

Cuevas del Viento y la Fertilidad:

continuidad ritual entre nahuas
y teenek de la Huasteca potosina.



Vianey A. Mayorga Muñoz

Nelly A. López Soto

Cuevas del Viento y la Fertilidad: **continuidad ritual entre nahuas y** **teenek de la Huasteca potosina**

Cuevas del Viento y la Fertilidad:

continuidad ritual entre nahuas y teenek de la Huasteca potosina

Cuevas del Viento y la Fertilidad: continuidad ritual entre nahuas y teenek de la Huasteca potosina

Vianey A. Mayorga Muñoz

Nelly A. López Soto

Diseño gráfico: Carlos Eduardo González Navarro

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de investigación conlleva la conjunción de distintos esfuerzos para alcanzar objetivos comunes. En este caso, agradecemos ampliamente a quienes hicieron posible esta publicación, subsidiada por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), a los integrantes de la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas (UCNAT) y al Centro Ceremonial de Tamaletom. A las comunidades de Coatzontitla, municipio de Axtla de Tarrazas y a Tamaletom, municipio de Tancahuitz, por abrirnos sus puertas. A María Guadalupe Rodríguez, líder de la Unidad Cultural Náhuatl, a Omar y Agustín, jóvenes iniciados en las prácticas médicas, amigos y compañeros de viaje. A Juliana Román, representante del Centro Ceremonial de Tamaletom; a Benigno Robles, salvaguarda del invaluable patrimonio cultural teenek; y a Esteban, joven volador y capitán de la danza del gavilán. Agradecemos también a El Colegio de San Luis, A. C. y a Quasar Consultores Sociales, A.C. por el apoyo en la difusión de esta investigación.

ÍNDICE	8
INTRODUCCIÓN	9
Importancia y necesidad de abordar el tema	10
Acercamiento teórico-metodológico	11
Alcances de la investigación	15
LOS NAHUAS	16
Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas	17
Coatzontitla, Axtla de Terrazas	21
Ritualidad	22
Don, iniciación, legitimación	34
LOS TEENEK	39
Centro Ceremonial de Tamaletom, Tancanhuitz	40
Tamaletom, Tancanhuitz	41
Ritualidad	46
Don, iniciación, legitimación	56
CUEVAS DEL VIENTO Y LA FERTILIDAD	61
Descripción geográfica	62
Actores que intervienen en el espacio	64
Prácticas rituales	67
Puntos de convergencia y diferencia	75
CONSIDERACIONES FINALES	80
REFERENCIAS	84



INTRODUCCIÓN



Importancia de abordar el tema

Este estudio surge del interés de realizar una investigación sobre la importancia que las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, ubicadas en el municipio de Huehuetlán, en el estado de San Luis Potosí, tienen en las cosmovisiones nahua y teenek de la región Huasteca, a partir del trabajo de campo y de la revisión de algunas referencias bibliográficas como Tiedje (2007), Gallardo (2008), Aguirre (2011) y Mayorga (2015), donde se aborda el sitio desde diferentes perspectivas. El proyecto participó en la convocatoria Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales, del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), siendo beneficiado en la emisión 2017.

Como producto cultural del proyecto se planteó la producción de este libro digital, el cual evidencia la investigación y registro de las prácticas rituales realizadas por nahuas y teenek en las cuevas del Viento y la Fertilidad y a nivel comunitario, de manera conjunta y por separado, atendiendo las visiones y nociones locales para su análisis. Además de un calendario ritual anual de dichas prácticas y los procesos de iniciación de los principales usuarios del sitio para comprender de forma más amplia la significación del santuario.

Desde el inicio del trabajo de investigación uno de los objetivos principales era presentar las prácticas rituales como parte de una serie de conocimientos del mundo que permiten a los grupos reproducirse socialmente y construir la realidad. El reto planteado para esta investigación no fue sencillo, en tanto que el interés se centraba en analizar las continuidades rituales llevadas a cabo en un mismo espacio por dos grupos diferentes, es decir, encontrar las diferencias y puntos de convergencia en la ejecución de expresiones rituales de diferentes culturas que se encuentran en un lugar, donde comparten geografía, pero divergen en la forma de organizarse para acceder a los espacios sagrados.

En el texto “Ser más que uno”, Johannes Neurath (2017) comparte que algunas veces el trabajo de los antropólogos consiste más en desmontar ideas preconcebidas y estereotipadas, a veces simplemente falsas o anticuadas, e incluso racistas. Coincidiendo con este argumento, el equipo de trabajo de esta investigación consideró de suma importancia mostrar que las expresiones rituales llevadas a cabo en las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad forman parte de una compleja organización y su análisis no puede quedarse en lo místico e inexplicable. Los rituales nahuas y teenek ejecutados en las cuevas son parte de un orden ontológico y para comprenderlos no pueden dissociarse de otras expresiones sociales, entre ellas las económicas y políticas.

Acercamiento teórico-metodológico

El área de estudio de esta investigación se encuentra ubicada en la denominada Huasteca, un territorio ampliamente estudiado y poseedor de características geográficas que lo constituyen como una región. Geográficamente abarca porciones de los actuales estados de San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo, Veracruz y Tamaulipas (Gutiérrez y Ochoa, 2009:78). Gutiérrez y Ochoa en Los límites culturales de la Huasteca especifican que “el llamarse huasteco” en este espacio no significa pertenecer a la etnia teenek, caracterizada por una serie de rasgos culturales, entre los que destaca su lengua maya, sino haber nacido en el ámbito de las Huastecas (Ibid:78).

Lo anterior debido a que en la región además de los teenek, también conocidos como “huastecos”, habitan pueblos hablantes de náhuatl, pame, otomí, totonaco, tepehua y tamaulipeco. Para su estudio, estos autores proponen abstraer el espacio huasteco del resto de Mesoamérica y diferenciarlo en dos grandes bloques: 1) *tzabal teenek*, definido como la tierra donde se asentaron y desarrollaron los *peliteenek*, que en lengua huasteca significa “los hombres verdaderos”; y 2) *panhuasteca*, formado por la suma de un área de amortiguamiento que está compuesto por los pueblos hablantes de náhuatl, pame, otomí, entre otros, y el núcleo de hablantes de teenek