwikgolo*, así como otras deidades, requiere de ayudantes. Sin embargo, existe una posibilidad de salir del monte:

*“Si andas en el monte y empiezas a escuchar que están tirando árboles a lo lejos, es él. Aunque si vas, no están tirando nada. Entonces te quiere perder. Para salir, tienes que quitarte tu camisa y ponértela al revés, no voltear, no hacer caso de lo que estás oyendo y andar, andar. Cuando te des cuenta, ya estás afuera.”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Entrevista a Don Antonio García, Ex-Fiscal y Huesero. Coyutla, Ver.

*Kiwikgolo* está relacionado con la tierra, los animales y la agricultura. Según algunos informantes es el mismo que *Juan del Monte*, y su compañera *Juanita*, que tienen una estrecha relación con el antiguo Tláloc (Altiplano) o Tajín (Totonacos), como dios de la fertilidad y de la vegetación. Sin embargo, otras personas afirman que se trata de personajes diferentes. A *Juan del Monte* y a *Juanita*, se les hace ofrenda en los trapiches, al finalizar el procesamiento de la caña.



Carita sonriente. Escultura totonaca

Los dioses o *dueños* totonacos tienen su correspondiente figura en piedra: el *tsinkun* o ídolo. Según algunos informantes, la mayoría de los ídolos fueron vendidos a extranjeros hace unos veinte años, aunque no han desaparecido totalmente. Aún hay gente que los conserva, probablemente en los altares de sus casas o en alguna cueva o monte cercano. De hecho, los hallazgos de piezas arqueológicas en la zona parecen ser bastante frecuentes, tanto de ídolos como de “caritas sonrientes”. Se dice de alguien que tiene una colección de más de 100 ídolos, sin embargo, no tuvimos la oportunidad de conocerlo. Uno de nuestros informantes nos comentaba:

*“Tsinkun si hay, hasta la fecha hay ídolos. Por acá estaba un señor que trabajaba eso, tenía varios. Tenía el dueño del monte, kiwikgoló, tenía muchos. Ese kiwikgolo era un hombre ahí, que estaba en la piedra, marcado como hombre. Y a ese le rezaban cuando iban a la tirada, iban a cazar venado, jabalí, tejón, armadillo, tuza real, lo que había en el monte. Le rezaban al tsinkun. Había otros... Maticuchunú quiere decir, el que está cuidando ahí, las siembras, todo lo que uno siembra.”<sup>2</sup>*

### **La relación entre los hombres y los dioses**

Entre los dioses y los hombres existe una mutua dependencia. Los hombres alimentan a los dioses y viceversa, como desde épocas prehispánicas (Monjarás-Ruiz, 1989:10). El pensar que *el Agua se come los espíritus de los espantados*, implica la creencia de que el agua es un espacio habitado por dioses y entidades anímicas humanas. También indica que estos dioses necesitan ser alimentados con la *sangre*, el *nakú* o *listagne* de los hombres, acorde a la antigua tradición mesoamericana, como indica la siguiente cita:

<sup>2</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

“El agua está cuidada, la cuidan, aunque algunos no creen. El Akisini está en el fondo del mar, encadenado, es como persona. Cuando va a llover empieza a gritar, hace ruido, porque tiene hambre, quiere que vayan en el agua, para comérselos. Se come las almas.”<sup>3</sup>

Aunque no todas las retenciones de los hombres hacia los dioses se componen de almas. La ofrenda y el ritual (incluida la oración), son otras de las formas principales para agradecer a los dioses y a cambio conseguir su protección, sus favores y los beneficios de sus atributos.

“Había otro ídolo que se llamaba San Rafael, el dueño de los peces, *skitina puchinaskiti*, especialmente para eso. El que le gustaba ir a pescar pues le prendía su vela, le daba su aguardiente y se iba a pescar al río. Y decía la gente, voy a pescar mucho pescado, porque le había hablado a San Rafael. Casi con eso vivía la gente, porque no se morían los animales, más porque les hacían promesas. Porque había viejitos que irabajaban en promesas, pero en tolonaco. Le rezaban a esa piedrita. Si eran gallinas pues gallinas pronunciaba, si son caballos, mulas, machos, le hablaba al *tsinkun*, le prendía sus velas, su incensario, en un vasito le daba su aguardiente a la piedrita, porque tiene boca, no? Le mojaba todo lo que es la boca y le empezaba a rezar, pero en tolonaco.”<sup>4</sup>

El *tsinkun*, y su correspondiente imagen católica, es una representación de las deidades a la que se le puede hablar, pedir favores, incluso alimentar, sin que esto signifique que realmente los totonacos vean en la representación plástica la esencia de las deidades, como lo demuestra la siguiente cita:

“San Andrés se había ido de aquí de Coyula. Aunque estaba la imagen, pero el poder ya no estaba, ya no estaba la fuerza. El poder ya lo habían sacado, se había ido.”<sup>5</sup>

### Los niveles del cosmos

El cosmos en su conjunto está formado por tres grandes niveles, relacionados entre sí a través de un constante e interminable contrapunto de fuerzas, que en conjunto forman un orden, un equilibrio. En este orden cósmico intervienen tanto los hombres como los dioses, por lo que puede ser roto por cualquiera de sus integrantes. A diferencia del pensamiento cristiano, los dioses no

<sup>3</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero, Septiembre 29, 1997, Coyula, Ver.  
<sup>4</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero, Diciembre 11, 1995, Coyula, Ver.  
<sup>5</sup> Entrevista con el Sr. Ricardo Vázquez, Danzante y Ex-Sacristán, Coyula, Ver.

pueden existir más allá de los hombres que los veneran. Como en tiempos prehispánicos, los niveles en que se divide el cosmos tienen una dimensión tanto **espacial** como **temporal**, y básicamente se dividen en tres:

- a) El nivel celeste, superior
- b) El nivel cotidiano, espacio de los hombres
- c) El nivel subterráneo, inferior

a) *El nivel celeste, superior, solar, caliente y seco.*

*Deidad Acuática: San Miguel o Jilí.*

- ◆ En este espacio habita San Miguel, incluyendo a sus ayudantes, tanto míticos como de origen humano. Los primeros son los *ángeles*, equivalentes a los *tlaloques* mesoamericanos, encargados de hacer llover, de los truenos, etc. Los hombres ayudantes de San Miguel son los muertos por rayo o por una transgresión al a Jilí-San Miguel. En la narrativa oral que recopilamos, los *tlaloques* son representados también por los *24 ancianos y las 18 almas originarias*.
- ◆ Entre el nivel superior y el cotidiano, las deidades pueden manifestarse directamente, en forma humana, animal o bien de fenómenos naturales, como *rayos*, *arco-iris* (considerado una serpiente), *ángeles*, etc. Los hombres pueden acceder a este nivel a través de sueños, la muerte, o la intervención de algún elemento sagrado que sirva de vehículo y los lleve allá. Los rayos caen, generalmente, cerca de los árboles o de las piedras.
- ◆ Dentro de la narrativa, encontramos casos de hombres comunes que por distintas circunstancias, excepcionales, se elevan a la categoría (espacial, temporal y conceptual) de los dioses celestes. Tal es el caso de aquellos que se han convertido en pájaros, o que han subido al cielo con ayuda de un ángel, o que han “ascendido” a través de la danza.
- ◆ Este espacio representa, en lo referente al agua, su relación con el fuego: es el agua celeste, solar, la lluvia y los rayos.
- ◆ Se asocia también con el mítico Tlalocan, donde están todos los mantenimientos: animales, plantas, semillas. En la narrativa ese lugar se localiza ya sea en *Tuzapan*, sitio arqueológico cercano, o en el cielo, donde están San Miguel y sus ángeles.
- ◆ El agua en este nivel es tanto benéfica como dañina para el hombre: la lluvia para una buena cosecha o el rayo destructor.
- ◆ El tiempo, al igual que el cotidiano, transcurre de manera lineal, aunque a otro ritmo. En algunos relatos, un día en este espacio equivaldría a un año en la vida cotidiana. La característica cíclica del tiempo mesoamericano abarca *toda* la creación, es decir, estos “sub-tiempos” forman parte de un tiempo cíclico, nacido de un diluvio y que será destruido posteriormente.



**b) El nivel cotidiano, espacio de los hombres.**

- ◆ El tiempo es más rápido en relación a cómo transcurre en los otros dos niveles.
- ◆ El nivel intermedio es ocupado por el hombre común. La vida de este nivel se origina básicamente en el nivel inferior, ya que el hombre nace de la tierra, pero depende de los otros dos niveles, subterráneo y celeste, para su reproducción. Por ejemplo, en el *levantamiento de cama*<sup>6</sup> a los 8 días de que nace el niño *se levanta la criatura*, sube desde las profundidades de la tierra y toma un lugar en la vida cotidiana. La curación del susto de agua también se llama *levantar del agua*,<sup>7</sup> es decir, regresar a su nivel habitual a la persona que ha descendido al dominio de las aguas “terrestres”.
- ◆ El hombre, como parte del cosmos, da vida a las deidades desde este espacio, a través de actos, rituales y creencias. El hombre a través de sus rituales, y de su espíritu (en el caso de *susto* o muerte por agua) es el eje de la reproducción y equilibrio de los tres niveles.

**c) El nivel subterráneo, inferior, lunar, frío, húmedo.**

**Deidad Acuática: Aktsiní, dueño del agua.**

- ◆ Polaridad del agua que corre sobre o bajo la tierra: los arroyos, pozas, ríos, el mar, el agua de las cuevas, etc.
- ◆ Los ahogados son sus ayudantes.
- ◆ Los habitantes del espacio inferior se hacen presentes en el espacio cotidiano a través de formas animales, objetos, sombras. Pueden presentarse como *un perro gigantesco*, una *jícara*, un bebé que llora, un *enanito con muchas flores*, etc.
- ◆ En este espacio el tiempo tiene un ritmo más lento al cotidiano, como en el nivel superior.
- ◆ Del nivel cotidiano al inframundo el acceso es posible por haber sido atrapado por alguna de las deidades que lo habitan, al haberse *espantado* en un arroyo, y también por sueños. Así mismo, existe el atributo especial de los curanderos: tener un *espíritu* más fuerte que les permite viajar a los espacios sagrados con el fin de *luchar* por rescatar los *espíritus* que se hayan atrapados en ellos, o para interceder por los hombres ante las deidades.

El elemento *aire*, el dios *Un* puede transitar en cualquiera de los tres niveles, y es sobre todo un vehículo por el que viaja *la enfermedad* y el *mal*, aunque también es el encargado de abrir paso a la lluvia benéfica. Los tres niveles espaciales están estrechamente relacionados y comunicados

---

<sup>6</sup> Ver Monografía, Ciclo de Vida Indígena.

<sup>7</sup> Ver Capítulo V. El Agua y el Hombre: Chuchut Pekuanit, El susto de Agua.

entre sí, aunque el hombre no puede transitar libremente de uno a otro sin correr peligro. Entre el nivel sagrado superior y el nivel sagrado inferior no existe propiamente un intercambio de elementos, sino una relación de **fuerzas opuestas y complementarias**, donde sus elementos ejercen una *lucha* constante que da lugar al ciclo de vida-muerte, fundamento de todo cuanto existe en el cosmos. Entre estos dos grandes opuestos existe un nexo: el nivel cotidiano, y más precisamente el hombre, que a través de sus acciones rituales trabaja en pro del equilibrio del sistema. El árbol es también un nexo entre los 3 niveles del cosmos y junto con las cuevas ha sido uno de los símbolos más importantes del pensamiento religioso mesoamericano. (Heyden, 1976).

### 3.2. *El Diluvio y el Fin del Mundo: El Agua como Origen y Destino de los Hombres*

Los totonacos comparten con otros pueblos la idea de un diluvio previo a la actual existencia del hombre, es decir, de un momento en el que el mundo estuvo totalmente cubierto por agua. El relato se sitúa en un tiempo mítico, donde se originan cualidades y funciones de animales actuales, así como características humanas.

Transcribimos un relato, narrado por un Huesero, hombre de unos 70 años, quien consideraba asombroso como ese relato contado por sus ancestros fuera "*exactamente como el de la Biblia. Nada más que no se sabe el nombre del que hizo la caja. ¿Cómo habrán sabido los abuelitos que así pasó todo?*"

#### AKAN SKUTPANIN: CUANDO SE ACABÓ EL MUNDO, EL DILUVIO

*Narrador: Don Chema León, Huesero.*

*Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.*

*Recopiló: Isabel Romero.*

*"Cuando el Diluvio, que se llenó todo de agua. Pero mucho más antes, un hombre se salvó con toda su familia, como 6 meses antes empezó a reunir todos los animales, "tantum pullo" "tantum shaktsi", de un gallo, y una gallina, en par empezó a juntar el señor, porque le había hablado el Señor (Dios) que se iba a acabar el mundo, pero como obedeció, empezó a hacer una barca.*

*Hizo una caja grande, caxa le dicen una caja. Cuando acabó el señor aquel carpintero la caja, entonces empezó a meter un par de animales, un gallo, un cotorro, una cotorra, toda clase de animales. Ya tenía todo listo, maíz, frijol, chile, todo; semilla de chile, semilla de frijol, toda clase*

de lo que se come. Cuando juntó a todos los animales los metió y ya empezó a llover, día y noche. C'ayó un aguacero, empezó a llover, chale si, chale si, tandaská katandakú, tandaská katandakú, día y noche, hasta que se llenó, dicen.

Y cuando sintió el señor se empezó a mover la caja, empezó a alzar el agua, entonces cerró. Se junto mucha gente ahí, también querían entrar. Pero como no le ayudaron al señor ninguno, cuando estaba trabajando la caja, no le creyeron... también querían entrar ahí donde se encerró el señor, pero no les dieron permiso para que se entraran. Entró toda su familia, todos, sus animales, todo, la comida. Ya se empezó a llenar la caja.

Cuando llegó a medio mundo el agua, cantó un gallo, de ahí siguió día y noche, día y noche lloviendo, hasta que se llenó el mundo. Empezó a bajar la agua, otra vuelta pa'bajo. Entonces, cuando volvió a llegar a la mitad volvió a cantar el gallo. Y ahí empezó a bajar, a bajar, hasta llegar otra vuelta a la tierra. Cuando sintió el señor, estando adentro, que la caja ya había pisado la tierra, entonces soltó un cuervo.

Paloma, dicen ellos, que sacó una paloma para ver si estaba ya amacizado la tierra. Pero aquella paloma, aquel cuervo, no regresó. Y el segundo que soltaron dicen que se llamaba en totonaco tuxtucúlut, que se llama ahorita en castellano la torcaza. Esa segunda paloma que soltaron buscó un cerro alto, porque el cuervo primero no regresó, entonces le dijeron que fuera a ver que cosa le había pasado al cuervo, si se murió, se quedó ahí en la tierra.

Entonces la torcaza, buscó un cerro alto, altísimo, a donde pensaba que iba a ver todo aquello, a dónde se había quedado el primer cuervo. Entonces que se va sentando, empezó a ver todo, divisaba pa'bajo, así, como quedó ahorita la tierra, quedó hondos, cerros... bueno, en fin, esa torcaza buscó un cerro alto.

Entonces que lo va localizando, allá lejos en la profundidad, allá estaba, le picaba y le jalaba, le picaba y le jalaba. Le empezó a gritar la paloma, que le dice el primer grito: tuxtuculút, que le dice. Quería decirle ¿qué cosa es lo que estaba haciendo? ¿qué cosa es lo que estaba comiendo, que clase de hueso? porque se veían huesos, que los jalaba, donde tenían carne todavía, pues era el zopilote, el primero que mandaron. El empezaba a comer, no fue a ver si la tierra ya estaba maciza, sino que había mucho que comer, empezó a comer. Ya no pudo regresar, pues tenía mucho que comer.

La segunda paloma fue la torcaza, pero no le dijeron a la torcaza que le hablara, pero esta paloma le habló, y enton's le dicen, "ahora así te vas a quedar y vas a cantar como siempre", que le dijeron. Pobrecita esa torcaza y por eso hasta la fecha ahorita así canta, tuxtuculút, dice: qué cosa es lo que estaba haciendo, qué hueso es lo que estaba comiendo.

Entonces dijo cuando llegó: "no, quién sabe que cosa es lo que está comiendo, yo le hablé pero ni caso m'hizo, le estuve yo gritando." "Ah, si, pero te dije que no le gritaras." Y bueno, pero decían los viejitos que ya, llegó la torcaza y es lo que dijo, le vieron sus patitas que ya no tenía lodo,

*llegó limpia y todo, ya está maciza la tierra. No llevó nada de lodo, ya ves ahora las patitas de la torcaza: bien limpiecitas. Entonces así fue.*

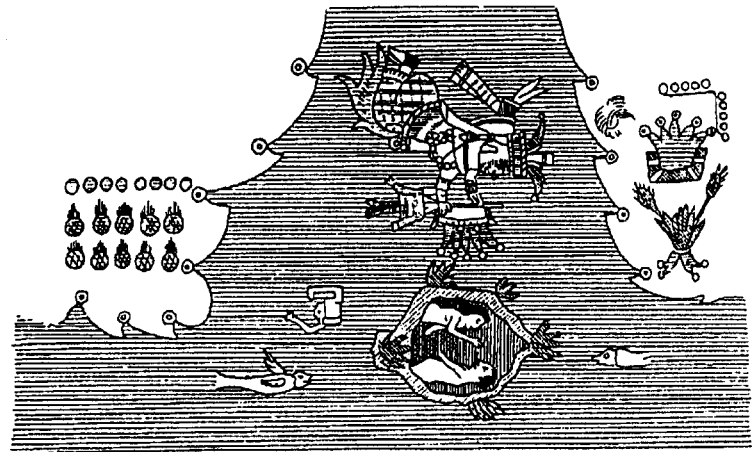
*Ya abrió la puerta de su caja el señor que estaba adentro, en ese momento sale con todas sus familias, a ver cómo había quedado la tierra, salieron a ver qué cosa, había quedado como está ahorita: explanadas y zanjas y arroyos y bueno... todo.*

*Enton´s esa gente así platicaba, como dice ahorita la Sagrada Biblia, pero bueno, yo nada más me quedo pensando, cómo, quién les diría, les platicaría eso, fijate. Pues desde un principio se supo cómo fue el Diluvio Universal, cómo endureció la tierra y esa familia que se había salvado. Fue Noé, no? como dice la Sagrada Biblia, con toda su familia y con todos sus animales. Platicaban los viejitos así en totonaco, pero sin ver nada, yo me quedo pensando cómo... pero bien lo decían, no? Así como fue.*

*Abrió Noé su barca, le abrió a su familia, luego le abrió a sus animales. Los que tenían que volar, volaron, y los que tenían que ir en la tierra, pues ahí van, caminando. Y así platicaban los viejitos. Pero nomás decían que fue un hombre el que se salvó, no decían como se llamaba el señor que se había salvado. Nada más decían que se había salvado un hombre y su familia."*

### **Comentarios:**

Existen múltiples versiones de relatos del diluvio, no sólo entre los grupos indígenas de México (Castellón, 1987: 141), sino en las culturas de todo el mundo. En este relato, como en los que Alain Ichon recopiló entre los totonacos de Pantepec, en 1969 (Ichon, 1990: 56), el mito define características y funciones de los animales y de los hombres en la vida cotidiana. El mito explica el porqué de las cosas. Esta versión, aunque contiene influencias cristianas, tiene una estructura mesoamericana. La humanidad está sujeta a la voluntad de los dioses, quienes periódicamente destruyen sus propias creaciones, dejando la semilla que dará comienzo a la nueva creación. En el *Mito de los Soles* se habla de 4 creaciones destruidas por elementos, salvándose sólo una pareja. (Martínez, 1988: 19-24)



Atonatiuh, Sol de Agua

En el relato cristiano, el hombre, Noé, es el personaje de mayor importancia. En el relato mesoamericano no sucede así. Aquí los hombres, los animales, los dioses y los elementos son todos

importantes. La fuerza de los dioses surge de la veneración de los hombres y los animales no son personajes sin importancia. En el relato indígena, el hombre no está por encima de los animales, la torcaza puede desobedecer al que hizo la caja, tiene voluntad propia, incluso habla, como él. Esto es una gran diferencia entre cómo conciben los totonacos la relación hombre-naturaleza y cómo lo hace la cultura “occidental”. Otro punto interesante es que el relato menciona que el hombre salió “con toda su (o sus) familia (s)”, haciéndonos pensar en los *calpulli*, o clanes.

### *El fin del mundo*

Como decíamos líneas arriba, los totonacos creen en la sucesión de creaciones distintas, como en época prehispánica, donde cada una es destruida por algún elemento natural. La existencia del hombre tiene una duración limitada y aunque no se precise la fecha, la presente creación será destruida por algún elemento. En el lugar de nuestra investigación esta próxima destrucción se presenta en dos posibilidades distintas:

Para algunos informantes la humanidad será destruida **por fuego**:

- ◆ *“De hecho, Dios ya ha comenzado el fuego en otros lados, pero dicen que nuestra madre, la Virgen, anda apagando el fuego con la leche que se exprime de los pechos, para que nosotros no nos muramos. Pero es que ya no se puede, hay mucha cosa en el mundo, la gente se ha olvidado de Dios”.*<sup>8</sup>
  
- ◆ *“Platicaban (los viejitos) que cuando se iba a acabar el mundo ora, nosotros los que vivimos en esta época nos tenemos que quemar, y iba a venir lumbre. Cuando hagamos muinar a Jesucristo, a nuestro padre Jesús, nos iba a acabar, pero con lumbre. Ya varias veces dice que lo hacemos muinar, que nuestro padre Jesús ya varias veces nos quiere acabar, ya varias veces ha metido fuego en la tierra. Pero es que viene nuestra madre, nuestra madre nos quiere mucho, y dicen que con sus propias chiches empieza a apagar la lumbre, ella. Y por eso no se ha podido prender la tierra. Nos vamos a quemar, cuando se acabe el mundo se va a venir parejito, a cada quien cuando le vaya llegando, así nos vamos a morir. Pero eso, ahora yo veo ahí en la Biblia, eso no dice ahí, no dice que nos vamos a quemar. ¿No has visto la Biblia? Eso sí, habla del Juicio Final. Pero ellos (los ancestros) decían que se va a prender la tierra. Eso sí quien sabe, solamente Dios. Pero que bonito se oye, verdad? Bueno, una parte es bonita y otra parte pues se entristece uno, que nos vamos a quemar.”*<sup>9</sup>

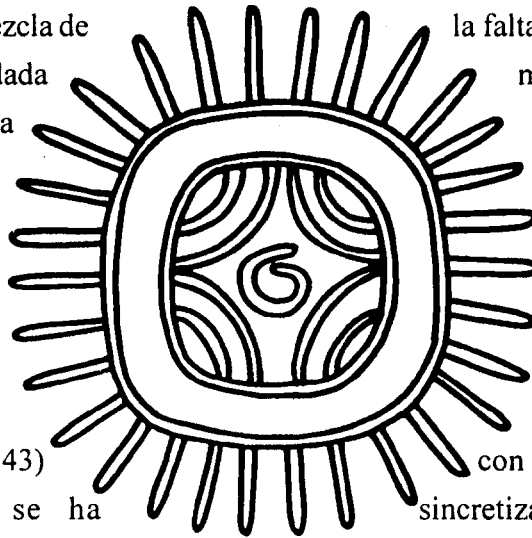
<sup>8</sup> Entrevista a Don Antonio García, Huesero. 1995, Coyutla, Ver.

<sup>9</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

Este relato presenta varios aspectos:

a) La idea de destrucción como un castigo divino hacia el hombre que ha olvidado sus deberes morales y religiosos es sobre todo una influencia de tipo cristiano. Misma que se entremezcla con la creencia mesoamericana de dioses cuya furia hay que aplacar para retardar la destrucción, que de cualquier manera es ineludible, ya que la sucesión de creaciones es cíclica, independientemente del comportamiento de los hombres, quienes fueron creados para alimentar y venerar a los dioses.

b) Esta furia divina, mezcla de del cosmos, se ve retardada mediante un *sacrificio* (la ofrenda por excelencia para agradar a los dioses) por parte de la dualidad femenina religiosa, expresada sincréticamente como la Virgen, nuestra madre. La estructura que subyace es la eterna lucha entre los elementos de la naturaleza: el fuego puede acabar con el hombre pero el agua lo impide. Cristo es una deidad que se ha sincretizado con el sol (Segre, 1987:43) con la parte caliente y seca del cosmos. La virgen se ha sincretizado con la luna, la tierra, la humedad.



c) En la segunda cita el narrador compara constantemente el relato totonaco con el relato bíblico, concediendo al final mayor credibilidad a la versión totonaca que augura la destrucción por fuego, aunque la Biblia no lo indique así. La Biblia y el pensamiento cristiano se re-interpretan bajo la lógica y estructura del pensamiento mesoamericano.

Otra posibilidad de que acabe el mundo es “cuando se desate el Aktsini’”, deidad totonaca que está encadenada en el fondo del mar, vencido por San Miguel, deidad solar del agua, como veremos más adelante. Nuevamente encontramos la oposición entre el fuego y el agua. Si el Aktsini se desata, entonces *habrá muchas inundaciones, se desbordarán los ríos, muchas tragedias pasarán y se acabará el mundo*. La catástrofe se propiciaría principalmente por el desequilibrio entre las dos polaridades que se atribuyen al agua: agua-fuego y agua-tierra, por romper el orden que forman en conjunto, lo que implicaría el caos, la destrucción. En este caso, está totalmente ausente la idea de un castigo divino.

### 3.3. *La Dimensión Sagrada del Agua*

#### **Tuzapan: El Tlalocan**

La antigua creencia del Tlalocan se refiere al lugar habitado por Tláloc, donde la vegetación y los animales se reproducían eternamente. Los cronistas del Siglo XVI le llamaron *paraíso terrenal* por su eterno florecimiento y su eterna belleza:

*“La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores...”* (Sahagún, 1992: 207)

Se decía también que aquellos que murieran ahogados, por rayo, enfermos de gota, hidropesía o algún otro padecimiento relacionado al agua irían a morar a ese lugar indefinidamente: *“Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrónicos...”* (Sahagún, op. cit.:207).

Los tloloques, habitantes del lugar, ayudaban a Tláloc en su función de permitir la lluvia, la regeneración de la vida:

*“Para enviar la lluvia a la tierra, los señores del agua contaban con la ayuda de múltiples diocesillos llamados tloloques. Estos vuelcan las aguas de los recipientes cuando se les manda, golpeándolos con unos bastones, de modo que cuando se escuchan truenos en el cielo es porque quiebran los recipientes con palos, y cuando cae un rayo se dice que es una parte del recipiente que ha sido roto.”* (Castellón, 1987: 144).



Litografía de Tuzapan en el siglo XIX

En nuestra zona de estudio la creencia en un *lugar de los mantenimientos* permanece, aunque con algunas variantes. El primer relato dice:

### TUZAPÁN

**Narrador: Don Antonio García.**

**24 de marzo de 1995, Coyutla, Ver.**

**Recopilaron: Pilar Hernández, Lorena Vargas e Isabel Romero.**

*"Ahí estaban los ídolos. Ahí hay una cueva que sale hasta Poza Rica. Ya no hay venado, ya no hay jabalí, pero ahí lo tienen guardado. Los abuelos que hacían? Hay una peña y en ésta una mata de caña encima de una piedra. Ahí iban a orar, abajo de esa piedra. Ahí guardan los animales. Todo te van a dar, pero ahí vas a ir a hacer su oración. Pero te van a pedir, antes pedían por el tesoro 12 damas y 12 varones, huerfanitos para echarlos allí, pero ¿quién quiere dar sus hijitos? No, ya no. Nomás se lleva refino, tabaco."*

#### **Comentarios:**

Tuzapán es un sitio arqueológico cercano a Coyutla. El relato menciona una cueva, con una longitud de varios kilómetros, ya que "*sale hasta Poza Rica*", representación simbólica de la magnitud del lugar. La cueva es la entrada a otra dimensión, donde "*guardan los animales*", donde moran las energías divinas representadas en los ídolos de la cueva. A cambio de los mantenimientos se hace una ofrenda, que anteriormente consistía en 12 niños y 12 niñas, representación del número 24, símbolo de totalidad entre este grupo, pero actualmente sólo se ofrece refino y tabaco, además de algún tipo de oración.

Tuzapán es también un sitio de transición entre distintas dimensiones. Algunas personas narraban la historia de un niño que al meterse en la cueva y permanecer ahí un día, había estado ausente de su vida cotidiana un año, había desaparecido del pueblo. El niño, según el relato, describía aquella cueva como *llena de gente pequeñita, igual a nosotros pero más bajitos. Ahí había muchas cosas bonitas, comida, ropa, como aquí*. Para poder entrar en la cueva, decían nuestros informantes, era necesario estar ahí el día y momento preciso, en que la puerta se abriera, ya que normalmente no se observaba este suceso. Yólotl González, citando a Holland (1978) narra algo similar:

*"Los tzotziles creen que en la tierra de los muertos el espíritu adquiere la forma de una persona pequeña, pero vive en una sociedad idéntica a la tzotzil, aunque en su versión pequeña y con características que los hacen débiles e incapaces de trabajar en el campo y de llevar cargas pesadas..."* (González, 1982: 17).



El Tlalocan mesoamericano incluía en su espacio a todos los muertos por causas acuáticas. Actualmente, encontramos también que los muertos por agua o rayo habitan tanto en los espacios subterráneo y celeste del cosmos, respectivamente, como en un lugar mítico, lleno de vida. Lo mismo les sucede a los *espíritus* de los que se han *espantado* en el agua, ejemplo de esto es el siguiente fragmento de oración<sup>10</sup>:

*“... que ya tenga apetito  
ya tenga dulzura en sus labios  
noche y día...  
si acaso lo detuvieron en Talocan  
los ancianos del Talocan  
las ancianas del Talocan” .  
(Segre, 1987: Anexo)*

En el lugar de nuestra investigación existen algunas narraciones que relacionan el Tlalocan con los ahogados (polo subterráneo), o con los que se han *espantado* en el agua, quedando su espíritu atrapado en ella:

*“... en vez de río veía una carretera donde hay muchas flores y ya no dejan que los saquen, porque ya se quieren quedar ahí.”<sup>11</sup>*

El Tlalocan también se ha resignificado como el espacio **celeste** donde habita **San Miguel o Jilí**, rayo en totonaco de la Sierra. La función de San Miguel y sus ayudantes es crear la lluvia y los truenos con su espada. Los que mueren por rayo se convierten en ayudantes de San Miguel, cómo menciona el siguiente relato, describiendo a unos ángeles chiquitos (como los antiguos enanos de la lluvia, López Austin, 1989b; I: 295), similares a la lumbre, al fuego, a San Miguel:

*“... cayó rayo en guásima (llamados también palo de agua, éstos árboles se agusanan/ apolillan a los 8 días de que les cayó el rayo) y la persona vio unos **angelitos chiquitos, floreaditos, pequeños, como lumbre que rápido volvían a volar.**”<sup>12</sup>*

---

<sup>10</sup> Fragmento de una oración para curar el susto por Don Nicolás Antonio López, grabada y traducida por el Dr. Enzo Segre y Don Bonifacio Méndez en Soquita, San Andrés Tzicuilan, sierra norte de Puebla, México, el 7 de mayo de 1985.

<sup>11</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>12</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

Donde ellos moran, el actual Tlalocan, es un lugar sagrado, donde existe todo lo que el hombre necesita para sobrevivir, aunque bajo reglas distintas al espacio cotidiano. El siguiente cuento muestra claramente al Tlalocan celeste, así como las funciones de San Miguel y sus ayudantes:

### CUENTO DE UN POBRE

*Narrador: Ricardo Vázquez Ambrosio*

*Marzo 30, 1995, Coyutla, Ver.*

*Recolectaron: Pilar Hernández, Isabel Romero.*



Comerciantes cargando con mecapal, Códice Florentino

*“Les voy a contar el cuento de un pobre. Ese pobre tenía varios hijos, pero también le gustaba trabajar, le gustaba el comercio verdad? pero no le alcanzaba para toda su familia. El señor ese pobre vendía cazuelas, ollas. Salía a las comunidades, lejos se iba, pero él cargando así, con su mecapal. Una ocasión no vendió nada en todo el día, no vendió nada, nada. No sacó ni pa’ comer, vaya!. O sea que de plano, vaya. Pues se sintió muy triste, empezó a acordarse de Dios y oraba, rezaba el señor. Le pedía a*

*Dios que qué cosa era lo que estaba sufriendo él, en su vida, tanto como sus hijos y todo; y lo que le había pasado en su negocio, no vendió nada. Pues como estaba en camino le faltaba mucho pa’ llegar a un pueblo. ¡Que cae el aguacero! ¡aguacero y relámpago! Enton’s el señor empezó a llorar ahí en el camino. Así debajo de un palo, de un árbol y nomás de repente que llega un rayo así, pero se vio como un ángel, brillaba. Y le hablaron:*

*- “Hijo mío”, dice, “¿qué te pasa? ¿qué es lo que sufres tú aquí” dice. “Párate en mis pies y vámonos”.*

*- “No, pero mis hijos?”*

*- “No, tus hijos ya están bien ahorita”, dice. “Tus hijos tienen mucho de comer, tienen en abundancia. Tú no te preocupes, tú sígueme y párate en mis pies”.*

*Enton’s el señor se paró en sus pies del ángel y se lo llevaron. Se lo llevaron pa’ l cielo, no?. Pues ahí el señor ya llegó, ahí estaban todos los santos, los ángeles, San Miguel, San Gabriel, todo lo que es los santos allá, el cielo no? Entonces le dicen:*

*- “¿Sabes que hijo? Si te quieres comer un plátano, te quieres comer un pan, te quieres comer una cosa, no se te vaya a ocurrir bajar mucho, tú nomás le vas a hablar, le vas a decir que se baje y se va a venir, a donde estás. Con un pan con eso te llenas, con un plátano, con eso tienes, tienes todo. Aquí no se come mucho”.*

***Porque allí todo ya es sagrado.***

- "Bueno", dice.

*Pero el señor como tenía hambre, él estaba acostumbrado a comer aquí como sentía, se llenaba, vaya. No podía comer nomás un pan o una tortilla, tenía que comer cuatro, cinco panes para que se llenara. Te comes un plátano, te comes dos, tres plátanos aquí. Pero allá no. Entonces, como estamos acostumbrados a comer aquí, él pensó:*

- "Si me voy a comer un plátano, le voy a decir que se venga un plátano a donde estoy... ¡no me va a alcanzar!", dice. Le voy a decir mejor que se bajen varios plátanos". Les habla: "Plátanos, bájense unos cuatro plátanos".

*Cuatro...? Se bajaron todo el racimo! si? No y que lo vienen a ver, luego viene San Miguel Arcángel. Viene y le dice:*

- "¿Qué te pasa, por qué tumbaste todo eso?" le dice.

- "¡Se cayeron solitos!", dice. "¡Se cayeron solitos!".

- "No que se van a caer solos, tú les dijiste que se bajaran varios, nomás les hubieras dicho que se bajara uno", dice.

- "Pero pensé yo que no me iba a alcanzar, pero pues yo les dije que así".

- "Mira hijo, no es así, aquí se vive así. Aquí nomás vas a comer uno, uno nada más, uno de cada cosa cuando tengas hambre".

*Bueno. No se podía adaptar allá, allá en el cielo... no se podía adaptar. Entonces le dicen en una ocasión:*

- "Nosotros vamos a trabajar, aquí", dice, "te vamos a invitar".

- "Bueno".

*Pero él pensaba: "trabajar era como trabajar", es como se trabaja aquí; vas a mover el machete, vas a mover lo que tú quieras, no? Pero antes de que fueran al trabajo, le explicaron, le dieron sus instrucciones de cómo se va a trabajar.*

- "Mira hijo, vas a trabajar así: cuando vas a llegar a la milpa tú nada más vas a parar el machete", dice. "Solito va a trabajar, tú nada más lo vas a parar y ya".

- "Bueno", dice.

*Y se fueron. El cuando llegó no estaba acostumbrado a nomás llegar a su rancho sin hacer nada. Estaba acostumbrado a llegar a su rancho a chapear, a lo que sea. Y cuando llega él empieza a chapear el señor, chapear y chapulear ahí. ¡Híjoles! y que llega la noticia ahí con el jefe. Le avisan al San Miguel, no?*

- "No, pues sabes qué? Allá por de aquel lado hay un desastre", dice, "se está acabando toda la gente".

*Es que cuando trabajan allá los ángeles, allá arriba, es cuando hay relámpago aquí, rayos así, relámpagos. Cuando San Miguel, ora si, tantito mueve su espada, pues se hacen muchas cosas, no?*

Enton's como le habían dado una **espada sagrada** al señor ese, pues él empezó a moverla, pues tanto desmadre que hubo aquí, aquí abajo no? Y que lo van a parar.

- "No compadre, mira hijo no hagas eso. Se te avisó antes de que fuéramos al trabajo, no vayas a mover la espada, nada más vas a sostener tu la espada, solito se va a hacer."

Y que le dicen, y que hacen una junta allá.

- "Pues cómo le vamos a hacer con este amigo?"

Lo querían **santificar** a él allá. Lo querían santificar allá, que se quedará allá. Pero no se pudo adaptar, no se pudo hacer lo que querían hacer.

- "Pues sabes qué es lo que vamos a hacer? Lo vamos a llevar otra vez a su pueblo"

- "Pero, quién lo va a venir a dejar ora?"

- "Pues, que se vaya, mejor que se vaya. Lo que le vamos a hacer mejor ora", dice, "le vamos a dar una mazorca, una moneda, para que tenga bienes aquí". (en el pueblo)

Entonces ya le dan todo, ya le dicen:

- "Te vas a ir otra vez a tu pueblo."

- "Sí", dice, "me voy a ir".

- "Bueno, te vamos a regalar una mazorca aquí", dice. "Vas a hacer un jacal donde vas a colocar la mazorca".

- "Bueno".

- "Y la moneda que te vamos a dar vas a mandar a hacer una petaca, una caja así, donde vas a echar la moneda".

Eso le dijeron así porque donde hiciera el jacal con una mazorca al otro día está lleno, se llena el granel ahí. Y una moneda, al otro día, se llena la caja de dinero, porque era **sagrado**. Bueno, ya le dieron todo, pero ora pa' que se venga no hay quien lo traiga. Enton's le dicen al tejón: **allá todos los animales existen**, no? Le dicen al tejón:

- "Sabes qué tejón", dice, "vas a dejar a este amigo... vas a dejar a este amigo, a fulano".

- "No", dice el tejón, "yo no voy a dejar a este", dice. "Ese señor es mala gente allá en su pueblo, cuando yo me iba a comer una mazorca allá en su rancho", dice "me agarró a pedradas y me agarró a plomazos. Es mala gente esa persona".

Hijole, enton's que le dicen a la ardilla también:

- "Pues tu vas a dejarlo".

- "No, ni yo", dice, "ese es muy tacaño ese señor, no te convida ni un elote. En una ocasión iba a comer un elote en su rancho y me correteó" dice la ardilla.

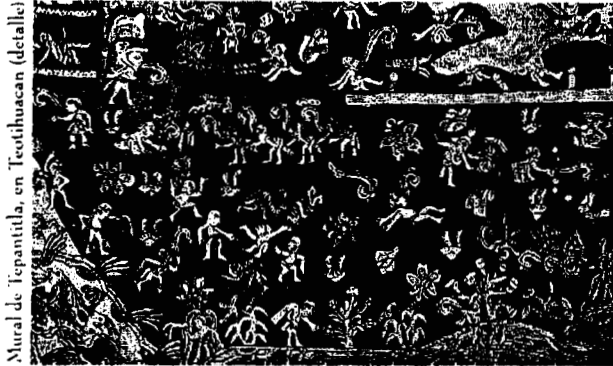
Bueno, entonces que le dicen al chénchere. También lo mismo.

- "No, ese señor hasta me lastimó", dice. "Mira como me hizo, me sacó sangre".

Ya ves que el chénchere tiene su cabeza roja no?

- "No, es mala gente, si aquí traigo señas, me sacó sangre, me dio una pedrada", dice, "me iba yo en su mazorca, no me dejó entrar".

Bueno, el señor no se pudo venir. Ora quién le va a venir a dejar ora? Ya recorrieron todos los animales. Pues ya que le dicen al zopilote, ya por último.



Mural de Tepic, Jalisco, en Tepic, Jalisco (detalle)

- "A ver tu amigo, tu vas a dejar al señor por favor, nadie quiere ir a dejarlo".

- "Yo sí voy", dice el zopilote, "ese es buena gente", dice, "ese es buena gente, es mi amigo. Donde quiera que mataba cualquier animal yo me los comía", dice. Pues donde mataba al tejón, donde caía el animal muerto por ahí, pues el zopilote aterrizaba y se comía los animales no?

- "Yo sí, voy a dejar a ese".

Que lo viene a dejar. Bueno, pero ya le habían dado instrucciones allá. Le dieron una moneda y le dieron una mazorca que allá ya sabían que se iba a hacer rico el señor aquí, porque era sagrado lo que le habían dado. Pero le habían dicho:

- "Sabes qué?", dice, "todo lo que te estamos dando vas a compartir con todos tus hermanos allá".

O sea que le dijeron todos tus hermanos, o sea toda la gente, pues, su comunidad. Porque él se iba a hacer rico, que no los fuera ... que no los vaya a fregar a sus semejantes.

- "Sí", dice. Aceptó que sí.

Ton's llega en su casa, mandó a hacer su caja y su jacal. Pues al otro día donde puso una mazorca, al otro día estaba la casa lleno de mazorca. Y donde la moneda estaba, estaba lleno de moneda la caja. Bueno. Ya se hizo rico el canijo.

Ora ya empezó a comprar ranchos, ganado, todo. Pero, como ya se sentía de billetes, pues empezó a fregar a los pobres. No compartió lo que le habían dicho. No practicó la justicia, vaya. Entonces, no pues haz de cuenta que el Pancho, no? empezó a darle trabajo a la gente sin pagarle, no? 'Tonces el rico, ese no se metió con su dinero. A él le valía ya, porque era rico ya. Pero no se había dado cuenta de donde venía su dinero, quién le había dado.

Pues nomás de repente empezó a quebrar, a quebrar, a quebrar; acabó otra vez donde estaba. Porque le habían dicho:

- "Mira, si no vas a cuidar", dice, "si no vas a compartir, te va a ir mal", le habían anticipado. No, pero ya no se acordó de lo que le habían dicho, porque aquí ya se sentía rico, todo tenía ya, si?

Pues se acabó el señor. Ya iba bien, tardó unos años, pero como no hizo lo que le habían dicho, no compartió con la gente, con su gente, con sus hermanos, bajó otra vez. Volvió a caer a donde estaba otra vez. Ese es el cuento de un pobre."

**Comentarios:**

- Este relato deja en claro una cosa: las bondades del Tlalocan no son exclusivas de un sólo hombre, deben ser compartidas entre todos, ya sea a través de un “mensajero”, como en este caso, o de los curanderos, que hacen peticiones en nombre de la gente de su pueblo.
- También es notoria la relación que se hace entre las actividades económicas y las clases sociales, como sucede en la realidad. Los pobres son generalmente campesinos o comerciantes en pequeña escala, “*cargando su mecapal*”, como dice el relato. El personaje del cuento, al hacerse rico, empieza a comprar ganado, a tener peones, a dar trabajo sin pagar, se convierte en ganadero, terrateniente y cacique.
- Una vez más, en el relato queda claro que los elementos tienen cada uno voluntad y que ninguno tiene (o debe tener) privilegios sobre los demás. Los dioses no pueden obligar a los hombres, ni a los animales a seguir sus planes. Existen leyes, pero no es tarea de nadie reprender a quien no las siga, es una cuestión de desequilibrio del sistema. Los dioses no pueden obligar al hombre a “*quedarse allá*”, ni a compartir las cosas “*sagradas*” que había recibido; tampoco pueden obligar a los animales a que lo regresen.
- El hombre queda por un momento a expensas de la voluntad de los animales, que en base a su comportamiento pasado no están dispuestos a ayudarlo. Esto se podría interpretar como un rechazo de la caza, forma anterior a la agricultura, ya que en el relato el personaje no tiene problemas con ningún fruto o producto agrícola. De hecho, la actividad de los propios dioses o *santos* es la agricultura. Sus espadas sagradas trabajan parcelas divinas, que permiten la lluvia benéfica para las cosechas de los hombres.
- Finalmente, se motiva a la igualdad económica en el grupo y al sentido comunitario, no individualista. Al hombre se le “*anticipó*” lo que sucedería si no compartía. “*No practicó la justicia, vaya.*” El querer sobresalir sin ayudar a los demás hizo que él mismo provocara su ruina, no fue una cuestión divina. “*O sea que le dijeron todos tus hermanos, o sea toda la gente, pues, su comunidad. Porque él se iba a hacer rico, que no los fuera ... que no los vaya a fregar a sus semejantes.*”
- Este relato tiene algunas similitudes estructurales con los relatos del Trueno Viejo o del Talimaxcan, encontrados entre los Tepehuas y los Totonacos de la Costa (Ceballos, 1991: 82 y 83). Sin embargo, en este caso el individuo transgresor no toma los trajes para hacer lluvia y no se convierte en una deidad de los fenómenos meteorológicos, sino que regresa al espacio cotidiano, dándole al relato una intención distinta: fomentar el sentido comunitario entre los campesinos.

### 3.4. *Los Dioses, Dueños y Habitantes de las Aguas*

#### *Aktsini y San Miguel*

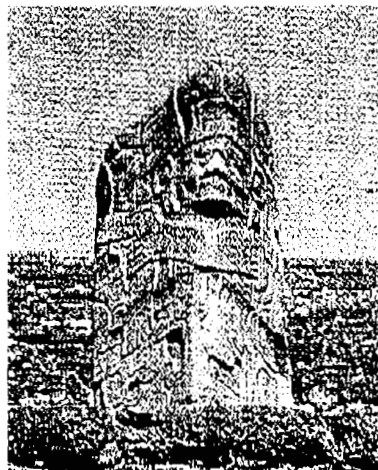
Aktsini representa el polo húmedo, frío y subterráneo del agua. Su importancia es muy grande en el lugar, de hecho se considera que *el Aktsini es el dueño de todo, de todo el mundo, todo esto es suyo, el manda sobre todo lo que existe.*<sup>13</sup>

El mundo es para los totonacos *una gran bola rodeada de agua*, como dijimos anteriormente. De tal manera, el Aktsini se convierte en la deidad más poderosa, superior a cualquier otro *dueño*. Un Huesero nos comentaba:

*“Pero de todos el más poderoso es el Aktsini. Claro, es el más grande. ¿Quién le gana a él? Hay más agua que todo y ahí vive, lo tienen encadenado. Sólo Dios sabe, nadie lo ha visto.”*<sup>14</sup>

Los que mueren ahogados se unen a él para ayudarlo: *“Esos no van al cielo, se van con el Aktsini y le ayudan”*.

Aktsini no puede ser entendido sin su contraparte: Jili o San Miguel, el rayo en totonaco de la sierra (Tajín para la costa). El siguiente mito muestra la lucha constante que existe entre ambas deidades, representantes de los polos celestes y subterráneos del agua. Las versiones que recopilamos son prácticamente idénticas a la que presentamos:



Escultura del Dios Tann

<sup>13</sup> Esta información me la proporcionó una persona que normalmente se negaba a hablar del Aktsini, pero en una ocasión, al encontrarse bajo los efectos del alcohol nos explicó esto. Consideramos que la negativa de algunas personas a hablar de Aktsini se deba a que algunas veces se sincretiza con Satanás y eso provoca críticas por parte de la gente que está muy apegada a la iglesia.

<sup>14</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

## CUANDO EL AKTSINI QUERÍA SER PRESIDENTE.

*Narrador: Sr. Miguel García*

*Intérprete: Juanita García*

*Noviembre 13, 1995, Coyutla, Ver.*

*Recopiló: Isabel Romero*

*“Aktsini’ es el dueño del agua. San Miguel es Jili en totonaco, el rayo; cuando truena es el rayo. Es como ahora en la política, el Aktsini’ quería mandar, quería ser Presidente. Pero San Miguel le dijo que mandaría el que pesara más, y que si el Aktsini’ pesaba igual iba a quedar. Entonces se subió el Aktsini’ a la balanza y si bajó, pero se subió San Miguel y bajó más, no ves que trae su espada? Entonces ganó el San Miguel. San Miguel sacó su espada y se llevó a Aktsini’ hasta el río, ahí lo aventó, por eso hay aire.*

*Dicen que lo tienen amarrado en el fondo del mar con cadenas, ese no lo sueltan al Aktsini’. Ahí nada más está amarrado y él pregunta cuando es día de su santo para que haga fiesta. Pero nunca le dicen porque va a haber crecimiento, van a pasar muchas cosas. Por eso nunca le dicen que día es el día de su Santo. Aktsini’ es San Bartolo. Si le dicen va a estar más fuerte el agua. San Miguel lo amarró.*

*Entonces el Aktsini’ dijo cuando se lo llevaron: “Pero yo también valgo porque yo también voy a mandar unas personas”, dijo, por eso dijo él que iba a mandar, porque los que se ahoguen él los manda. Dicen que tiene la mitad.*

*Por ejemplo, ahora que hay culebras, Aktsini’ dijo: “se me cayó mi faja”, por eso ahora hay culebras. San Juan, San Pedro y San Antonio habían formado un grupo pero nunca le pudieron ganar ellos hasta que se topó con el San Miguel. El San Juan es para bautizar a los niños. El es el que bautiza a los niños, por ejemplo, cuando dice el Padre que va a bautizar, pero dicen que no bautiza él, sino San Juan. En ese tiempo, cuando es el día del Santo de San Juan (24 de Junio) se siembra maíz.*

*San Pedro tiene las llaves y les abre la puerta a los difuntos para que entren en el cielo, no sé a donde, nomás está vigilando la puerta del “Malakgxe’ ” (cielo).*

*Si alguien se ahoga no va al cielo, andan así nomás en la calle, en el río, esos no van allá. Dicen que cuando llueve, ellos andan corriendo, andan corriendo en el agua, no se van ellos. Cuando se voltea algún barco ahí esta el Aktsini’.*

*Cuando se pide buena lluvia para la cosecha se le pide a San Juan y a San Pedro. A San José para que haya buen tiempo, no haya sed, no se seque. San José es el que le dicen el Cristo, nomás que tiene dos nombres.”*



En este mito se definen los dominios de Aktsini', relacionado a lo húmedo, frío y subterráneo, dueño de los ahogados y de las culebras. Cuando lo aventaron hizo "aire", relacionando al Aktsini' con la enfermedad, *que la lleva el aire*. El aire, igual que el agua, tiene un aspecto positivo y uno negativo: el *aire malo* provoca enfermedades, a veces anda por la calle o en las corrientes de agua y es obra del Aktsini'. El *aire bueno* o neutro se relaciona con San Miguel y la lluvia.

San Miguel es la figura sincrética de una antigua deidad totonaca: Jilí o rayo, que en algunos textos se menciona como El Trueno Viejo (Ichon, 1969; Williams-García, 1980), La espada se relaciona a su capacidad de hacer los truenos, cumpliendo la función de los antiguos bastones hacedores de lluvia. Otra deidad relacionada al antiguo Tajín es San Juan, que en la costa totonaca existe bajo el nombre de *San Juan Aktzín*, y comparte atributos de las dos polaridades del agua, está más relacionado con la tierra, la agricultura y la lluvia. En el lugar de nuestro estudio se pide a él por las buenas cosechas, igual que a San Pedro, que se encuentra en el mismo nivel espacial (celeste) que San Miguel. San José, que también se menciona en el relato, es asociado a Jesucristo, al Sol. Los santos y los arcángeles son fácilmente relacionados con San Miguel, que en este grupo es la figura principal encargada del espacio celestial y de los truenos.



Aktsini' en Coyutla no se ha sincretizado con San Juan, sino con San Bartolo, cuya fiesta es el 13 de agosto. A Aktsini' no se le dice cuando es su santo porque eso lo fortalecería. La fiesta patronal fortifica a la deidad que se venera, ya que los hombres alimentan a los dioses con ofrendas y rituales, como mencionábamos al principio de este capítulo.

En Aktsini' y San Miguel se representa la clasificación dual del universo totonaco. A partir de esto, situaciones, espacios, remedios y restricciones son establecidos. San Miguel se relaciona al sol, al sexo masculino, al día, al espacio público. Aktsini' se relaciona a la luna, al sexo femenino, a la noche y al espacio privado. Cuando una niña muere ahogada llueve mucho, pero si es un niño el que muere entonces habrá mucho sol. Según nuestros mismos informantes, esto se debe a que "*el hombre, pues se asolea. Las mujeres no se asolean, están en su casa.*" Se hace una distinción de las cualidades de frío y calor que corresponden a cada quien, además de los espacios cotidianos a los que están destinados. El mito ordena la vida y los espacios cotidianos. También tiene influencia en el tiempo, a las 12 del día nadie se baña en el arroyo, porque es la hora en que salen los seres que lo habitan.

El Aktsiní tiene múltiples advocaciones o personalidades, una de ellas es el *Talimaxcan*, o huérfano que llega al Tajín y estropea el trabajo que hacen los 12 viejitos, encargados de producir los fenómenos meteorológicos de manera equilibrada. El relato es similar al *Cuento de un Pobre*, que transcribimos anteriormente.

**CUENTO DEL TALIMAXKAN:<sup>15</sup>**  
**hermano huérfano, el otro huérfano**

*Narrador: Ing. Martín López Pérez*  
*Noviembre, 1995, Coyutla, Ver.*  
*Recopiló: Isabel Romero*

*“Se supone que hace mucho tiempo en el Tajín existían 12 viejitos, que eran los que regían al universo, al mundo. Entonces ellos, dentro de una pirámide guardaban un baúl, dentro de ese baúl, tenían diferentes vestimentas que iban de acuerdo a la época del año.*

*Cuando se trataba de que era época de lluvias se ponían los vestidos de lluvia y entonces venían los aguaceros. Cuando eran temporadas de soles pues se ponían los vestidos de sol. Todos los días ellos salían con ese tipo de vestimenta a andar por la tierra.*

*Dicen que un día ellos recogieron a un huérfano, a un niño que le pusieron **talimaxkan**. Ellos cobijaron a ese niño y lo tuvieron allí y le dieron chance de que viviera con ellos sin ser un dios. Entonces él se valía de todos los poderes, lo ocupaban para cortar leña, lo ocupaban para que hiciera el aseo del templo, lo ocupaban para los quehaceres menores.*

*Todos los días ellos salían, pero siempre le habían dicho que nunca fuera a ocurrírsele meterle mano al baúl, o sea meterse a la pirámide, mucho menos abrir el baúl. Entonces este chamaco, uno de esos días que los viejitos se fueron, él agarró y se introdujo a la pirámide y sacó las cosas, abrió el baúl y vio los vestidos que estaban.*

*Sin saber, se puso el vestido de las tormentas, de los huracanes, de los ciclones y salió, salió a andar por el bosque. Entonces desencadenó una tempestad y hubo inundaciones y hubo muchas cosas malas. Los viejitos cuando regresaron se molestaron mucho, se enojaron bastante con el chamaco este, con talimaxcan. Regresando se dedicaron a cazarlo, a seguirlo, a corretearlo y lo agarraron, le quitaron el vestido que andaba trayendo puesto y de castigo se pusieron de acuerdo, lo encadenaron en el fondo del mar.*

---

<sup>15</sup> Cfr. la versión *Tajín y los 7 truenos. Una leyenda totonaca contada por Felipe Garrido* (Garrido, 1990). La versión que transcribimos nos fue proporcionada por una persona relacionada a Culturas Populares de Papantla, ya que este relato no era muy conocido en el lugar de la investigación.

*Entonces ahora, aparte de hacer todo lo que cotidianamente hacían, todos los días le llevan comida al fondo del mar a talimaxcan, los viejitos. Pero ahora ya es un hombre, es un ser muy poderoso, pero que tiene poder destructivo. Entonces este señor ya es un joven, ya es un hombre, ya creció. De que sucedió eso a ahorita es mucho tiempo. A él lo tienen con el engaño de que lo van a soltar el día de su cumpleaños. Se supone que cuando sepa el verdadero día de su cumpleaños se va a acabar el mundo.”*



En este mito los 12 viejitos son el equivalente a San Miguel y sus ayudantes y estructuralmente tiene mucha similitud con el mito anterior. Las funciones de los viejitos están relacionadas con las estaciones del año, con un sistema calendarial, que orienta la actividad agrícola, puede tratarse de sacerdotes-astrónomos. La idea del nahualismo está presente en el relato, el traje que usan los viejitos es un símbolo de transformación: “cuando eran temporadas de soles se ponían vestidos de sol”. El relato se sitúa en el Tajín, antiguo centro ceremonial de la región, sede de los conocimientos astronómicos.

### ***Las 24 almas: los 12 viejitos y las 12 viejitas***

Según nuestros informantes, en un tiempo mítico *existieron en el Tajín 12 ancianos y 12 ancianas que gobernaban el mundo*. Entre nuestro grupo, el número 24 aparece, generalmente, refiriéndose a una totalidad divina, originaria de todo cuanto existe en la tierra. Este número se encuentra reflejado en múltiples ceremonias, prácticas médicas y relatos. No encontramos entre nuestros informantes una explicación del porqué de estos números en los rituales.

El número 24 va siempre ligado a los aspectos positivos de la vida del hombre, o para restaurarlos, como veremos más adelante en la Cura del Susto de Agua.<sup>16</sup> También se le relaciona con San Miguel. Pensamos que este número representa el principio creador, de vida y de orden para los totonacos de Coyutla. Alain Ichon (1969: 38 y 40) menciona el 25 para los grupos que él estudió, pero en esta zona son el 24, sus múltiplos y submúltiplos los números marcados con influencia positiva.

---

<sup>16</sup> Ver Apartado El Agua y el Hombre: Chuchut Pekuanit, El Susto de Agua.

Algunos ejemplos son:

- ◆ *La rezandera repartía en 24 pedazos todo lo que tuviera la ofrenda, regaba refino, incensaba. El 24 tenía relación con el espíritu que cuidaba a las criaturas.<sup>17</sup>*
- ◆ *“Los que iniciaron, las 12 personas, hombres, curanderos... Son 12 personas.”<sup>18</sup>*
- ◆ *“Te pedimos los 24 almas que están encargados de ese.”<sup>19</sup>*
- ◆ *“Cuando se va a sacar a alguien del agua se le tiene que hacer su ceremonia, su **tachuín**. Se llevan 12 tabacos, refino, su tierra, un pollo...”<sup>20</sup> Algunas personas agregan a la ofrenda 12 monedas, incienso, velas, flores. Como parte fundamental del ritual, puede incluir darle 12 golpes con una vara al agua, diciéndole que suelte el espíritu del enfermo.*
- ◆ *En la boda totonaca, “Hay sones especiales, conocidos como los ‘chiquitos’, En totonaco “shalaktsú, porque son pedacitos de canciones. Son 24 sones”.<sup>21</sup>*
- ◆ *En la fiesta del Santo Patrón, en el Altar de la Cera se utilizan 24 velas.*
- ◆ *El Altar-ofrenda de la fiesta patronal tiene 24 ceras y 48 velas.*
- ◆ *El número de danzantes que bailan la “Danza de la Ofrenda” ante el altar también es de 24.*

### **La influencia de la iconografía y el pensamiento cristiano**

La palabra Aktsiní se compone de:

Ak: cabeza, arriba, alto, superior

tsiní: tatsiní, algo que vibra

por lo que se traduce como el que vibra, el que está vibrando arriba, literalmente.<sup>22</sup> Encontramos también el término *tsíni*, en lengua huasteca traducido como *agua tranquila*. (Schuller, :149).

En el lugar de nuestra investigación se dice que nadie ha visto al Aktsiní, nadie sabe cómo es. Tampoco supimos de alguien que hubiese visto su imagen en un *tsinkun* (ídolo de piedra). Esto ha creado un vacío iconográfico, lo que ha suscitado que se represente al Aktsiní como el Demonio, el Satanás que tiene vencido San Miguel en su iconografía. Al sincretizarse Jilí, la antigua deidad del trueno con San Miguel, automáticamente le correspondió a Aktsiní el papel del diablo.

<sup>17</sup> Fragmento del *Levantamiento de Cama, de Criaturas*. Descrita por Don Antonio “Tonche” Cabrera. (Monografía, Ciclo de vida indígena).

<sup>18</sup> Fragmento de oración para curar el Susto de Agua. Rezandero: Don Nachito Ambrosio.

<sup>19</sup> Fragmento de oración para curar el Susto de Agua. Rezandero: Don Marcelino Ambrosio.

<sup>20</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>21</sup> La Boda totonaca, descrita por Don Antonio “Tonche” Cabrera. (Monografía, Ciclo de vida indígena).

<sup>22</sup> Término traducido por el Maestro Cresencio García, Lingüista del Instituto de Antropología de la U.V., Xalapa, Ver.

El otro punto que favorece la asociación entre Aktsiní y Satanás es que el mito del Aktsiní y San Miguel presenta similitudes con el relato católico del ángel caído. Satanás es en origen un ángel, que por haber querido elevarse a la categoría del Dios, “*también quería mandar*” es desterrado del cielo, “*encadenado en el fondo del mar*”. Sin embargo, nuestros informantes hablaban de un personaje diferente al Aktsiní que estaba relacionado al mal: “*el Akskawiní, el que engaña, te está engañando, el ángel malo, Satanás, aksawayá.*”<sup>23</sup> Al preguntar la diferencia entre el Akskawiní y Aktsiní, algunos decían que eran distintos, “*pero compañeros*” y otros decían que eran el mismo. El decir que eran compañeros, suponemos que es por compartir el mismo nivel subterráneo del cosmos, asociado con la obscuridad, y bajo la influencia cristiana, con el demonio.



San Miguel venciendo al demonio

Aktsiní, por ser el polo frío, subterráneo del agua ha sido asociado con *el mal* y la enfermedad. En unas oraciones para curar el susto de agua se pide a San Miguel que retire “*ese mal*”. Aktsiní y los ahogados también son llamados *espíritus malos*:

*“Y para sacar del agua, si le ha hecho daño el agua ahí se ve, adentro, qué cosa lo agarró, si lo agarró el espíritu malo, aquellos que no tienen asiento, andan vagando, los que han matado nada más, los ahogados.”*<sup>24</sup>

Bajo este punto de vista, los asesinos y los ahogados se consideran iguales, en el sentido de que ambos no van al cielo cuando mueren. En estas ideas también se han entremezclado las creencias prehispánicas y las católicas, ya que para las primeras marcan el destino después de la muerte por la causa de fallecimiento, y para el cristianismo la entrada al cielo (destino común de los muertos por causa natural) no se permite a quienes han pecado. En cambio a los muertos por rayo, por ser ayudantes de San Miguel y situarse en el espacio celeste, sólo se les asocia con ángeles, con seres que vuelan y eso hace que no sean objeto de una valoración negativa.

<sup>23</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997.

<sup>24</sup> Entrevista a Doña Otilia Vázquez, Partera. Diciembre 10, 1995, Coyutla, Ver.

El único relato que describe al Aktsiní, es un Mito de Mecatlán, municipio vecino de Coyutla. El “*Cuento de cómo se construyó esta Iglesia de Mecatlán*”;<sup>25</sup> es una historia similar al mito del Aktsiní y San Miguel en su sentido estructural: la oposición entre el agua celeste, el rayo, y el agua de la superficie. En tal relato “*San Miguelito*” (patrón del lugar) y sus angelitos construyen la iglesia, “*con el apoyo de los duendes*”. En este cuento, San Miguel no se enfrenta a Aktsiní, sino al “*esposo de la sirena*”, que es un “*señor chaparrito*” que apareció en un ojo de agua salada dentro de la iglesia. Desde la época prehispánica los tlaloques, ayudantes de Tláloc, se han descrito como **enanos**, encargados de la lluvia y los truenos. Pero en Coyutla a los ayudantes de San Miguel también se les considera como “*angelitos chiquitos, floreaditos, pequeños, como lumbre que rápido volvían a volar*”. En sólo una de las entrevistas los ahogados se describen como unos “*hombres altísimos*”.

Como dijimos en otra parte de este capítulo, el Aktsiní se considera la deidad más poderosa para el grupo de nuestra investigación. Desafortunadamente, la influencia católica lo ha “satanizado”, en este caso literalmente. Varias personas entrevistadas se negaban a hablar de Aktsiní e incluso aparentaban no conocerlo, por considerarlo un “demonio”. Pero Aktsiní es una deidad igual a San Miguel, Kiwikgolo o cualquier otro *dueño totonaco*, donde *el mal* no existe como entidad autónoma, aunque las fuerzas de la naturaleza puedan representar peligros para el hombre. Al convivir con el pensamiento católico y su estructura, el Aktsiní es re-interpretado como un polo negativo, maléfico, irreconciliable con el “bien”. Esto es erróneo, ya que Aktsiní es el dueño del agua, “*y del agua vivimos, de ella tomamos*”. Una de nuestras informantes decía:

“*El Aktsiní es un diosito, como todos, como San Miguel o como ese que le dicen el Cristo.*”

Finalmente, Aktsiní y San Miguel no son sino representaciones de la dualidad presente en el agua. Ambos forman un sistema entre sí, renovado constantemente por la captura de *espíritus* enfermos de susto, ahogados y muertos por rayo. El agua, indispensable para la vida, es también un lugar de muerte, refugio de *almas tristes y solitarias* que cumplen funciones importantes: limpiar el río, producir la lluvia.

---

<sup>25</sup> Copia proporcionada por nuestro compañero de proyecto Javier Jarquín, quien recopiló este cuento narrado por el Sr. Miguel Antonio Santiago, de la comunidad “La Escalera”, Mpio. de Mecatlán y traducido por el Profr. Miguel Pérez Sotero.

### 3.5. *El Agua y el Hombre* *Chuchut Pekuanit: El Susto de Agua*<sup>26</sup>

*“El agua te puede enfermar,  
el agua también es medicina”.*

El susto es una enfermedad *tradicional*, ya que no es aceptada por los cánones de la moderna medicina alopática, sobre todo porque implica una pérdida de la salud física cuya cura depende de agentes *no físicos*. En la tradición de origen mesoamericano, la relación entre el cuerpo humano y la cosmovisión es fundamental. El hombre forma parte activa del cosmos y está sujeto a sus leyes, por lo que no puede separarse de ellos ni permanecer ajeno a sus influencias. Por lo tanto, el *susto* se explica, desarrolla y alivia bajo un contexto cultural determinado y bajo una particular concepción del cuerpo humano.

El *susto* o *espanto*, como es conocido actualmente en diversos lugares de México y Centro América, (Sasson, 1996; III: 1-5) puede tener distintas causas. Uno de los tipos más comunes es el provocado por una fuerte impresión que causa la salida del *espíritu*, que queda atrapado por alguna deidad, elemento natural, monte, arroyo, cañada, etc. en el plano sobrenatural, donde moran los dioses. El espíritu del *espantado* será rescatado por el curandero a cambio de alguna ofrenda a la deidad que lo ha atrapado, además de ciertos rituales de sanación al enfermo. El tiempo en que los síntomas se hacen presentes puede variar: días, meses, incluso años, pueden pasar sin que la persona empiece a “*desmejorarse*”, pero en cuanto presente los síntomas la cura debe ser pronta, ya que existe el peligro de morir de susto.

En la zona de estudio, los tipos de susto más frecuentes son los de *agua*, de *tierra* y de *fuego*, que corresponden a tres de los elementos naturales. Muestra de las transformaciones y adaptaciones a los tiempos actuales, también puede haber *sustos* por accidente de coche, por haber perdido una gran inversión de dinero, por un animal que bruscamente sale en el camino, etc.

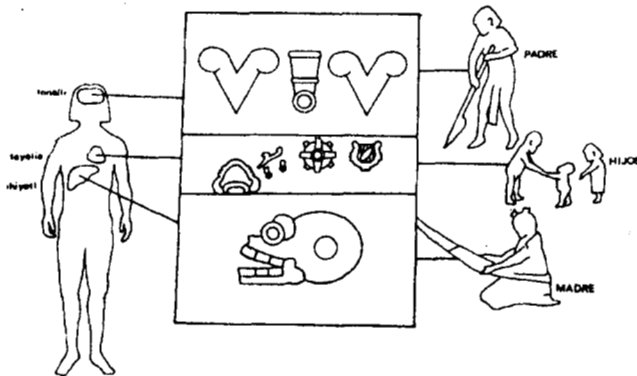
Según opinión de nuestros informantes, el *susto* más peligroso es el *susto de agua* y ocurre generalmente porque la persona tiene que atravesar el arroyo o algún río y “*de repente ven un sapo o una víbora y de la impresión se espantan*”; también ocurre a las personas que caen al agua y están a punto de ahogarse.

---

<sup>26</sup> Algunos apuntes sobre medicina tradicional y los especialistas en salud se describen en la parte teórica y en la monografía.

Pero el *susto* no siempre ha sido explicado de la misma manera, por varias razones. Una de ellas es que la noción del *espíritu* que se pierde en esta enfermedad se ha transformado al paso del tiempo y con el contacto entre culturas. Otra es la diversidad de causas, síntomas y prácticas curativas que se han empleado. Presentaremos algunos casos del *susto* en distintas épocas, comenzando por definir los principios vitales del cuerpo humano.

### **Las entidades anímicas en época prehispánica**



Entidades anímicas, capas del cosmos y familia nuclear

López Austin (1989b; II) ha definido como principios vitales al Tonal, Hiyotl y Teyolía, para los nahuas del altiplano, en el siglo XVI.<sup>27</sup> Transcribimos las definiciones, funciones y lugares del cuerpo que da el autor:

**Tonal o tonalli:** Irradiación solar, calor solar, estío, día, signo del día, influencia divina, destino de la persona por el día en que nace, entidad anímica que puede externarse espontánea o

accidentalmente de una persona, y que la relaciona con el resto del cosmos. Su sede está en la cabeza, pero su fuerza se distribuye por todo el organismo, en la actualidad se dice que la sangre es su vehículo, por lo que el pulso de las articulaciones es señal de que el tonalli se encuentra en el cuerpo. La falta del tonalli provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte. (López Austin, op. cit.: 225, 234, 235, 299).

**Teyolía o Yolía:** La principal y central de las entidades anímicas. Su mayor concentración estaba en el corazón. Sólo se separaba del individuo tras la muerte. A ella se debían las principales actividades de la conciencia. Centro mediador entre Tónal e Hiyotl. (López Austin, op. cit.: 300).

**Ihiyotl:** Entidad anímica cuya mayor concentración estaba en el hígado. Sus funciones estaban ligadas a la pasión. Algunos seres tenían facultad de externarlo. También recibía el nombre de *nahualli* y, tras la muerte, el de *yuhualécatl* o "aire de noche". (López Austin, op. cit.: 292).

<sup>27</sup> Dado que las culturas mesoamericanas compartían una cosmogonía común (sin que esto niegue las particularidades), tomaremos estas bases para nuestro análisis de la noción actual del *espíritu* totonaca.



Yólotl González nos proporciona la siguiente información:

*“Con la palabra **Tonalli** se designaba el día, el período de tiempo en que brillaba el sol; pero también era “su destino”, “su estrella”, correspondiente a la fecha particular en que nacía el individuo... los **tonalpouhque** ... eran también especialistas curanderos a los que se acudía cuando el **tona** del individuo se debilitaba por algún motivo... ”.* (González, 1976: 14).

Y añade que para la época prehispánica el **tona** es calor, vida, energía, y nunca se utiliza para designar al alma, que correspondería al término **teyolía**, **teyolitia**, aunque en muchos grupos indígenas actuales el **tona** se interpreta como **alma** o el **doble nahual**. La autora considera que la confusión (o transformación) de este término se debió al asociar el destino de la persona (tona), que podía estar representado como animal en el **tonalpohualli**, con el animal con que cada hombre comparte su destino.

En otro de sus trabajos Yólotl González afirma que así como existía la parte solar del cuerpo, también existía su contraparte, relacionada a la tierra y al agua, para así representar la dualidad en el cuerpo humano:

*“... si el teyolía era el alma que se desprendía del cuerpo en el momento de la muerte, el tona y el ihíyotl eran la energía vital, la que era dividida por los antiguos mexicanos en energía caliente y energía fría, correspondiendo respectivamente al tona y al ihíyotl.”* (González, 1982: 4)

La manera en que estas entidades anímicas se nombran en el grupo de nuestra investigación se aborda más adelante.

### ***Transformaciones históricas del susto o espanto***

#### ***Epoca Prehispánica - 1500***

El dato más antiguo de un susto lo encontramos en Sahagún, y es del tipo de susto provocado por una fuerte impresión:

*“Hay una culebra en esta tierra que se llama **tetzauhcóatl**; ni es gruesa ni larga, tiene el pecho colorado, y el pescuezo así como brasa; pocas veces parece, y el que la ve cobra tal miedo que muere de él, o queda muy enfermo, y por eso la llaman **tetzauhcóatl**, porque **mata con espanto**.”* (Sahagún, 1992: 653)

Este dato podría darnos un origen prehispánico del susto como lo conocemos actualmente: provocado por un suceso inesperado y súbito, y que puede ocurrir a la gente adulta. A pesar de que Sahagún no da mayores detalles, es posible deducir que se deba a una salida de uno de los principios vitales del cuerpo, ya que se menciona que puede provocar la enfermedad y en caso extremo, la muerte. López Austin define **Tetzahuitl** como: “*Acontecimientos, personas o cosas terribles, portentosas o escandalosas. Eran fuente de desgracia y generaban fuerzas nocivas.*” (López Austin, 1990, II: 297) El **susto** podía originar la salida del *Tonal*, como menciona el autor en los siguientes términos:

<u><i>náhuatl</i></u>	<u><i>análisis</i></u>	<u><i>español</i></u>
<i>tonalcahualtia (nite)</i>	“ <i>hago que el tonal abandone a la gente</i> ”	<i>asombrar a alguien</i>
<i>tonalcahualtia (nino)</i>	“ <i>hago que me abandone el tonal</i> ”	<i>espantarse o asombrarse</i>
<i>tlacmauhitia (nino)</i>	“ <i>espantarse la parte superior del cuerpo</i> ”	<i>temblar, asustarse, espantarse</i>

(López Austin, op. cit.I: 202 y 234)

Incluso existía una especialidad médica, el *tepahtiani*, que curaba a los niños enfermos por pérdida de *tonalli* y caída de mollera. (López Austin, 1990; II: 296). Aguirre Beltrán menciona al *tetonalmacani*, quien se dedica a volver la ventura, el *tonalli* o *alma* a quienes la han perdido (Aguirre, 1992: 46).

### **1600 - Ruíz de Alarcón**

Uno de los relatos más completos sobre las prácticas curativas y adivinatorias relacionadas con el agua y la pérdida del *tonalli* lo proporciona Hernando Ruíz de Alarcón (1988). Esta curación era practicada sólo en niños que hubiesen perdido su *tónal* -traducido por el sacerdote como *hado* o *estrella*-, lo que muy probablemente se debía a que aún no había cerrado su mollera o fontanela.

Transcribimos el registro que para 1629 hace el fraile Hernando Ruíz de Alarcón (op. cit.: 170) sobre la pérdida del *tonalli*, que ha sido atrapado por el agua. Este texto describe el diagnóstico a través de la práctica de adivinación por maíz en agua o por *ver* en el agua, y los rituales y conjuros necesarios para la restitución del *tonalli* o *hado* perdido.

## Tratado Quinto

### Capítulo IV

#### *Del sortilegio del maíz en el agua*

*Otros usan del sortilegio de maíz echándolo en el agua, precediendo los conjuros e invocaciones... conjuran el agua, como apercibiéndola para que muestre y descubra lo que dudan...*

*Los que usan de este sortilegio hacen grandes ademanes al tiempo de la ejecución, preparándose como para algún negocio muy arduo: aliñándose lo mejor que pueden, ponen delante de sa un vaso algo hondo de agua limpia y luego cogen los granos de maíz con la mano y con grande energía dicen el conjuro y al fin de él tiran los granos en el agua y con mucha presteza acuden a ver el suceso para juzgarle: tienen por dichoso agüero que el maíz baje todo a lo hondo del vaso, y al contrario, por desdichado, si sobrenada o queda entre dos aguas, y en esta conformidad lo juzgan.*

Para Ruíz de Alarcón el diagnóstico es manipulado por el adivino, ya que puede decidir que el maíz flote o se hunda, escogiendo un maíz fresco o apolillado respectivamente.

El otro tipo de diagnóstico era el practicado por las *tetonaltique*, (op. cit.: 175) “*las que tornan el hado o la fortuna a su lugar*”, quienes también eran llamadas *atlantlachixque* por ver en el agua. El hecho de que existan términos para designar estas funciones nos habla de la frecuencia de tales prácticas. Ruíz de Alarcón (op. cit.: 176-180) describe como estas mujeres *veían* en el agua si el hado del niño estaba ausente o no:

*“... ponen un vaso hondo con agua en el suelo y sobre él ponen al dicho niño para juzgar según lo que pareciere en el agua; a las que usan deste segundo modo las llaman atlantlachixque, quiere decir zahories que conocen el secreto por mirar o mirándolo en el agua... conjuran el agua diciéndo:*

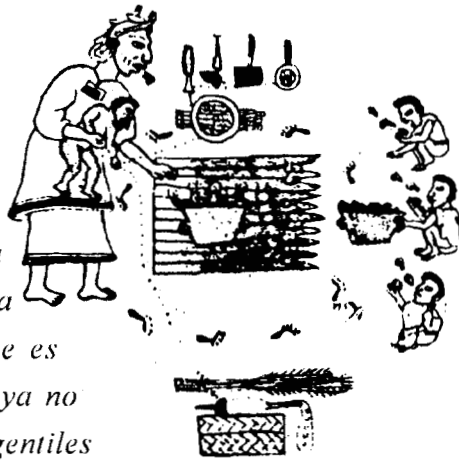
*Ea ya, ven, mi madre piedra preciosa, o la de las naguas y huipil de piedras preciosas, la de las nahuas y huipil verde, la blanca mujer. Veámosle a este cuitado niño si padece por haberle desamparado su estrella, su hado o su fortuna.*

*Con esto ponen al niño sobre el agua y si en ella ven el rostro del niño obscuro, como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad y ausencia de su hado y fortuna, y si en el agua parece el rostro del niño claro, dicen que el niño no está malo o que el achaque es muy ligero, que sanará sin cura, o sólo lo sahuman. (op. cit.: 176).*

Para Ruíz de Alarcón esto es otro engaño, ya que el resultado dependía de la decisión de la *atlantlachixque* de hacer sombra o no sobre los vasos de agua. En este paso del ritual, la *tetonaltique* se dirige al agua, a la Diosa Chalchiuhtlicue, “*la de la falda preciosa de jade*”, para conocer si el *tonalli* del niño se encuentra bajo su dominio. Al presenciar un *tonalli* oscuro, se asocia al niño con el agua, cuyos atributos dentro de las categorías duales son los de oscuridad, frío, noche, etc. El *tonalli* radiante se asocia al sol, lo que señala un buen estado de la persona, ya que el sol indica luz, calor, día, etc. y es del sol de donde proviene el *tonalli*.

La *tetonaltique* prosigue a restituir el *tonalli* perdido, es decir, a practicarle un *adorcismo*:

“Hecho ya el juicio, y dicho que el niño está enfermo, luego dice la tal embustera: ausentósele su estrella, *oquicauh itonal*, como si dijera: su hado lo es contrario, no le favorece o ale dejado; cosa que ni la entienden los que la oyen, ni los que la dicen: con esto tratan luego del remedio, que es restituirles el hado o reconciliarlos con él; si ya no entienden por este hado los que los antiguos gentiles llamaban *genio*, y entre éstos puede ser entiendan algún dios de su gentilidad, a cuyo cuidado atribuyan el bueno o mal suceso de la criatura, como se puede colegir del conjuro e invocación que para tal reconciliación o restitución hacen.” (op. cit.: 177)



Ofrecimiento del niño al agua. Códice Mendocino.

El *tonalli* ausente, desfavorecido por su *hado*, puede indicar que el niño ha quedado desprotegido de la deidad protectora del niño en base a su fecha de nacimiento, o del dios tutelar del *calpulli*<sup>28</sup> al que pertenece. Sin embargo, es al agua y a la tierra a quien se les solicita devuelvan el *tonalli* del niño. La restitución del hado consiste en lo siguiente:

“... casi todo ello se reduce a **fuerza de palabras y conjuros**; suponiendo que siempre entra **el agua como principal agente** y sine qua non, a ésta juntan tal vez *piciete* o *tenexicte*, todo lo cual conjuran y en la invocación siempre entran hablando con el agua y tal vez con la tierra, porque lo principal del nacimiento del niño atribuyen al agua por ser lo primero que tocó (a su parecer) en naciendo, porque con ella se lavan la sangre que saca del vientre; y a la tierra porque naciendo cae en ella...”. (op. cit.: 178).

<sup>28</sup> El *calpulli* era la forma de organización socio-política prehispánica básica, cimentada sobre todo en el parentesco, la posesión y distribución de la tierra y la religión. El *calpulli* era a su vez regido por el Estado.

*"(Habla al agua). Ea ya, ven en mi ayuda, mi madre de la saya de pedrería... la mujer blanca; y tú hado pardo, hado blanco, que os detiene (supone la ausencia del hado)... en la grandeza de las aguas (entiende la mar) y en su anchura te depositaré; yo lo digo en persona **el sacerdote príncipe de los encantos**.*

*...mi madre la de la saya de piedras preciosas... ve a buscar y a ver **al espíritado reluciente que habita la casa de la luz** para que sepamos qué Dios, o qué poderoso destruye ya, y torna en polvo a este desdichado.*

*... mi madre la de la saya preciosa; en que estás divertida y ociosa; lleva a lavar mi encomendado, vele a poner en algún ojo o remanso de agua, o en algún manantial príncipe de la tierra.*

*Yo en persona vine a esto el furioso, el que hago estruendo, el que no tiene a quién respetar... venido he a buscarle su tonal (fortuna, hado o estrella) cualquiera que se fuere... donde quiera que esté la llamo, y la he de traer porque has de sanar, y limpiar este **corazón**, y esta **cabeza**."*

(op. cit.: 178-180).

En los fragmentos que hemos tomado de esta oración encontramos varios puntos interesantes. Primeramente, la importancia que tiene para la sanación la oración pronunciada por la *tetonaltique*, cuya fuerza de *espíritu* se manifiesta en sus palabras y en la seguridad con que se dirige a los dioses para *reclamar* el espíritu perdido; incluso se auto-nombra *Príncipe de Encantos*. La *tetonaltique* se dirige al agua para pedirle que no desampare al pequeño, que busque en *la casa de la luz*, es decir en su contraparte dual, solar, el *tonalli* del niño. Otro punto importante es que la restitución del *tonalli* se asocia al corazón y a la cabeza, es decir, aunque sólo se ha perdido el *tonalli*, esto también repercute en el corazón, centro del principio vital *teyolía*. Finalmente, la curandera hace lo siguiente:

*"Acabado este encanto y conjuro, ostentando que ya hallaron el tonal tratan de restituirlo al niño, lo cual hacen comúnmente tomando en la boca del agua conjurada y poniéndosela al niño en la mollera, o habiéndose puesto rostro a rostro con la criatura, le rocían con ella, asombrándolo con el rocío; otras le ponen también del agua entre las espaldillas, y con estas ceremonias vanas dicen que les restituyen su tonal o hado y que ya están sanos, y luego lo prueban... dicen les sale favorable, siendo todos manifiestos embustes..."* (op. cit.: 180).

El agua se convierte en un **vehículo** por el cual el *tonalli* es restituido al niño. La unión entre el nivel cotidiano y el de los dioses encuentra un canal de comunicación a través del agua, que es conjurada por la fuerza de las oraciones y el *don* de la *tetonaltique*. La devoción y poder de la oración mantienen su importancia hasta nuestros días.

**1700 - 1800**

El Archivo General de la Nación (AGN), sobre todo bajo el rubro de Inquisición, conserva documentos sobre las creencias de indígenas, negros y mestizos. En un documento de 1790 ("*Juicio contra un mulato enfermo de susto*", Huazapan, Oaxaca, c.1790, AGN, Inquisición, 17: 175-176) se describe el juicio contra un mulato de Huazapan, Oaxaca, que a raíz de un susto tiene una conducta **alcohólica** y "**supersticiosa**":

*"... hace como seis años que recibió una noche, con ciertas visiones, que se le aparecieron, caminando a deshoras de la noche desde esta Cabecera a los Bajos de Chicometepeque, y al día inmediato, empezó a azotarse, a no querer comer y a desamparar su casa diciendo le mandaban... la casualidad de que estándose confesando, entraron a la Iglesia unos Borregos, que handaban (sic) sueltos por el pueblo, y desde entonces ha dado en decir que heran (sic) los Demonios, que no querían que se confesara..."*

Este documento presenta una mezcla de influencias africanas, españolas e indígenas. La *posesión* es una creencia muy arraigada sobre todo en las dos primeras culturas, aunque con profundas diferencias. Para los africanos tiene un *sentido místico* (Aguirre, 1992: 64-67), los dioses pueden penetrar en el cuerpo de los hombres para comunicarles sus mandatos y conocimientos. Para los inquisidores españoles, la posesión tiene un sentido demoníaco, solo el *mal* o el *demonio* puede ocupar el cuerpo de una persona. (Cohn, 1987:104) En las culturas indígenas americanas encontramos también algunos casos de posible *posesión* por deidades como las *Cihuateteo*, mujeres muertas en su primer parto, que descendían ciertos días a ciertas horas y podían penetrar en el cuerpo de los niños (Aguirre, op. cit.: 52). Las tres culturas relacionan la enfermedad con el *pecado*, o la falta de observancia del orden social y divino (Aguirre, op. cit.: 36, 50, 64): todo comenzó "*caminando a deshoras de la noche*".

En este documento encontramos puntos comunes con el *susto* actual: el *asustado* puede padecer esta enfermedad por tiempo diverso, en este caso 6 años. Otro punto es la muy posible pérdida de uno de los principios anímicos del cuerpo, que conlleva una falta de deseos de vivir; el individuo tiene una actitud evasiva, no tiene apetito, se abandona al alcoholismo y no cumple con sus responsabilidades. Sólo que ese principio vital que ha salido del cuerpo o que ha disminuido puede ser ahora llamado *alma*, *tonalli* o *sombra*, con las debidas imprecisiones que implica traducirlo. En este caso del siglo XVIII, el *asustado* ya no sólo necesita recuperar su *tonalli*, *alma* o *sombra*, sino que también es preciso *expulsar* las entidades ajenas que se han introducido en su cuerpo. A la práctica *adorcista* prehispánica se ha unido el *exorcismo* europeo y africano, pero todo bajo una perspectiva propia del México del Siglo XVIII. Es significativo que el inquisidor menciona al final

del texto lo siguiente:

*“Nunca he podido formar juicio de qual era su enfermedad, ni en que consista...”*

Es muy probable que la enfermedad provocada por un *susto* en este tiempo, tuviera un carácter particular, resultado de la interrelación entre elementos africanos, indios y españoles, que constantemente eran resignificados para adaptarse a las condiciones y necesidades del contexto. Se estaba creando un padecimiento: *el susto colonial*.

*“... parece legítimo afirmar que el susto, como institución cultural de la pérdida de la presencia y de su reintegración, remonta al proceso aculturativo de la época posterior a la conquista...”*<sup>29</sup> (Segre, 1989: 37)

Para el siglo XIX, nuevamente tomamos un testimonio del AGN, esta vez del ramo de Infidencias. Se trata de un documento que abarca los años 1810-1812 (*“Soldados españoles enfermos de susto”*, Calpulalpan, 1810-1812, AGN, Infidencias, 134, 1-106: 252), y en el que se describe el caso de soldados españoles enfermos del *susto*, después de enfrentarse a una sorpresiva rebelión indígena en Calpulalpan:

*“Los Caballeros Europeos que aquí encontré son los que V.E. verá en la lista que acompaño con especificación, de su procedencia. No se me han presentado aún sino muy pocos; porque están malos los unos y los otros y aún no se han recuperado del **susto** padecido”.*

En este caso, los soldados españoles caen enfermos de *susto* después de una batalla. Desafortunadamente, no se especifican los signos y síntomas de la enfermedad ni su tratamiento, aunque para el General que hace el reporte, la enfermedad por *susto* ya no parece ser una situación fuera de lo común, como sucedía en el documento anterior, de 1790. Las creencias asociadas al *susto* se van transformando y alimentando de nuevos elementos, como encontramos en una entrevista que hace Calixta Guiteras en su libro Los peligros del Alma. Su informante *Manuel* menciona que el *espanto* no existía, que fue aprendido. Aunque el dato fue recopilado en este siglo, lo citamos aquí por hacer referencia al siglo XIX:

---

<sup>29</sup> El autor se basa en De Martino, quien dice que *la presencia* no es naturalmente dada, sino que es una conquista histórica. Las situaciones fuera del control del individuo, en este caso un *susto*, pueden provocar una *pérdida de la presencia*, que será restituida a través de la magia, que al trasladar a un tiempo mítico, no cotidiano lo negativo, lo deshistoriza.

*"Hasta entonces estos peligros del alma eran desconocidos. El Santo del Cofre puso el espanto. Allí toman su palabra la gente, dice mi papá, mi mamá y los viejos... Ahora hay espanto, pero lo aprendieron. En el Báux lo encontraron en el cofre. (El Báux fue el gran punto de reunión religioso durante la Guerra de Castas de 1868-69). Antes no había ni Komel (espanto) ni ch'ulelal, ni bik'tal 'ontonal (enfermedad por nuestros corajes y nuestras envidias). El Santo lo empezó a mostrar. Y enseñó como se curan esas cosas."* (Guiteras, 1965: 148).

Aunque las situaciones desconocidas y atemorizantes siempre han estado presentes, la Colonia representó, entre otras cosas, un momento histórico que requirió de mecanismos adaptativos particulares. La colonia fué un espacio de confluencia inter-cultural, en el que indígenas, negros, españoles y mestizos aportaban su herencia cultural en busca de la construcción de un nuevo orden del mundo. Esta "re-creación" cultural se dio en un contexto de relaciones asimétricas de poder, plagado de situaciones desconocidas y desconcertantes para los individuos, lo que originó el correspondiente aumento en los niveles de stress y angustia a los que estaban expuestos. De esa manera, el *susto* ocupó un lugar privilegiado al ofrecer una alternativa socialmente compartida a las nuevas condiciones imperantes. El *susto*, su etiología, causas y prácticas curativas se encuentran desde sus inicios hasta nuestros días, en un proceso de **constante transformación** ya que su función es dar respuesta a las situaciones negativas, peligrosas e imprevistas a las que se enfrenta el hombre, sean éstas nuevas o ancestrales.

**Chuchut Pekuanit - Susto de Agua**  
**Epoca actual: Datos obtenidos en campo**

***Las entidades anímicas y la noción actual de espíritu***

En el lugar de nuestra investigación podemos hablar de una continuidad de concepciones anímicas mesoamericanas: el *tonal*, el *teoyolia* y el *hiyotl*, aunque las funciones y propiedades que se les atribuyen no son precisamente idénticas. Los términos que más frecuentemente encontramos son: *alma*, *espíritu*, *listakgne*, *nakú*, que prácticamente se usan indistintamente, ya que no hay un consenso sobre su uso ni lo que significa cada cual. Pensamos que esta confusión tiene varias causas: una es la necesidad de traducir al español un concepto totonaco, otra, es el tratar de amoldar en palabras dos concepciones distintas: la católica y la totonaca; y por último, el tratar de definir algo intangible, que responde a leyes no físicas, pero cuya situación repercute en el cuerpo material. Afortunadamente, ninguno de mis informantes me pidió que yo precisara qué anima al cuerpo además de la materia y qué funciones tiene tal principio, porque no creo que hubiera podido dar una respuesta coherente y completa.



Podríamos pensar que el problema de precisar tales términos data de sus mismos orígenes y que se ha presentado en todas las culturas. Citamos a Yólotl González:

*“El alma es lo que da vida al cuerpo, pero a menudo se le confunde con la conciencia, la inteligencia, la fuerza, las emociones y/o con una entidad más o menos independiente que “habita” en el cuerpo y que puede entrar o salir de éste con mayor o menor libertad. Por ello frecuentemente se atribuyen varias almas al ser humano, cada una de las cuales cumple funciones diversas.”*  
(González, 1982: 3)

Esta falta de precisión también está presente en el trabajo que Alain Ichon realizó entre los totonacos de la Sierra, de 1963 a 1966, La religión de los totonacos de la Sierra:



Relieve de Jugador de Pelota decapitado. El Tajín, Ver.

*“La noción de alma entre los totonacos, es muy confusa... (hablan) del alma de una persona y la designan en español: **alma**, **espíritu** o **sombra**... al parecer indiferentemente... La existencia de **dos almas** me ha sido confirmada en muchos poblados, aunque los informantes no se ponen de acuerdo cuando se trata de definirla, o de precisar sus funciones...*

- ***Li-stákna**: “eso que hace vivir y crecer el cuerpo”: el principio vital. Esta es un alma múltiple que se sitúa en todos los puntos del cuerpo en que se ve batir el pulso. El principal se manifiesta en el pulso de la garganta; equivale a nuestra noción de **corazón**. Los otros están situados en las sienes, las palmas de las manos, los cuellos-de-los-pies... la parte más alta del cráneo, en el corazón, en la articulación atrás de la rodilla, en el maléolo externo del pie; en el tendón de Aquiles.*

*... el li-stákna es la **sangre** que late en todas las venas y arterias.*

- *- li-katsin sería el principio del conocimiento de la inteligencia, del espíritu. Su sede es la **cabeza**. Esta alma parece ser única.”* (Ichon, 1990: 175-176).

Para la mayoría de nuestros informantes, el *espíritu* es el que nos da la fuerza para vivir, lo que nos permite pensar. Es lo que se queda atrapado en casos de susto y cuando dormimos es lo que sale a recorrer otros lugares. El *corazón* es nuestro ritmo vital, nuestra vida. Y el histérico es la bilis, donde están nuestras emociones. Pero para otros informantes es el *nakú*, *corazón*, el que guarda la fuerza vital que nos corresponde, es también el que se ve afectado en un caso de *susto*.

En otras ocasiones, cuando el relato original era totonaco, el traductor elegía indistintamente *alma* o *espíritu* para traducir *listagne* y *nakú*, también en algunos casos los términos en español eran los utilizados en el relato totonaca. Por lo tanto, la distinción entre *espíritu*, *alma*, *nakú* y *listagne* no es nada clara. Prácticamente, estos términos se han convertido en sinónimos que los individuos utilizan a voluntad, elaborando su propia diferenciación, pero sin que podamos establecer un parámetro general. A continuación transcribimos algunas opiniones:

***El nakú, corazón:***

Como decíamos, para algunos informantes el *nakú* es el *espíritu* que se queda atrapado en el agua en los casos de *susto*. Esta fuerza está presente en el cuerpo a través de las venas, y es por eso que cuando alguien está espantado su sangre se debilita, el pulso baja su ritmo.

*"El nakú es parte del organismo, nos genera vida y nos enseña a querer u odiar. El nakú se queda en el agua, te da halpipilla (cuando tiembles), es el espíritu."*<sup>30</sup>

Cuando el *nakú* sale y queda atrapado en el agua en casos de susto, el *espíritu* puede salir por la cabeza, para otros simplemente "sale" y otros más hablaban de una salida por la boca:

*"...del mismo susto de cuando uno se asusta, pues se sale nuestro espíritu.*

- ¿Cómo se dice espíritu en totonaco y qué es?
- ¿*Kinakukán*, espíritu, es nuestro interno.
- ¿Por dónde sale?
- *Por la boca, por la boca"*.<sup>31</sup>



Tablero del Juego de Pelota Sur, Toton, Ver.

---

<sup>30</sup> Entrevista a Don Lucio. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>31</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

También podemos encontrar al *nakú* con funciones de *tonalli* prehispánico (energía, calor, luz, etc.), ya que algunos hablan del *nakú* como la fuerza fundamental que permite al curandero efectuar sus rituales, y que puede fortalecerse con una concentración total de la *voluntad*, de la *energía* de la persona en el problema a resolver. El curandero debe mantener su atención en el plano de lo sobrenatural, por lo que debe desligarse temporalmente de las actividades cotidianas. Una partera nos platicaba lo siguiente:

*"... quien sabe por qué todo lo que hago se me concede, será porque lo hago con devoción, con corazón, no voy a moler, no voy a lavar trastes ni a lavar (ropa), nomás a eso estoy, se me concede."*<sup>32</sup>

Estas otras dos citas también hablan del *nakú* como *tonalli*:

*"Nuestro Señor nos dio nuestra vida, nuestro corazón."*<sup>33</sup>

*"El nakú es el corazón, espíritu. Puede salir y muere la persona."*<sup>34</sup>

Otra partera nos hablaba de porqué el *nakú*, corazón, **sale en sueños**:

*"los sueños son avisos, el nakú (espíritu) sale. Se sueñan cosas malas, de envidias, entonces hay un aviso. Cuando uno está tranquilo uno no sueña"*

a lo que la persona que hacía de intérprete en la entrevista añadió:

*"Los sueños son avisos, supersticiones en uno, se sueñan avisos con otros símbolos."*<sup>35</sup>

*"Sale el espíritu a vagar a donde fuimos "en vivo, en vivo". Soñamos con familiares."*<sup>36</sup>

### **El listagne:**

En el siguiente testimonio, el *listagne* es el equivalente del antiguo *tonal*, ya que está situado en la cabeza, y aunque sigue manteniendo sus funciones prehispánicas, ha sido reinterpretado bajo la influencia cristiana, donde la iconografía ha jugado un papel fundamental. El *listagne* es representado simbólicamente por una paloma, símbolo del Espíritu Santo; es el *alma eterna*, común a todos los hombres. También es el *doble nahual*, que permite al sacerdote traspasar el nivel de los hombres para acercarse al espacio sagrado.

<sup>32</sup> Entrevista a Doña Otilia, Partera. Diciembre 10, 1995, Coyutla, Ver.

<sup>33</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Noviembre 5, 1995. Coyutla, Ver.

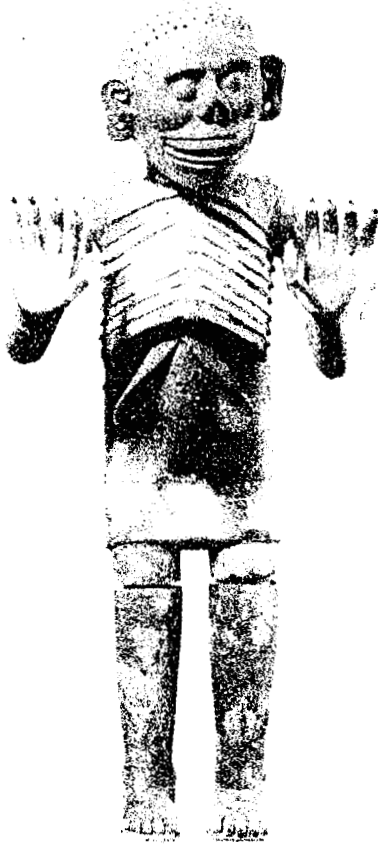
<sup>34</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>35</sup> Entrevista a Doña Zita, Partera. Intérprete: Don Lucio. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>36</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

*“El alma es el listagne. Dios nos la da al nacer. Es eterna. El listagne es nuestro espíritu, es como una paloma, de todos es una paloma. El espíritu es uno solo. El Papa Juan Pablo II, cuando sale su espíritu, es una paloma, sale por su cabeza y va con Dios, allá tiene enseñanza, le dice, le enseña. Por eso cuando nos dice es porque ya fue allá, ya sabe.”<sup>37</sup>*

**El luckacka, hígado o histérico:**



Escultura de Mictlantecuhtli

El *híyotl* desde época prehispánica se ha situado en el hígado y se le ha considerado peligroso, capaz de hacer daño al hombre. Actualmente, el *híyotl* puede ser referido como *hígado*, *luckacka*, *histérico* o alguno de los otros términos: *listagne*, *nakú*, *espíritu* o *alma*, siempre y cuando se usen para referirse al principio vital de los *ahogados* que permanece en el agua, como “ayudante” del *Aktsini*<sup>38</sup>. Cuando alguien muere ahogado, su *espíritu* queda vagando y cuando está asustado corre peligro de que su hígado quede atrapado en los dominios del agua, como un gusano que lleva la enfermedad, el *shaluwa chuchut*:<sup>39</sup> Existen otros *hígados* que pueden ser dañinos, son los denominados almas en pena:

*“En el susto, el hígado se va a convertir en gusano de agua. Se estaba carcomiendo, entonces se orina sangre. El hígado se dice luckacka. Los viejitos si creían que venían los difuntos. Los que si vienen son los espíritus malos. Se hace una ofrenda afuera de la casa para el ánima perdida, que son los ahogados, los asesinados, los colgados. Andan sufriendo, vagando, más si murió joven, porque no debía morir todavía.”<sup>40</sup>*

Probablemente, esta falta de precisión entre el corazón y la cabeza se deba a que ambos centros anímicos están estrechamente ligados en la persona. Recordemos que en la oración que recopila Ruíz de Alarcón se habla de “limpiar este corazón y esta cabeza”. Miguel León-Portilla, en su libro La Filosofía Náhuatl, nos dice sobre la idea náhuatl de persona:

<sup>37</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>38</sup> Ver Apartado Los Dioses y Dueños.

<sup>39</sup> Término utilizado por los curanderos para referirse a la enfermedad que está en el agua.

<sup>40</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

"... puede decirse que *ixtli*, cara, -cabeza- apunta al aspecto constitutivo del yo, del que es símbolo el rostro. *Yóllotl* (corazón) implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela." (León-Portilla, 1997: 384).

### **Diagnóstico: El agua en la práctica adivinatoria**

Una de las prácticas más comunes para diagnosticar el estado de salud de una persona o el estado de su *espíritu* es por medio de agua, esta práctica es de origen prehispánico, como relatamos líneas arriba. En varias ocasiones pudimos observar a curanderas, parteras, curanderos y brujos utilizando el agua como un medio para "ver" asuntos de sus pacientes, ya sea de salud, de trabajo, problemas, etc. Los que *ven en el agua* pueden referirse a hechos tanto del presente como del pasado o futuro. Transcribimos el testimonio de una partera:

*"Mira, cuando yo veo adentro del agua con una vela, veo qué cosa es lo que tiene aquella persona, ahí sale. Agarro la vela, la pego (en el jarrito), el dinero que me den, de a cinco, la pongo dentro del agua, y pongo el refino, en otro vaso, medio vaso y allí sale. Ahí sale si está sola, o tiene novio o ya tiene marido, ahí sale... Para sacar del agua, para saber qué enfermedad tiene aquella persona, ya te digo, lo tengo que ver adentro del agua. Si lo tienen, si está aquella muchacha o muchacho adentro del agua sola, entonces le ha hecho daño el agua, está espantada dentro del agua. Ya le digo, (al paciente) ¿Está espantada? Ya me dice que sí, que sí se espantó y por eso le hizo mal..."<sup>41</sup>*

Para *ver en el agua* se utilizan dos recipientes ya sean vasos o jarritos de barro de similar tamaño. En uno se coloca agua y en otro refino. En el que tiene el refino se mete una vela de cera de monte, encendida y se le pregunta al agua, al dueño del agua, algún aspecto en particular. Entonces, en el otro recipiente el curandero o adivino busca la respuesta. Si una persona está asustada y ha sido atrapada por el dueño del agua, entonces aparecen dos siluetas, si no, aparece sólo. Continuamos con la entrevista:

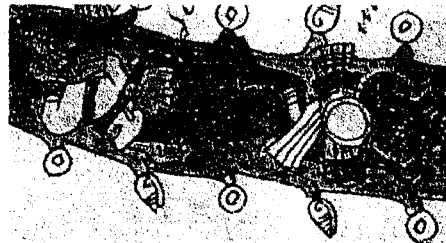
*"Y para sacar del agua, si le ha hecho daño el agua ahí se ve, adentro, qué cosa lo agarró, si lo agarró el espíritu malo, aquellos que no tienen asiento, andan vagando, los que han matado nada más.  
- ¿Los ahogados?"*

---

<sup>41</sup> Entrevista a Doña Otilia, Partera. Diciembre 10, 1995, Coyutla, Ver.

- Ahá, así me doy cuenta, si está ahogado o nomás se ha ido, anda por allá lejos... Y para sacar del agua, adentro del río, tiene que llevar a medio río, me tengo que parar allí, para que el muchacho se componga. Tengo que llevar un pollo, un gallo... ”

En el diagnóstico es prehispánica, saber qué o quién caso son *los ahogados*,<sup>42</sup> quienes lo tienen cautivo. Será necesario persona y hacer una ofrenda a



Detalle de Chalchitlicue

necesario, como en época ha atrapado el *espíritu*, en este habitan en los arroyos los que ir al lugar donde se espantó la cambio de su *espíritu*.

Otro tipo de diagnóstico es el “*paladear*” a la gente. La partera o curandero con sus dedos toca la campanilla del *asustado*, si está pegada al paladar es que está asustado. Transcribimos la traducción del relato de una partera:

“*Sabe dar ajo, dice. Sabe paladear con ajo. Ya te va a decir qué cosa tienes, si tienes susto o comida de agua... Así se dice comida de agua porque se espanta uno, en la agua, y ya nomás se empieza uno a secar y lo agarra a uno sueño, principalmente a los niños. Y agarra como escalofrío, así como si fuera paludismo. Hasta que no te vayan a traer la agua allí, te curan de agua, no te compones... Había una señora aquí, ya se murió. Esa sí sabía, te paladeaba y decía: ‘uhh,! Estás bien espantado, bien comida de agua.’”<sup>43</sup>*

El pensar que *el Agua* se come los *espíritus* de los espantados, implica la creencia de que el agua es un espacio habitado por dioses y entidades anímicas humanas. También indica que estos dioses necesitan ser alimentados con la *sangre*, el *nakú* o *listagne* de los hombres, acorde a la antigua tradición mesoamericana. Citamos nuevamente:

“*El Aktsini está en el fondo del mar, encadenado, es como persona. Cuando va a llover empieza a gritar, hace ruido, porque tiene hambre, quiere que vayan en el agua, para comérselos. Se come las almas.*”<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ver apartado Los Dioses y Dueños.

<sup>43</sup> Entrevista a Doña Dolores Sánchez Sánchez. Partera. Intérprete: Doña Flora Ramos. Diciembre 29, 1995, Coyutla, Ver.

<sup>44</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

### Síntomas del susto de agua

Generalmente, la persona *espantada* no presenta los síntomas inmediatamente, sino en un lapso que varía de 4 a 8 días después del suceso, aunque el *espantado* puede estarlo sin saberlo por lapsos de tiempo más largos, que pueden ser de meses o años. Al *susto* también se le llama *tapecua*.<sup>45</sup>

Existen, básicamente, tres tipos de síntomas: físicos, emocionales y sobre-naturales, y son los siguientes:

Físicos	Emocionales	Sobre-Naturales
<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Calentura.</li> <li>◆ La fiebre se puede presentar a los 90 días, después se calma y siente escalofríos.</li> <li>◆ Se hincha la persona y se le secan los labios.</li> <li>◆ Tiene tos, parecida a "granos en la garganta" y que no se le quita aunque tome medicina.</li> <li>◆ La campanilla la tiene pegada al paladar.</li> <li>◆ Le da mucho sueño y debilidad.</li> <li>◆ El enfermo pierde el apetito y deja de comer.</li> <li>◆ A veces se presenta dolor de cabeza.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ Pierde los deseos de vivir, se deprime.</li> <li>◆ Siente miedo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ La sangre "se adelgaza".</li> <li>◆ La sangre "se asusta".</li> <li>◆ Pierde sangre, o mejor dicho, pierde "fuerza" en la sangre</li> <li>◆ Cuando va a llover se siente débil.</li> <li>◆ Según una oración para curarlo, la hora del día en que más grave se siente un <i>espantado</i> es a las 12 del día.</li> </ul>

El susto de agua altera las propiedades de calor del enfermo, provocándole un desequilibrio que lo debilita, le provoca calentura y escalofrío. También pierde el deseo de alimentarse y de seguir viviendo, ha perdido su *espíritu*, la fuerza que lo impulsa a existir. Esto también se refleja en su *sangre*, ya que está lleva la fuerza del *espíritu* a todo el cuerpo. Decir que *la sangre se adelgaza* es decir que se ha debilitado, que sólo queda el vehículo sin la fuerza vital que la anima. Un curandero nos decía que "los de sangre fuerte no se espantan".<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>46</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

En relación a la sangre, López Austin menciona el término

**CHALCHIUHATL.** “El líquido precioso”. La sangre, considerada como alimento de los dioses.” (López Austin, 1989b; II: 290).

El *espantado* siente miedo y debilidad porque su vida se encuentra en medio de una lucha entre las dos polaridades del Agua: el *Aktsini* y *San Miguel*<sup>47</sup>. Su *espíritu* ha quedado atrapado en manos del polo frío, húmedo y oscuro del agua: el *Aktsini*. El *asustado* se siente débil cuando va a llover porque es cuando *San Miguel*, la fuerza solar, celeste, caliente del Agua tiene mayor poder. De hecho, a *San Miguel* se le pide ayuda para rescatar el *espíritu* de quien se *asustó*, como veremos más adelante en las Oraciones para curar el Susto de Agua. Al estar a punto de llover, *Aktsini* se encuentra en lucha con *San Miguel*, con las nubes, con la lluvia y necesita fortalecerse con los *espíritus* de los ahogados y de los que han sido atrapados por las aguas, tomando de ellos su fuerza, su *espíritu*. Simbólicamente, *Aktsini* devora estos *espíritus*, es por eso que se sienten débiles a las 12 del día, cuando el sol está más fuerte y la lucha del *Aktsini* con su polo opuesto se recrudece. Recordemos que *el Aktsini se come las almas*. En un trabajo realizado entre los mazatecos de Huautla de Jiménez, Oaxaca, encontramos algo muy parecido:

“Los *chikones*<sup>48</sup> salen a comer “a las 12 en punto del día... a esa hora no hay que ensuciar el agua. Ni bañarse uno ni ensuciar el agua.” (Inchaustegui, 1983: 24)

### ***Cura del susto de agua***

Para curar el susto de agua lo más importante es recuperar el *espíritu* que ha quedado atrapado y llevar a cabo un *adorcismo*, re-introducirlo al cuerpo. Dado que el *espíritu* se encuentra en poder de una deidad, es necesario llevar a cabo un ritual y hacerle una ofrenda a cambio. La reintegración del *espíritu* al cuerpo, o como le llama un rezandero, ese *renacimiento*, permitirá que el individuo se reincorpore al nivel cotidiano de los hombres, ya que parte de él ha estado atrapado en el nivel de lo divino. Con esto, la persona recobra su equilibrio de *frío* y *calor* y por lo tanto la salud, las ganas de vivir, su *espíritu*.

---

<sup>47</sup> Ver Apartado Los Dioses y Dueños.

<sup>48</sup> El *chikón tokosho* da beneficios y males, aunque siempre es el protector del pueblo. Entre otros lugares, habita las cuevas y los arroyos.



La curación más generalizada incluye lo siguiente:

- ◇ Ir a traer agua de donde se espantó la persona (aproximadamente ½ litro)  
*"Pues dicen si te **espantas en un arroyo**, en un río, pues dicen que se queda nuestro espíritu ahí adonde se espanta uno."<sup>49</sup>*
- ◇ Revolverla con un poco de tierra de donde se espantó la persona  
*"¿Por qué la tierra? Porque es nuestra madre. Ahí nacemos, de ahí **renacemos**. Hay un taller, donde los hacen, el *andanikuwalasha pumapihsin*. Ahí nos ponen todo, la materia, el *listagne*."<sup>50</sup>*
- ◇ Hacer una cruz en el suelo cuando se levanta la tierra.  
Haciendo alusión a las cuatro esquinas del mundo, a los cuatro rumbos del universo, custodiados por las deidades.
- ◇ mezclar la tierra y agua con ajo, tabaco, refino, agua bendita  
*"Cuando se va a sacar a alguien del agua se le tiene que hacer su ceremonia, su **tachuín**. Se llevan 12 tabacos, refino, su tierra, un pollo. El ajo es **caliente**, o sea que **está vivo**."<sup>51</sup> El ajo apesta mucho, es **medicina**."<sup>52</sup>*
- ◇ Con esa agua preparada, bañar **cuatro veces** a la persona en la tarde o cuando ya se va a dormir. Después del baño dejarla dormir un rato, bien tapada para que sude.
- ◇ También poner del agua preparada en las **coyunturas** de los brazos y piernas.  
Que son lugares donde se siente el pulso, la sangre, el *espíritu*, relacionado aquí con el corazón.
- ◇ Hacer una cruz en la frente.  
Ya que la cabeza es un punto de salida del *espíritu*. La curación se relaciona tanto con la cabeza como con el corazón.

---

<sup>49</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

<sup>50</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>51</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezandero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>52</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

### **El Tachuín (ceremonia)**

*“Cuando se va a sacar a alguien del agua se le tiene que hacer su ceremonia, su tachuín. Se llevan 12 tabacos, refino, su tierra, un pollo. Para agarrar a uno que está enfermo, que está atrapado en el agua hay que pedirles ayuda a los santos, a los ángeles: San Martín Caballero, Santiago, San Jorge, San Miguel Arcángel.”<sup>53</sup>*

Como mencionamos anteriormente, el 12 es un número de gran importancia en la cosmovisión totonaca, ya que representa el solicitar la ayuda de las deidades solares, luminosas del agua, presididas por San Miguel. Esto es necesario para poder recuperar *el espíritu* atrapado en los dominios oscuros y fríos del Aktsiní, polo húmedo y terrestre del agua.

Para recuperar el *espíritu* de la persona espantada, se ofrenda a cambio el *espíritu* de algún animal. En el caso de niños es casi siempre un pollo y para los adultos se utiliza una gallina negra, *“si flota es que sí se va a curar la persona, si se hunde es que no”<sup>54</sup>*. Además de las aves, algunas personas agregan a la ofrenda 12 monedas, incienso, velas, flores. Como parte fundamental del ritual, puede incluir darle 12 golpes con una vara al agua, diciéndole que suelte el *espíritu* del enfermo y diciendo también *kataki*<sup>55</sup>, levántate, golpeando con ramas en el agua para que se levante el *espíritu*.



Ofrenda de gallina negra

*“Y por eso dicen, el que te va a sacar del agua, va a rezar ahí, dice que, le dicen allí, porque del agua, **xapuxcu chuchut**, que te va a agarrar ahí el espíritu. Si es mujer o hombre el que te va a sacar del agua, le va a hablar no? y te van a hablar cómo te llamas. Y busca una varita, le empieza a pegar ahí al agua. 12 veces le tiene que pegar. Pero van a ser 4 veces. Hoy es uno, mañana otro, luego otro, hasta completar cuatro veces, pero sí las veces que vaya tiene que pegar 12 veces. Y le va a decir que te deje tu espíritu (diciendo el nombre del espantado). Te van a hablar. Y ya antes te trae tu agua, recogen las piedritas, tienen que ser doce y una bolita de tierra, ahí. Ya en la tarde lo va a arreglar (para el baño). Para las piedritas se lleva una jarra o una latita...”<sup>56</sup>*

<sup>53</sup> Entrevista a Don Nachito Ambrosio, Rezadero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>54</sup> Entrevista a Doña Otilia, Partera. Diciembre 11, 1995. Coyutla, Ver.

<sup>55</sup> Entrevista a Don Tino García, Huesero. Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

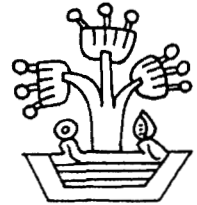
<sup>56</sup> Entrevista a Don Chema León, Huesero. Diciembre 11, 1995, Coyutla, Ver.

A continuación transcribimos dos oraciones, de dos rezanderos distintos, para curar el susto de agua. Al final de cada una haremos un breve comentario.

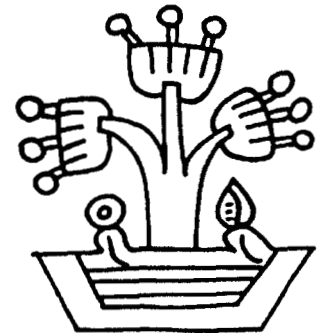
## «Oración para sacar del Agua a un niño»

*Rezandero: Don Ignacio Ambrosio*

*Yo le vengo a decir y le voy a decir a usted, nuestro Señor  
en este día le vengo a rogar por este niño, por este ser  
porque sabemos que en su nombre todo lo que pedimos sirve, nos ayuda.*

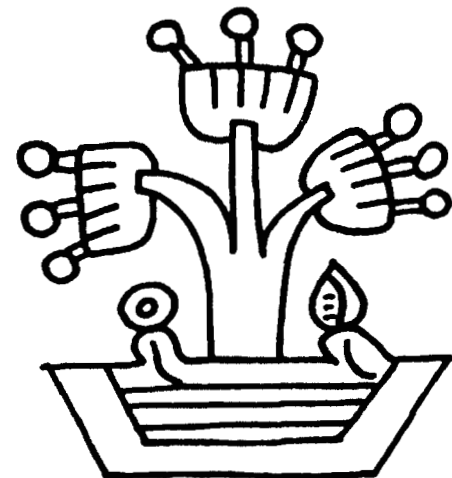


*Sobre la tierra echaste el agua que nos sirve para curarnos, para trabajar.  
Usted nuestro señor, nuestra madre Virgen María  
donde se estaba bañando, cualquier día,  
si el se espantó donde él andaba  
hoy le vengo a pedir para que se cure, para sacarlo.*



*Los que iniciaron, las 12 personas, hombres, curanderos,  
así como nuestra señora madre Virgen María,  
de donde vendrá nuestra curación  
vengo a pedirle en nombre de Dios.  
Son 12 personas.*

*La voluntad del Señor sanará a este niño  
Se va a curar, se va a componer, pero en tu nombre Señor  
en este Misterio te voy a pedir en mi Rosario  
(3 Padres Nuestros)*



*En tu nombre pido  
de este hijo, de este señor,  
levántate m'hijo, levántate  
levántate, te vas a curar,  
que se haga a un lado  
todos tus dolores, levántate  
este niño se tendrá que retirar todos los males que tiene  
aquí, aunque sea un pedazo de pan, café, bendícelo para que se componga*

*que se haga a un lado la enfermedad  
lo que estamos pidiendo tiene que servir  
tiene que bendecirse para este hijo.*

*Todo lo que es de Dios  
ninguna persona lo puede hacer a un lado.  
Sabemos y creemos en ti Señor  
en tus manos dejo a este hijo tuyo  
en nombre de Dios Padre, Espíritu Santo.*

*Esto lo que estamos pidiendo, es para curar  
en tus manos pongo a tu hijo, a tu criatura  
nuestro Señor y nuestra madre Virgen María.  
Todos tus hijos que sepan cómo curarse*

*Muchos de nosotros no creemos  
que el agua nos puede espantar  
porque vivimos del agua, tomamos,  
nos agarra el aire que nos hace espantar  
pero sabemos que todo lo de abajo se retira, se va  
cuando pedimos a nuestro Señor Jesucristo  
Lo que hemos pedido es para esta criatura  
para que se cure, para que se levante, y esté bien.*



Orando ante la Virgen de Guadalupe y San Andrés

### **Comentarios:**

Aunque esta oración es una petición por el espíritu de un niño que se ha espantado, el rezandero que nos permitió registrarla nos confirmó que cualquiera se puede espantar, sea niño, mujer, anciano, etc. El rezandero, heredero de la tradición mesoamericana, ejerce su función social a través de su *don*, que es la oración, la fuerza de la palabra. Su oficio es ser un representante de los hombres ante la divinidad, un nexo entre los niveles cotidianos y los niveles sagrados del universo: "... y le vengo a decir a usted, nuestro Señor, en este día le vengo a rogar por este niño...". El rezandero pide porque el espíritu del espantado "se cure, se levante, y esté bien", es decir, que vuelva al nivel cotidiano de los hombres y abandone el nivel sagrado inferior, residencia de las divinidades del agua que lo han atrapado.

El agua se considera medicina y sustento de la reproducción del grupo a través del trabajo (sobre todo agrícola): “*Sobre la tierra echaste el agua que nos sirve para curarnos, para trabajar.*” La oración indica que la curación de la persona está en manos de las divinidades, no del hombre, como se cree en el pensamiento científico, por ejemplo: “*Los que iniciaron, las 12 personas, hombres, curanderos, así como nuestra señora madre Virgen María, de donde vendrá nuestra curación...*”. La salud es una decisión divina: “*La voluntad del Señor sanará a este niño... Todo lo que es de Dios ninguna persona lo puede hacer a un lado*”. Y la ambivalencia del agua: poder curar y enfermar, se menciona en la oración: “*Muchos de nosotros no creemos que el agua nos puede espantar porque vivimos del agua...*”. El aire, como mencionábamos, puede ser el vehículo que transmite la enfermedad, puede ser también un vehículo de los *luckacka* (hígados/espíritus) de los ahogados: “*nos agarra el aire que nos hace espantar...*”.



Las Cataratas Pozas del arroyo de Copula

En la oración se mencionan varias divinidades que corresponderían al catolicismo: “*Nuestro Señor, Nuestra Madre Virgen María, Dios Padre, Espíritu Santo, Señor Jesucristo*” y también “*las 12 personas*”, que remiten a la tradición totonaca. Aunque la manera en que se conciben tales deidades cristianas tiene un trasfondo mesoamericano que las relaciona al sol, la tierra, la dualidad, etc.<sup>57</sup>

Básicamente, el rezandero en esta oración acude a las deidades solares y de la tierra para recuperar el espíritu perdido en la contraparte fría y húmeda. La figura cristiana de *Jesucristo*, relacionada con el Sol, también aparece en esta oración: “*... pero sabemos que todo lo de abajo se retira, se va cuando pedimos a nuestro Señor Jesucristo*”, ya que la acción principal es restablecer el equilibrio de fuerzas que forman el conjunto simbólico en torno al agua: agua-sol/fuego y agua-tierra.

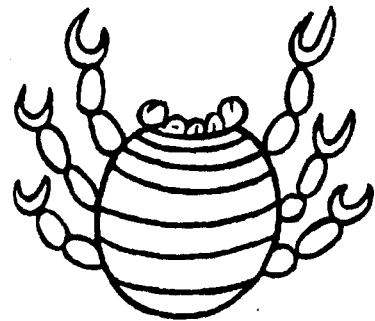
## “Esta es la Oración del que se Espanta”

Rezandero: Don Marcelino Ambrosio

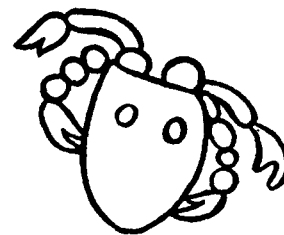
*Espíritu Cristiano, dueño del agua  
te pido hoy este día jueves para que este muchacho que se enfermó  
que le da calentura a medio día  
que le da dolor de cabeza  
se siente desmayado y no come y no le da apetito  
Te pido a ti  
para que lo libres del agua  
cuando se cayó, se resbaló del agua  
se espantó y no sintió fuerza y ahí se quedó el espíritu*

<sup>57</sup> Ver Apartado Los Dioses y Dueños.

*En ese momento que se espantó ahí se quedó el espíritu  
pero te pido, te pido a las 24 almas,  
los que ustedes pueden sacar y liberar  
de este muchacho  
y te pido de favor para que lo saques y lo libres del mal  
porque este hijo tuyo que se enfermó  
que le da calentura  
no come, no le da apetito  
y te pido señor para que este hijo tuyo no se quede aquí  
y libranos  
y también te pido Señor San Miguel para que lo libres  
y lo saques del agua.*

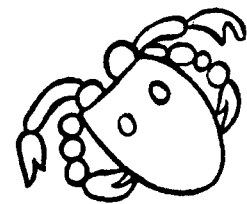


*Te pedimos los 24 almas que están encargados de ese  
para que lo libres  
te pedimos señor para que lo libres y lo salves  
de esta enfermedad  
este hijo tuyo*



*Porque sabemos que tú eres el Dueño del Agua  
sabemos que tu haces y puedes deshacerlo  
y hay otros, los 18 almas que también están encargados  
y también te pido para que lo libres de ese mal*

*Este poco de aguardiente, el incienso, las velas,  
te ofrecemos, te presentamos y las flores de cempoalxóchitl que te ofrecemos  
para que todo lo recibas  
y te pido a tu nombre para que lo salves y lo salves este muchacho*



*Te ofrecemos esta ofrenda para que tú nos recibas  
y te presentamos para que este enfermo que sane y que se salve  
del mal que tiene aquí en el agua  
te pedimos y te rogamos por tu nombre, por tu Santo Nombre  
para que lo libres del mal.*



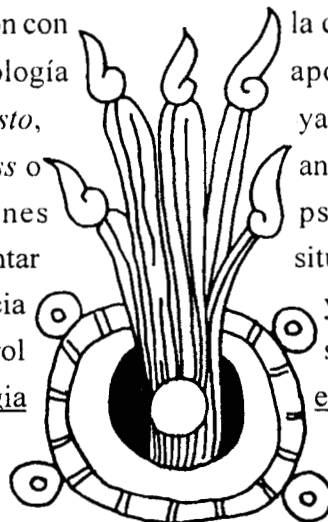
**Comentarios:**

La oración comienza con un notorio sincretismo: “*Espíritu Cristiano, dueño del agua*”. Se mencionan también otras deidades de origen prehispánico “*las 24 almas*”, representantes de los dos polos duales, de la totalidad y las “*18 almas que también están encargadas*”. Pensamos que estas últimas pueden referirse a las deidades correspondientes a cada mes del año solar mesoamericano, consistente en 18 meses de 20 días, más 5 días aciagos, o sin destino; haciendo un total de 365 días (Sahagún, 1992: 75-76). La deidad de tipo solar, a la que se le solicita recupere el espíritu del espantado es en este caso San Miguel, “*porque sabemos que tú eres el Dueño del Agua*”, que además se asocia a la lucha contra “*ese mal*”: el espanto de agua, “*te pedimos y te rogamos por tu nombre, por tu Santo Nombre, para que lo libres del mal.*” El mal se asocia a la parte fría, oscura y húmeda del universo. A cambio del favor recibido, se hace una ofrenda: “*Este poco de aguardiente, el incienso, las velas, te ofrecemos, te presentamos y las flores de cempoalxóchitl...*”

El espantado pierde su espíritu, que queda atrapado en el agua: “*En ese momento que se espantó ahí se quedó el espíritu.*” Se mencionan más claramente algunos síntomas del susto de agua: “*... este muchacho que se enfermó, que le da calentura a medio día, que le da dolor de cabeza, se siente desmayado y no come y no le da apetito.*” Nuevamente, la curación queda en manos de la divinidad: “*Te pido a ti para que lo libres del agua...*”.

**Distintas interpretaciones del susto**

El *susto* ha sido estudiado e interpretado bajo distintos enfoques: antropológico, médico y psicológico, básicamente (Rubell, et al., 1995). El punto de vista antropológico ha resaltado sus funciones sociales y su origen/relación con efectos físicos del susto y la psicología causas y efectos emocionales del *susto*, se relaciona con situaciones de *stress* o III: 1-6). Bajo tales presiones disminuido en su capacidad de afrontar en un estado de abandono, inapetencia pierde el interés por continuar su rol Marcela Olavarrieta, en su libro Magia espanto como una enfermedad psico-



la cultura; la medicina ha estudiado los aporta elementos para entender las ya que en la mayoría de los casos, este angustia excesiva (cfr. Sasson, 1996; psicológicas, el individuo se ve situaciones imprevistas, por lo que cae y falta de deseos de vivir; la persona social e histórico. La antropóloga en los Tuxtlas, Veracruz, considera al somática:

"... tras una sintomatología de manifestaciones somáticas pueden localizarse síndromes de ansiedad, de diversos grados de severidad, reconocidos por la psiquiatría moderna." (Olavarrieta, 1990: 93)

Igualmente, en el libro Susto: Una enfermedad popular, encontramos la siguiente aseveración:

"En las tres culturas (zapoteca, mixteca, mestizos) se encontró asociación entre un alto nivel de estrés social y el padecer de susto, tanto entre los hombres como entre las mujeres." (Rubell, et al., 1995: 120).

El *espanto* ha sido caracterizado como un padecimiento que pone fin a una serie de situaciones "estressantes" que vive un individuo, y que se ven culminadas y aliviadas a través del *susto*. El *susto* le ocurre más frecuentemente a quién se ha debilitado anímicamente, generalmente por una sensación de no estar cumpliendo con su rol en el grupo. En el susto o espanto, la persona entrará en una pausa, en un momento ahistórico que le permite evadir, por un momento, sus responsabilidades sociales. Los niños y las mujeres han sido los grupos que se han catalogado como más propensos a padecerlo, debido a su situación de inferioridad (status, económica, poder) en el grupo al que pertenecen. Michael Kearney, en un estudio que realiza sobre el *aire* y el *susto* en Ixtepeji, Oaxaca, señala:

"Ixtepeji es una sociedad en la que hay mucha hostilidad reprimida o muina... El carácter privado del propio hogar facilita tal situación, y los animales y los niños son blancos seguros. Los padres generalmente toleran con paciencia la lata de los niños, pero a veces les colman los límites... cambios repentinos de dulzura a aspereza, y de la aceptación al repudio, más la práctica prevalente de controlar a los niños por medio de mentiras y amenazas, son experiencias diarias de la niñez en la mayoría... que lo único que les produce es **un sentido de inseguridad e inhabilidad** para predecir cuándo pueden desaparecer la cordialidad y la seguridad". (Las negritas son nuestras). (Kearney, 1969: 446).

Pero la cura del susto se sitúa principalmente en la esfera ritual, siguiendo la distinción que hace Evans-Pritchard:

"Cuando describimos una actividad... a veces encontramos que incluye dos tipos de comportamiento habitual, el empírico y el ritual. Distinguimos entre estos tipos de comportamiento por sus resultados objetivos y por la clase de nociones que llevan asociadas." (Evans-Pritchard, 1976: 450).





### 3.6. *La Renovación del Sistema:* *Muerte por Agua*



Mictlantecuhlti

La dualidad en el pensamiento mesoamericano hace que la vida y la muerte sean el eje del cosmos, tanto en el ámbito de los hombres como en el de los dioses. Para los mesoamericanos, la existencia del hombre no es eterna, y por lo tanto, la de los dioses tampoco. En esta tradición, el destino *postmortem* está marcado por la forma en que muere la persona y no tiene que ver con cuál haya sido su conducta a lo largo de su vida, como sucede en la tradición católica, por ejemplo. En lo referente al agua hay dos tipos de muerte: por *Susto de Agua*, *ahogados* y por *rayo*. Según una de nuestras informantes “*hay igual cantidad de muertos ahogados y de muerte natural. Ya ves que el Axtsiní y San Miguel mandan igual.*”

Desde época prehispánica los muertos por agua o rayo tenían un destino diferente al resto de los hombres:

“...y los que van allá (Tlalocan) son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos...”.  
(Sahagún, 1992: 207).

López Austin menciona el término

“NETLAHUIEQUILIZTLI. Toma de posesión que hacía Tláloc de un individuo a través del rayo. Si el rayado moría, iba a morar al Tlalocan. Si quedaba vivo, era servidor de Tláloc sobre la tierra.” (López Austin, 1989b; II: 294).

Esta noción de un destino especial para los muertos por agua continúa hasta nuestros días. El momento de la muerte es cuando “*el espíritu se separa del cuerpo para siempre*”<sup>58</sup> y los muertos por agua adquieren funciones especiales, similares a las de los dioses, convirtiéndose en sus “ayudantes”.

---

<sup>58</sup> Las entidades animicas se tratan en el apartado del Susto de Agua.

La muerte por agua marca una separación radical en la relación con los vivos, que se va a expresar de distintas formas. En primer lugar, no es común que los muertos por agua o rayo se comuniquen con los vivos a través del sueño, como ocurre con los muertos de causa natural. Los muertos por rayo o ahogados son considerados peligrosos, ya que pueden propiciar muertes similares a las suyas. Incluso en el día de Todos Santos son tratados de manera diferente, a ellos se les pone un altar afuera de la casa, para “*el ánima perdida*”: muertos por algún accidente, arma, rayo o ahogados. Los muertos de este tipo no tienen ya derecho a entrar a las casas, a los espacios privados de las familias; necesitan quedarse afuera, “*vagan sin rumbo*”. Esto los hace seres solitarios, tristes:

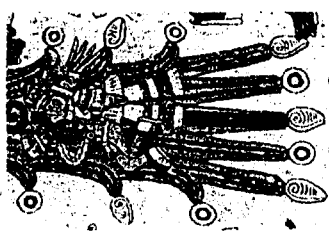
*“Los viejitos si creían que venían los difuntos. Los que si vienen son los espíritus malos. Se hace una ofrenda afuera de la casa para el ánima perdida, que son los ahogados, los asesinados, los colgados. Andan sufriendo, vagando, más si murió joven, porque no debía morir todavía.”<sup>59</sup>*

Este sufrimiento propicia que anden buscando quién los acompañe y por eso tratan de ahogar a otros:

*“Uno soñó que andaba atarrayando y que agarró un robalo grande, que no se puede agarrar. Vio a dos hombres altísimos, uno en su cabeza y otro en los pies, en vez de río veía una carretera donde hay muchas flores (especie de camino al Tlalocan) y ya no dejan que los saquen, porque ya se quiere quedar ahí.”<sup>60</sup>*

La muerte por agua hace a estos espíritus similares a los dueños que los mandan. Tienen funciones acorde a su muerte. “*cuando relampaguea son los ahogados los que andan corriendo*”, los truenos son “*los que murieron de un rayo, son los que le ayudan al San Miguel*”. “*Los ahogados están en el agua, ellos limpian el río*”.

Ahogados, Chalchulticuc (detalle)



En los ríos y arroyos habitan, además de los ahogados, los enfermos de *susto* que no pudieron ser curados y que murieron por eso, o bien, durante la enfermedad del *susto*, etapa liminal entre la vida y la muerte. Una curandera comentaba que entre las ofrendas al *Dueño del Agua* se debía incluir un pollo negro. Si éste al ser arrojado al agua flotaba, la persona sanaría, pero si se hundía, era señal de que el enfermo moriría, ya que el *Dueño del Agua* lo había **destinado** para quedarse con él. De tal manera, el tipo de muerte, y por lo tanto el destino de los hombres después de la vida queda en manos de los dioses, no de la conducta de éstos en vida.

<sup>59</sup> Entrevista a Don Tino García, Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.

<sup>60</sup> Don Tino García... Septiembre 29, 1997.

La muerte por rayo puede propiciarse por una transgresión al orden social o por estar en medio de una lucha entre San Miguel y Aktsiní. Un fiscal nos relata lo siguiente:

*“Los muertos por rayo son causa de San Miguel. Si alguien está ofendiendo a Dios lo quema con su espada, como a los árboles. A los groseros se los lleva. Cuando empieza a llover, a tronar, es necesario respetar los designios de Dios y dejar de trabajar, no decir groserías, no bañarse. Al primer trueno tapar los espejos, no mirarse, no tentar el cuchillo ni ninguna cosa de fierro. Apagar la televisión porque puede caerle un rayo o al que la está viendo. El trueno viene y mueres por ser caprichudo. El espejo es el contra del trueno.”*

Bachelard dice que el agua es un gran espejo (Bachelard, 1978: 39). Tapar los espejos es evitar que San Miguel se enfrente con su contrario: el Aktsiní, agua de la superficie terrestre y que esto pueda poner en peligro la vida de alguna persona, ya que las deidades acuáticas se alimentan de los espíritus de los muertos por agua. Se dice que el Aktsiní *“se come las almas”*. Tanto San Miguel como Aktsiní necesitan ayudantes, y es por eso que en ocasiones luchan por atrapar un espíritu, como muestra el siguiente suceso, que ocurrió a un hombre mientras hacía una ofrenda en el río donde se había ahogado su hijo. En el lugar estaban presentes tanto los ahogados como los muertos por rayo, unos en forma del *“akjmushto, los que se llevan la corriente, limpian el río”*, y los otros en forma de *“angelitos chiquitos”*.

*“date cuenta que no oíste, no entendiste, te veniste borracho y así te ahogaste. No quiero que nos vengas a espantar.” Echó refino con ajo. El árbol que cayó fue un aviso de que no iban a pescar nada, puros pescados chicos, **porque los ahogados sacan la basura y limpian el agua.** En eso como que le agarran el pescuezo, cayó rayo en una guásima, vio unos **angelitos chiquitos, floreaditos, pequeños, como lumbre que rápido volvían a volar.**”*

En base a lo anterior, consideramos que la muerte por agua o rayo es sobre todo un mecanismo que permite la reproducción del sistema asociado al agua. Los *espíritus* de los muertos por agua alimentan a las deidades acuáticas, regenerando y manteniendo el equilibrio del sistema. Estos *espíritus* se alejan del plano cotidiano y del nivel de los hombres, ya que se han convertido en seres similares a los dioses, almas a su servicio y al servicio del hombre, ya que en el pensamiento de tradición mesoamericana los hombres alimentan y veneran a los dioses y éstos a su vez dan al hombre lo necesario para su reproducción. (Monjarás-Ruíz, 1987: 10).

### 3.7. Sistema Simbólico del Agua

En las líneas anteriores hemos relatado los distintos elementos que conforman el sistema simbólico del agua y donde la relación entre el macro-cosmos y el micro-cosmos mantiene su equilibrio a través de la acción ritual del hombre, de su enfermedad y la manera en que muere. Debido a las transformaciones históricas y a la relación entre cultura y estructura social, nuestro sistema muestra puntos de ruptura y de cambio. A continuación presentamos de manera esquemática dicho sistema simbólico:

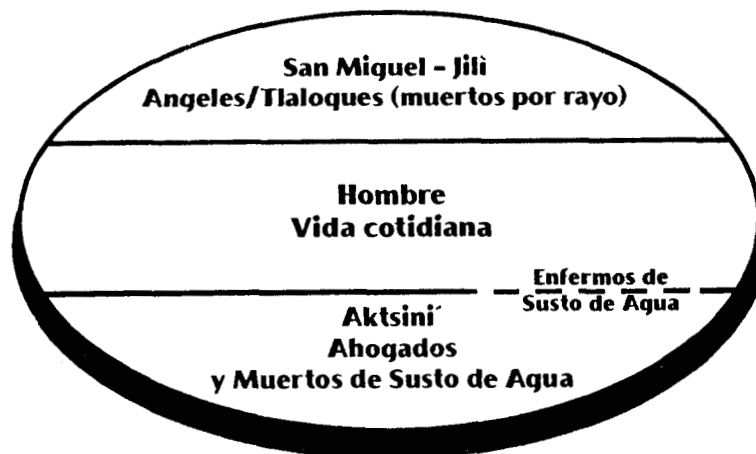
#### El Agua como Origen y Destino



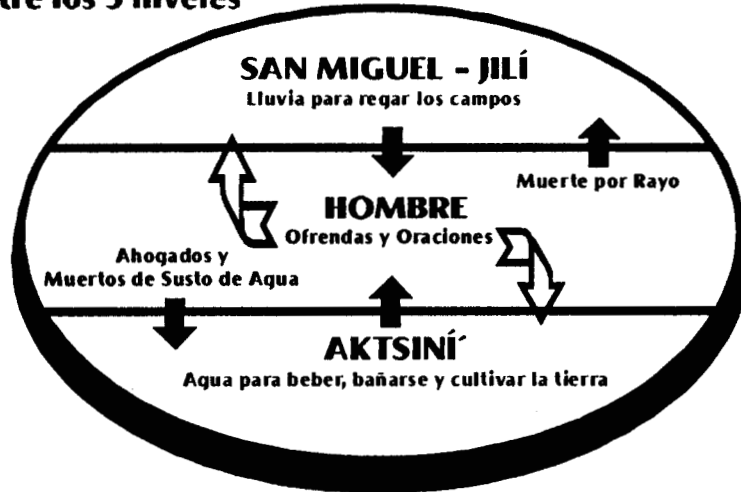
## Los Niveles del Cosmos



## Los dioses y habitantes de las Aguas



**Relaciones de Intercambio  
entre los 3 niveles**



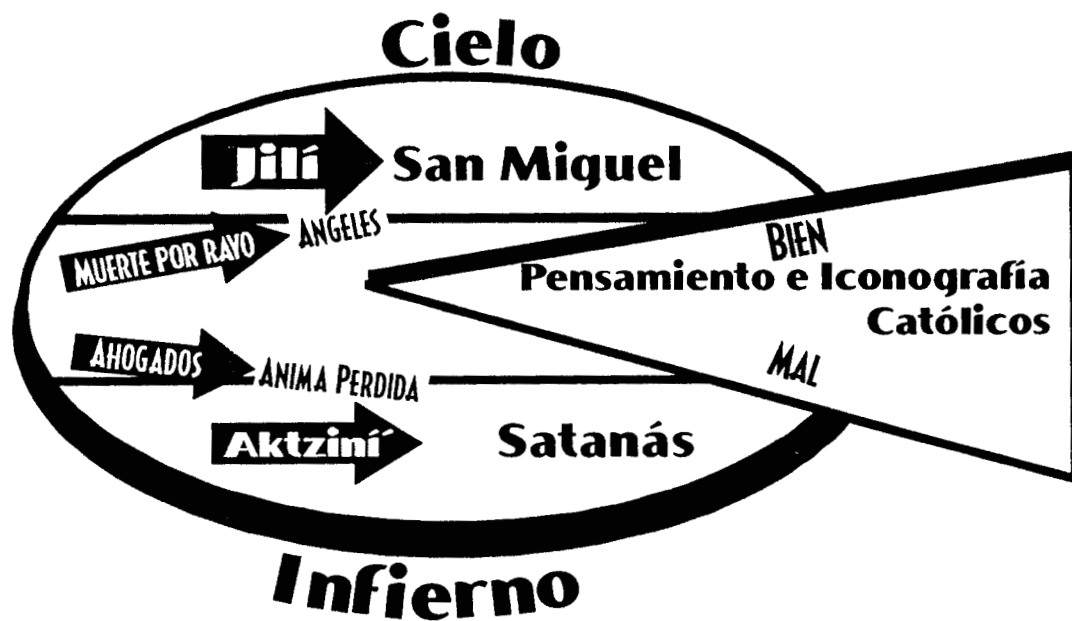
**Pensamiento Totonaco  
Dualidad del Agua**



## Pensamiento Cristiano: Opuestos Irreconciliables



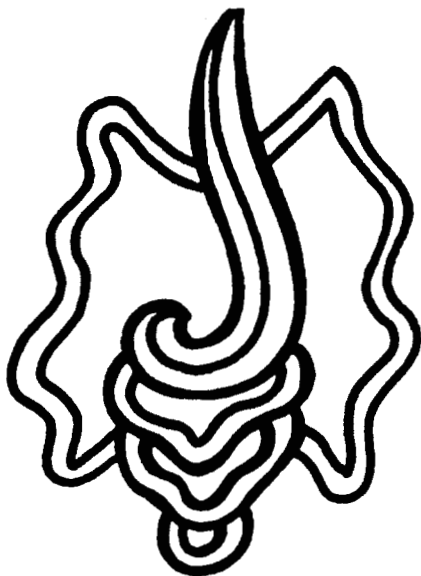
## Transformaciones del Sistema Simbólico del Agua por el contacto intercultural





### Transformaciones del Sistema Simbólico del Agua por la interrelación entre las Estructuras Sociales y la Cultura





**CONCLUSIONES**



# Conclusiones



El objetivo de nuestro trabajo ha sido elaborar un panorama global del simbolismo del agua entre este grupo totonaco de la sierra norte de Veracruz.

Nuestras hipótesis han sido comprobadas al encontrar que efectivamente, los principios estructurales de la religión mesoamericana tienen una continuidad en las sociedades indígenas actuales, aunque algunos de los elementos que las conforman se hayan transformado por contacto con otras religiones, principalmente la tradición católica y recientemente las religiones protestantes. Estos intercambios culturales son continuos e interminables y han dado lugar a nuevas formas sincréticas en que las relaciones de poder provocan una marcada asimetría, reflejada en una polarización de las creencias. Por un lado, tenemos las creencias “formales”, “correctas” y “verdaderas” de los mestizos en contraposición de las creencias “idólatras”, “paganas” y “falsas” adjudicadas a los indígenas. Aunque realmente, como dijimos previamente en este trabajo, las fronteras entre ambos grupos son muy difusas. Ninguno de los grupos sociales del lugar ni las religiones existentes están exentas del intercambio cultural y del sincretismo.

El agua es un símbolo de múltiples significados para la vida humana y para los totonacos se expresa básicamente en los siguientes aspectos:

1. **El agua es sacralidad**, al estar habitada por deidades, seres sobrenaturales y representar en sí fuerzas poderosas que en ocasiones benefician y en otras ponen en peligro la vida del hombre.

2. **El agua tiene un principio dual**, que se ve reflejado en sus dos máximas deidades: *Aktsini* y *San Miguel*, o *Jilí*. *Aktsini* literalmente es *el que vibra arriba*, aunque en este caso *arriba* se refiere a una jerarquía y no a una posición espacial, ya que es el dueño del agua terrestre y subterránea, dueño de los mares, los ríos, los lagos; se piensa que su poder se debe a que es más abundante el agua que él domina. Nadie lo ha visto, aunque su iconografía se empieza a transformar por influencia de la imagen católica de *San Miguel*, representación sincrética de *Jilí*, el rayo. *San Miguel* representa la polaridad del agua asociada al fuego, mientras que *Aktsini* representa la asociación entre agua y tierra. Ambas polaridades del agua son a la vez que complementarias, parte de un sistema simbólico más amplio, que incluye los cuatro elementos naturales y las múltiples dimensiones espaciotemporales del cosmos.

3. ***El agua es fuente de vida y es también muerte.*** En el pensamiento totonaco prevalece la idea fundamental de que el cosmos es un conjunto de fuerzas interconectadas y co-dependientes. Los dioses alimentan a los hombres y viceversa. El agua le sirve al hombre para vivir, para tomar de ella, para bañarse, para purificarse. Pero el principio del agua debe retroalimentarse con las *almas* de los hombres, quienes se espantan, ahogan o mueren por rayo, renovando el espacio sagrado del agua.

4. ***El agua es causa de enfermedad, pero también es medicina.*** La salud, así como la enfermedad provocadas por agua son una decisión divina. El *susto de agua* implica quedar atrapado en el agua, bajo el dominio de sus deidades y entidades sobrenaturales del espacio subterráneo. Con el fin de restablecer el equilibrio, la cura es solicitada a la polaridad opuesta del agua: agua-fuego, *San Miguel*, a través de rituales de sanación y oraciones por parte del curandero, intermediario entre los hombres y las deidades. Sin embargo, la eficacia o fracaso del ritual no se adjudican a él, sino que se consideran decisión exclusiva del dueño del agua, de las necesidades simbólicas del sistema para mantener su equilibrio.

5. ***El agua tiene una existencia mítica, una existencia simbólica y una existencia cotidiana.*** La tradición oral es el principal vehículo por el que se transmite este conocimiento y se recrea la cosmovisión e identidad del grupo totonaco. A través del mito el agua se representa como origen y destino, como el diluvio purificador que da inicio a una nueva creación o como el destino fatal de inundaciones y caos cuando se desate el poderoso *Aktsiní*. En el aspecto mítico el agua es también un espacio sagrado, símbolo de riquezas, belleza, abundancia, como en el antiguo Tlalocan, que en este grupo se ha identificado en dos aspectos, correspondientes a las polaridades agua-fuego y agua tierra:

- a) El cielo, habitado por ángeles, donde se producen los rayos y donde todo es sagrado, ahí se encuentra la esencia de los animales, de las plantas y los alimentos, como vimos en el relato *Cuento de un pobre*, y es por ello que al pasar al nivel cotidiano todo se ve multiplicado.
- b) Es también un lugar hermoso, lleno de flores, como se describe la carretera de los ahogados, o las cuevas de *Tuzapán*, donde están todos los animales, todas las plantas.

La sacralidad del agua se vive de manera cotidiana, sobre todo a partir del *susto de agua*, etapa liminal entre la vida y la muerte en donde el individuo, aunque auxiliado por el espíritu y los ritos del curandero, está a expensas de las decisiones divinas.

6. ***El agua es un medio habitable por entidades sobrenaturales, humanas y divinas. Es también, en un sentido simbólico, un vehículo o puente entre distintas dimensiones del espacio-tiempo cósmico.*** “*El agua está cuidada*”, decía un rezandero, es decir, está habitada por dioses y por sus

ayudantes. Estos ayudantes pueden tener un origen divino, sobrenatural, como es el caso del propio *Aktsini*. Los elementos humanos que entran al espacio sagrado del agua son los *espíritus* de los ahogados, o los *espíritus* de los curanderos que viajan a través de sueños a esos lugares, con el fin de rescatar a los enfermos de *susto* o bien en las prácticas adivinatorias en que la curandera *ve* en el agua el *espíritu* de las personas. Igualmente sucede en el espacio celeste del agua, que está habitado por los muertos por rayo, dirigidos por San Miguel o en el *Cuento de un Pobre*, donde un campesino es llevado al cielo a partir de que cae un rayo-ángel cerca de él. Cuando el *espíritu* de una persona entra en el agua, entra en un espacio simbólico, en una realidad diferente a la cotidiana, donde también el tiempo cambia. Los *espíritus* de los ahogados permanecen indefinidamente ahí, ayudando al *Aktsini* en sus tareas y la curandera que *ve* en el agua puede saber del pasado, presente y futuro del consultante. Las leyes del tiempo en el espacio no-cotidiano del agua son otras.

**7. Las contradicciones y conflictos sociales se explican y representan a través de los mitos y los símbolos del agua.** En el pensamiento totonaco existe una relación estrecha entre el macro-cosmos y el micro-cosmos. Las entidades sagradas tienen un orden político, similar al del hombre. Recordemos el mito *Cuando el Aktsini quería ser Presidente* y las continuas referencias en los relatos “*es como ahora en la política*”. En la dualidad totonaca hay un espacio para el que manda y para el que obedece, para la clase dominante y la dominada. Los cargos políticos y religiosos se relacionan con *San Miguel*, como es el caso de los bastones de mando, símbolo de la capacidad de hacer los truenos, que se entregan a los fiscales el 29 de Septiembre, día de ese santo. En el mito, a pesar de que *Aktsini* es la deidad más poderosa, se encuentra encadenada por *San Miguel*. Nuevamente *San Miguel* tiene el poder, aunque ninguno de nuestros informantes le haya adjudicado alguna vez al santo un poder mayor al de *Aktsini*. Es una especie de “usurpación” que probablemente refleja la posición en desventaja de los totonacos ante la sociedad mestiza, local y nacional. Podría pensarse que los totonacos se identifican con *Aktsini*, que aunque es más poderoso está encadenado, está en una posición alterna de poder. *Aktsini* es poderoso porque “*hay más agua que todo*”, hay más indígenas en el lugar, pero los mestizos tienen la mayoría de las posiciones importantes en el gobierno y en la economía.

**8. La tradición oral es el depositario esencial de los principios, elementos y relaciones de la cosmovisión totonaca.** La importancia de la tradición oral en el lugar es fundamental. Los curanderos transmiten sus conocimientos a sus aprendices por este medio, igualmente, los mitos y cuentos son la forma en que la cultura se hereda de los ancianos a los niños y jóvenes. A través de ellos, se establecen relaciones sociales; atributos humanos, animales y divinos; se explican las diferencias sociales; se establecen los principios del cuerpo humano y sus causas de enfermedad y muerte; se elaboran rituales; se marcan espacios y tiempos, míticos y cotidianos; se construye en fin, un orden

y una explicación del mundo en todas sus dimensiones. Aunque existen algunos intentos de escribir la literatura indígena, es en el espacio informal y cotidiano donde se re-elabora continuamente, tomando vida de la creatividad de los narradores y del ambiente festivo, misterioso o solemne que se crea entre los que lo escuchan. Los mitos y cuentos tienen la función social de transmitir los elementos necesarios para la continua re-elaboración de la cosmovisión de un pueblo y de la construcción continua de su identidad.

**9. Los mitos y símbolos del agua están en constante transformación, tanto por razones internas como externas de este grupo totonaco.** La polaridad de fuerzas contrarias y complementarias es la dinámica interna básica que da orden al universo totonaco. A esta estructura fundamental, muestra de continuidad entre los orígenes prehispánicos de la cosmovisión mesoamericana y los grupos actuales, se han incluido nuevos elementos, producto de las transformaciones culturales y sociales de la vida cotidiana, por ejemplo el caso de los enfermos de *susto* por accidente de coche. En cuanto a las influencias de otras religiones, la cosmovisión totonaca ha entrado en contacto y en conflicto con formas distintas de ver el mundo. *Aktsini*, deidad de gran importancia en el lugar, ha sido sincretizada con *Satanás*, elemento de la tradición católica con una valoración altamente negativa. En el pensamiento español *el bien y el mal* son categorías irreconciliables y esto se ha sobrepuesto a la dualidad de origen mesoamericano, donde las fuerzas son opuestas pero complementarias, dando lugar a un todo armonioso. Esta profunda diferencia de pensamientos ocasiona una reprobación moral a las prácticas totonacas por parte de los mestizos católicos e incluso de algunos indígenas, que asocian a *Aktsini* con “*el malo*” y como decíamos anteriormente, a *San Miguel* con el poder y los cargos político-religiosos. Esta reprobación social se da sobre todo en el espacio público y con la gente indígena muy involucrada con los eventos de la iglesia católica, ya que en el ámbito privado, personal y cotidiano la noción de dualidad mesoamericana sigue presente. En ningún momento se le adjudica a *San Miguel* una valoración positiva, no es “*el bueno*”, en contraposición de *Aktsini*, que en ocasiones se le llama “*el malo*”, pero al estar relacionado con el sol, con el espacio celeste, tiene una mejor imagen ante el pensamiento católico, que sitúa en ese espacio a todas sus deidades benéficas, incluyendo por supuesto a Jesucristo, divinidad que también se asocia con el sol y que es una figura primordial de la religión católica. Para los totonacos *San Miguel* y sus ayudantes tanto producen la lluvia benéfica como también pueden matar por rayo, ya que las deidades no son valoradas moralmente como buenas o malas, sino que son *poderosas*. Los totonacos dicen que *Aktsini* tiene más poder, aunque está encadenado, es decir, siempre se restituye el equilibrio de fuerzas. El relacionar a *Aktsini* con “*el malo*” es resultado por un lado, de sobreponer el pensamiento español al mesoamericano, como se desarrolló en el apartado referente a la influencia de la iconografía. Pero por otro lado, recordemos que en el pensamiento mesoamericano los elementos del sistema no tienen una personalidad o atributos únicos, sino que son polivalentes y no se presentan aislados totalmente,

sino en conjuntos simbólicos, asociando distintos elementos en base a espacios sagrados, polaridades, funciones, etc. De tal manera, el *Aktsini*, polaridad fría, terrestre, subterránea, nocturna del agua, es relacionada a otros elementos afines: *Aktsini* se confunde con *Satanás*, con "el malo", porque ambos habitan esos espacios oscuros y fríos del cosmos. Los totonacos tienen un personaje más cercano al diablo católico: el Ahjskawini, "el que te engaña" literalmente, personaje que bajo la promesa de dar conocimientos o riquezas a la gente los engaña, los pierde o los ataca, sin entregarles nada. Existen también quienes "trabajan con el malo", brujos que acuden a tal personaje para causar enfermedades, muerte o desgracias a la gente. Cuando preguntábamos si *Aktsini* y *Ahjskawini* eran el mismo, nuestros informantes respondían que no, aunque uno de ellos dijo: "son compañeros", lo que interpretamos, como decíamos líneas arriba, que comparten el mismo espacio del cosmos: el inframundo, pero sin tener las mismas funciones.

**10. El *Aktsini* es el símbolo religioso más importante en los procesos de contra-cultura de este grupo totonaco.** Como hemos expresado, el agua en su aspecto sagrado tiene una polaridad básica, representada en *San Miguel* y *Aktsini*. El primero, estando asociado al espacio celeste y a una iconografía católica, está siendo *adoptado y adaptado* más rápidamente por dicha tradición. El *Aktsini* en cambio es una deidad que mantiene su nombre totonaco, que no es propiamente identificada por algún santo católico y que en la representación simbólica de poder se asocia al pueblo en general, a los totonacos que no ostentan ningún cargo político-religioso. Es sobre todo la deidad que se considera más poderosa, aunque por el momento esté encadenada, despojada de su poder, pero si se desata acabaría el mundo, volviendo a las aguas originales, indiferenciadas. A pesar de las tendencias católicas que satanizan a *Aktsini*, o de los intentos protestantes de ignorarlo, *Aktsini* es considerado por los totonacos como "un diosito, igual que *San Miguel* o ese que le dicen el Cristo". *Aktsini* es la respuesta totonaca más profunda y original a las influencias externas, que no tienen cabida para una deidad poderosa, aunque temporalmente sometida, que a la vez que cuida el agua y da vida a todo cuanto existe en la tierra, también *se come las almas*.

**Comentario final:**

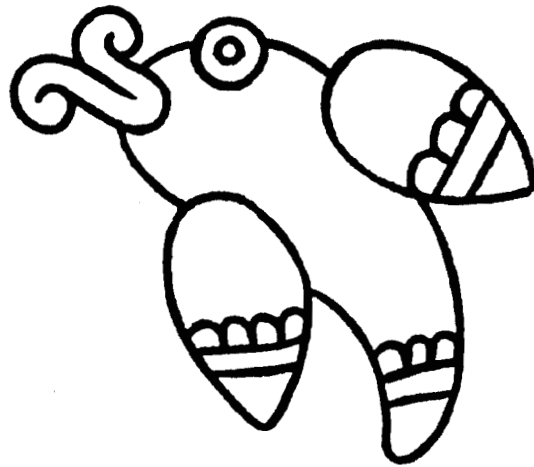
Este trabajo ha sido una oportunidad para reflexionar sobre el papel simbólico del agua en nuestro mundo, tanto mítico como cotidiano. A partir de nuestra investigación sobre el simbolismo del agua, hemos encontrado atributos del simbolismo acuático en general, compartido por otras culturas del mundo y la nuestra propia.

A partir de la elaboración de los distintos capítulos hemos encontrado infinidad de nuevas preguntas, que tendrán que dejarse pendientes para futuras investigaciones, algunas de ellas son: ¿qué es la enfermedad y qué relación tiene con la cultura, con las concepciones mentales? ¿Hasta qué punto



influye la cultura en el cuerpo humano? ¿Cuáles son los elementos no-físicos que nos conforman y cuál es su relación con el ambiente? ¿Qué es lo que hace que un símbolo de múltiples significados, incluso contradictorios entre sí, tome un aspecto particular en un momento dado? ¿Hasta qué punto un símbolo tiene fuerza en sí mismo y hasta qué punto depende de la *intención* humana (individual y social) que se le da? ¿Cómo se relaciona esto con las transformaciones de los símbolos, de qué factores dependen?, etc.

Nuestro objetivo fue el presentar un análisis diacrónico y sincrónico de las creencias relacionadas al agua entre los totonacos de Coyutla, Veracruz y esta investigación es el resultado de distintas voces, provenientes de tiempos históricos diversos. En estas líneas se reflejan las voces de nuestros informantes, de las fuentes documentales, de la literatura oral, e inevitablemente, de nosotros mismos, con nuestra propia visión de las cosas y nuestras propias limitaciones. El simbolismo del agua es tan extenso como las aguas mismas y siempre podremos profundizar más en el tema y plantearnos nuevas preguntas. Quizás el más grande atributo del agua sea "*su capacidad de metamorfosearse sin dejar de ser ella misma*" (Bachelard, 1978) por lo que su potencial simbólico es inagotable.



## **V. FUENTES Y OBRAS CONSULTADAS**

1911

1912

1913



## *Fuentes Bibliográficas Consultadas*

**AGUIRRE** Beltrán, Gonzalo.

1992 Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. México, D.F., F.C.E. – U.V. - I.N.I.- Gob. del Edo. de Veracruz, 389 p. (Obra Antropológica VIII).

**ARAMONI**, Burguete, María Elena.

1990 Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. México, D.F., CNCA, 283 p. (Regiones).

**ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (AGN)**

1979 Flores, plantas y motivos prehispánicos. México, D.F., AGN, 69 p. (Serie de Información Gráfica).

1980 Peces, Moluscos y Crustáceos en los códices Mexicanos. México, D.F., AGN, 60 p. (Serie de Información Gráfica).

**ARIZPE**, Lourdes.

1993 “*Una sociedad en movimiento*”, en Antropología Breve de México, México, D.F., Academia de la Investigación Científica – CRIM: 373-398.

**BACHELARD**, Gaston.

1978 El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia. México, F.C.E., 297 p. (Breviarios No. 279).

**BAEZ-JORGE**, Félix.

1992 Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas. Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 308 p. (Biblioteca).

**BONFIL** Batalla, Guillermo.

1992 “*Pluralismo cultural y cultura nacional*”, en Pensar nuestra cultura, México, Alianza Editorial: 117-123. (Estudios).

**BRANIFF**, Beatriz.

1990 “*Mesoamérica y el noroeste de México*”, en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 119-127. (Serie Antropología).

**BRAUDEL**, Fernand.

1992 La Historia y las Ciencias Sociales. Madrid, Alianza Editorial, 220 p.



- CARRION**, Juan de, alcalde mayor.  
1965 Descripción del pueblo de Gueytlalpan (Zacatlan, Juxupango, Matlaltan y Chila, Papantla). Notas de: José García Payón. Universidad Veracruzana, 115 p. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias No. 23).
- CASTELLON Huerta**, Blas Román.  
1987 "*Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos*" en Monjarás Ruíz (coord.) Mitos cosmogónicos del México Indígena. México, D.F., INAH, (Biblioteca del INAH): 125-176.
- CEBALLOS Rincón**, Carmen.  
1991 El Horizonte Mítico en los Relatos Tepehuas. Xalapa, Ver., México, Gob. del Edo. de Veracruz-Comisión Estatal Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, 118 p. (Colección V Centenario 12).
- CHAPMAN**, Anne.  
1990 "*Mesoamérica: ¿estructura o historia?*", en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 21-33. (Serie Antropología).
- CHENAUT**, Victoria.  
1995 Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX, México, D.F., CIESAS – I.N.I., 302 p. (Historia de los pueblos indígenas de México).
- COHN**, Norman Rufus Colin.  
1987 Los demonios familiares de Europa. Madrid, Alianza Editorial, 329 p. (Alianza Universidad 269).
- DAHLGREN** Jordan, Barbra.  
1990 "*Mesoamérica vista a través de la etnografía/ etnología*", en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 79-89. (Serie Antropología).
- DE LA GARZA**, Mercedes.  
1990 Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya, México, D.F., UNAM, 291 p. (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas).
- ELIADE**, Mircea.  
1985 Mito y Realidad, Barcelona, España, Ed. Labor-Punto Omega, 228 p. (Sección: Antropología).
- EVANS-PRITCHARD**, E. E.  
1976 Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande, Barcelona, Editorial Anagrama, 496 p.

- GARCIA-BARCENA, Joaquín.**  
 1993 *"Prehistoria, sedentarización y las primeras civilizaciones en Mesoamérica."* En Arizpe, Lourdes (coord.). Antropología Breve de México. México, D.F., Academia de la Investigación Científica-CRIM, 398 p.
- GARCIA Martínez, Bernardo.**  
 1987 Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700. México, D.F., El Colegio de México, 424 p. (Centro de Estudios Históricos).
- GARCIA Payón, José.**  
 1943 Interpretación cultural de la Zona Arqueológica de El Tajín. Seguida de un Ensayo de una Bibliografía Antropológica del Totonacapan y Región Sur del Estado de Veracruz. México, D.F., Imprenta Universitaria, UNAM, 63 p.
- GARMA, Carlos, MASFERRER, Elio.**  
 1994 Totonacas, México, D.F., INI, 26 p. (Pueblos indígenas de México).
- GARRIDO, Felipe.**  
 1990 Tajín y los 7 truenos. Una leyenda totonaca contada por Felipe Garrido. Ilustrada por Pedro Bayona, México, D.F., Solar-SEP, 40 p. (Cuentos del Ermitaño).
- GEERTZ, Clifford.**  
 1987 La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 387 p.
- GONZALEZ Torres, Yólotl.**  
 1976 *"El concepto del tona en el México antiguo"*, en Boletín INAH, México, D.F., XIX, 2ª. Ép., Octubre-Diciembre: 13-16.
- 1982 Las aventuras del alma, México, D.F., SEP – INAH, 29 p. (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología).
- 1990 *"Los rasgos religiosos en Mesoamérica"*, en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 147-154. (Serie Antropología).
- GORBEA, Alfonso, et al.**  
 1990 *"Planteamientos en torno al concepto Mesoamérica"*, en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, INAH – SMA:97-108. (Serie Antropología).

- GOSSEN, Gary.**  
1989 Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya. México, D.F., C.N.C.A.-INI, 306 p. (Presencias No. 17).
- GUIERAS, Holmes, Calixta.**  
1965 Los peligros del alma, visión del mundo tzotzil. México, D.F., F.C.E., 310 p. (Sección de Obras de Antropología).
- HEYDEN, Doris.**  
1976 “*Los ritos de paso en las cuevas*”, en Boletín INAH, México, D.F., XIX, 2ª. Ep., Octubre-Diciembre: 17-26.
- HOLLAND Williams, Robert.**  
1963 Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio de cambio sociocultural. México, D.F., INI, 321 p.
- ICHON, Alain.**  
1990 La religión de los totonacas de la Sierra. México, D.F., CNCA-INI, 512 p. (Presencias No. 24).
- INCHAUSTEGUI, Carlos.**  
1983 Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos. Premia Editora, 152 p. (La red de Jonás).
- INEGI**  
1990 VERACRUZ. Resultados Definitivos. Tabulados básicos. Tomo I. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, México, D.F., INEGI.  
1996 Anuario Estadístico del Estado de Veracruz. Edición 1996. Tomos I y II. México, D.F., INEGI - Gobierno del Estado de Veracruz.
- KEARNEY, Michael.**  
1969 “*Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido*” en América Indígena. Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., XXIX, No. 2, Abril 1969: 431-450.
- KIRCHHOFF, Paul.**  
1964 “*Mesoamérica: Sus Límites Geográficos. Composición Étnica y Caracteres Culturales*”, suplemento de la revista Tlatoani, México, D.F., CPAENAH. Edición Mimeográfica, 13 p.
- KRICKEBERG, Walter.**  
1990 Las antiguas culturas mexicanas. México, D.F., F.C.E., 476 p. (Sección de Obras de Antropología).

**LAROUSSE UNIVERSAL ILUSTRADO**

1962 Diccionario Enciclopédico en tres volúmenes. Publicado bajo la dirección de Miguel de Toro y Gisbert., Buenos Aires, Ed. Larousse. 3 vol.

**LEON**, Castillo, Juan Rigoberto.

s/f

c.1995 Plan de Trabajo de Servicio Social. CBTa No. 163, La Chaca, Coyutla, Ver. Copia mecanoscrita proporcionada por la Lic. Isidra Olarte.

**LEON-PORTILLA**, Miguel.

1997

La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes. México, D.F. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Serie Cultura Náhuatl, 461 p. (Monografías 10).

**LÉVY-STRAUSS**, Claude.

1990

"La eficacia simbólica", en Antropología Estructural. Ed. Buenos Aires, EUDEBA, Editorial de la Universidad de Buenos Aires:168-183.

**LOPEZ AUSTIN**, Alfredo.

1989

Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl. UNAM, México, 209 p. (III, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 15).

1989b

Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. Tomos I y II. México, UNAM.

**MARTINEZ**, José Luis.

1988

El mundo antiguo VI. América Antigua. Nahuas, mayas, quechuas y otras culturas. México, D.F., SEP, 448 p.

**MARTINEZ**, Maximino.

1979

Catálogo de nombres vulgares y científicos de Plantas Mexicanas. México, D.F., F.C.E., 1220 p.

**MEDELLIN** Zenil, Alfonso.

1987

Nopiloa. Exploraciones arqueológicas. Xalapa, Ver. México, Universidad Veracruzana, 197 p. (Biblioteca).

**MEDINA**, Andrés.

1988

"La cuestión étnica y el indigenismo", en Carlos García Mora (Compilador) La antropología en México. Panorama histórico. Tomo 4. Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social). México. INAH: 715-738. (Colección Biblioteca del INAH).

1990

"Comentarios", en La validez teórica del concepto Mesoamérica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 183-218. (Serie Antropología).



- MENENDEZ, Eduardo.**  
 1990 "Medicina Tradicional o Sistemas Práctico-Ideológicos de los conjuntos sociales, como primer nivel de atención", en Menendez, Eduardo Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones. Cap. 8, México, CIESAS-SEP: 205-226. (Cuadernos de la Casa Chata No. 179)
- MONJARAS-RUIZ, Jesús. (coord.)**  
 1987 Mitos cosmogónicos del México Indígena. México, D.F., INAH, 317 p. (Biblioteca del INAH).
- MONJARAS-RUIZ, Jesús; BRAMBILA, Rosa; PEREZ-ROCHA, Emma.**  
 1989 Mesoamérica y el centro de México. Una antología. México, INAH. Serie Antropología, 522 p. (Colección Biblioteca del INAH).
- OLAVARRIA, María Eugenia.**  
 1996 "Origen y destino en el discurso mítico", en Discurso y Mitos. Algunas aproximaciones, México, D.F., UAM Iztapalapa - Irene Fonte, Rose Lema y Leticia Villaseñor, coeditoras: 82-87. (Estudios lingüísticos monográficos; publicación del Area de Investigación Problemas Lingüísticos de México).
- OLAVARRIETA Marengo Marcela.**  
 1990 Magia en los Tuxtlas, Veracruz. México, D.F., INI - CNCA, 299 p. (Presencias No. 15).
- OLIVE Negrete, Julio César.**  
 1990 "El concepto arqueológico de Mesoamérica" y "Comentarios" en La validez teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. INAH – SMA:35-50 y 183-218. (Serie Antropología).
- ORTIZ, Fernando.**  
 1984 El Huracán. Su mitología y sus símbolos. México, D.F., F.C.E. 686 p. (Sección de Obras de Antropología).
- PEREZ TAMAYO, Ruy.**  
 1997 De la magia primitiva a la medicina moderna. México, D.F., SEP-FCE-CONACYT, 218 p. (La Ciencia para Todos, No. 154)
- PORTAL, María Ana.**  
 1996 "El tlacuache en la mitología mazateca", en Discurso y Mitos. Algunas aproximaciones, México, D.F., UAM Iztapalapa – Irene Fonte, Rose Lema y Leticia Villaseñor, coeditoras: 72-81. (Estudios lingüísticos monográficos; publicación del Area de Investigación Problemas Lingüísticos de México).

**RIVA PALACIO, Vicente.**

1981 México a través de los siglos, México, D.F., Decimoséptima edición.  
Impreso en E.U.A. X Tomos.

**ROMERO Vivas, Isabel Laura.**

1996 "Reporte de Trabajo de Campo II", Proyecto: Mitos de Mesoamérica,  
Director: Dr. Enzo Segre. UAM-Iztapalapa, 28 p. (mecanuscrito).

**RUBEL, Arthur J.; O'NEILL, Carl;**

**COLLADO Ardón, Rolando.**

1995 Susto: Una enfermedad popular, México, D.F., F.C.E., 257 p. (Colección  
Popular No. 405)

**RUIZ DE ALARCON, Hernando.**

1988 Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven  
entre los indios naturales desta Nueva España. Escrito en 1629. México,  
D.F., SEP, 236 p.

**SAHAGUN, Fray Bernardino de.**

1992 Historia de las Cosas de Nueva España, México, D.F., Ed. Porrúa, 1093  
p. ("Sepan Cuantos..." No. 300).

**SANCHEZ, Gutiérrez, Amada. (M.P.S.S.: Médico Pasante en Servicio Social).**

1994 "Diagnóstico de Salud del Mpio. De Coyutla, Ver. Febrero 1993-Enero  
1994". Servicios Coordinados de Salud Pública en el Estado de  
Veracruz. Copia mecanuscrita proporcionada por el Dr. Sergio Bernal  
Granillo.

**SASSON, Lombardo, Yolanda.**

1996 "El Alma y los Síndromes Patológicos Actuales. I, II y III." Rev. Tlahui,  
Rev. Electrónica. México, D.F., No. 2, 1996. Dirección Internet: [http://  
www.comnet.ca/tlahuica/alma1.htm#bibl](http://www.comnet.ca/tlahuica/alma1.htm#bibl).

**SCHÖNDUBE, Otto.**

1990 "El Occidente de México, ¿marginal a Mesoamérica?" en La validez  
teórica del concepto Mesoamerica. XIX Mesa Redonda de la Sociedad  
Mexicana de Antropología. INAH – SMA: 129-134. (Serie  
Antropología).

**SCHULLER, Rodolfo.**

1975 "La posición etnológica y lingüística de los huasteca" en México  
Antiguo, Vol. II: 141-150.

**SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN  
Y GOBIERNO DEL EDO. DE VERACRUZ-LLAVE.**

1988 Los municipios de Veracruz, México, D.F., 1ª. Ed., 535 p. (Enciclopedia  
de los Municipios de México).



**SEGRE** Malagoli, Enzo.

1987 Las máscaras de lo sagrado. Ensayos ítalo-mexicanos sobre el sincretismo nahuat-católico de la Sierra Norte de Puebla. México, D.F., INAH-SEP, 172 p. y anexo.

1989 "Presencia en la historia y ausencia del mundo. Susto: una enfermedad colonial." Rev. La Jornada Semanal, México, D.F., Nueva Epoca, No. 17, 8 de Octubre de 1989: 36-39.

**SENDRAIL**, Marcel.

1983 Historia Cultural de la Enfermedad, Madrid, Espasa –Calpe, 437 p.

**SIMEON**, Rèmi.

1991 Diccionario de la Lengua náhuatl o mexicana. México, D.F., Ed. Siglo XXI, 783 p. (América Nuestra).

**TURNER**, Víctor.

1975 "Mito y Simbolo", en Sills, David. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, España, Ed. Aguilar, XI Vol. Vol. VII: 150-154.

1980 La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Madrid, Siglo XXI, 454 p.

**VELAZQUEZ** Hernández, Emilia.

1995 Cuando los arrieros perdieron sus caminos. Zamora, Mich., México, El Colegio de Michoacán, 196 p. (Colección Investigaciones).

**WILLIAMS** García, Roberto (recopilador) y

**GARCIA** Ramos, Crescencio (traductor).

1980 Tradición oral en Tajín. Xa taqalhchiwín lilatamat nak tajín. Jalapa, Ver., Programa de Desarrollo Cultural de los Grupos Etnicos en el Estado de Veracruz, SEP – Dir. Gral de Culturas Populares – Universidad Veracruzana, mimeografiado, 61 p.

**WILLIAMS** García, Roberto.

1972 Mitos Tepehuas  
México, D.F. SEP, 156 p. (Sep-Setentas 27).



## *Archivo General de la Nación (AGN)*

“*Juicio contra un mulato de Huazapan, Oaxaca, que a raíz de un susto tiene una conducta alcohólica y supersticiosa*”, Huazapan, Oax., México, c.1790, AGN, Inquisición, Vol. 1365, Exp. 17: 175-176.

“*Soldados españoles enfermos del susto*”, México, 1810-1812, AGN, Infidencias, Vol. 134, Exp. 1 a 106: 252..

## *Fuentes Orales*

- Ambrosio, Ignacio, Rezandero. Entrevistas, Noviembre 5, 1995 - Septiembre 29, 1997, Coyutla, Ver.
- Ambrosio, Marcelino, Rezandero. Entrevistas, Noviembre 1995, Coyutla, Ver.
- Antonio Santiago, Miguel. “*Cuento de cómo se construyó esta iglesia de Mecatlán.*” Relato recopilado por Javier Jarquín, en la comunidad “La Escalera”, Mpio. de Mecatlán y traducido por el Profr. Miguel Pérez Sotero, (mecanoescrito).
- Bernal Granillo, Sergio, Médico Pasante. Entrevistas, Marzo, 1995, Coyutla, Ver.
- Cabrera, Antonio, Don “Tonche” Cabrera, ExFiscal, Entrevistas Marzo, 1995, Coyutla, Ver.
- Espinosa, Pablo, Maestro de primaria jubilado. Entrevistas, Marzo, 1995, Entabladero, Espinal, Ver.
- García, Antonio, Huesero y Fiscal, miembro del Consejo de Ancianos. Entrevistas, 1995-1997, Coyutla, Ver.
- García, Cresencio, Etnolingüista, Instituto de Antropología de la U.V., Entrevista, Julio 1997, Xalapa, Ver.
- García, Tino, Huesero. Entrevistas, Septiembre, 1997, Coyutla, Ver.
- Hernández García, Leocadio. Profesor y Director de la Telesecundaria “Benito Juárez”, Entrevistas, Marzo, 1995, Coyutla, Ver.
- Jiménez, Demetrio, Profesor y Director del bachillerato Lorenzo Azúa Torres. Entrevistas, 1995-1997, Coyutla, Ver.
- León, José María, Huesero. Entrevistas Diciembre, 1995, Coyutla, Ver.
- Maqueda, Luz María, Monja Franciscana, Entrevista, Marzo, 1995, Coyutla, Ver.
- Matías, Miguel. Entrevistas y traducciones. 1995-1997, Coyutla, Ver.
- Olarte, Isidra. Lic. en Ciencias Sociales, Entrevistas Marzo 1995, La Chaca, Coyutla, Ver.
- Palomino, Edgar. Entrevista, Septiembre, 1995. Experto en picaduras de víboras. Entabladero, Espinal, Ver.



- Pérez, Martín, Ing. Agrónomo. Entrevistas, 1995-1997, Coyutla, Ver.
- Sánchez Sánchez, Dolores. Partera. Entrevista Diciembre 29, 1995, Coyutla, Ver.  
Intérprete: Doña Flora Ramos.
- Vázquez López, Otilia, Partera. Entrevistas 1995-1996, Coyutla, Ver.
- Vázquez, Ricardo. Danzante y ex-sacristán. Entrevistas, 1995-1997, Coyutla, Ver.
- Villalobos, Marina. Entrevista, Marzo, 1995, Coyutla, Ver.
- Doña Zita, Partera. Intérprete: Don Lucio. Entrevistas 1995-1997, Coyutla, Ver.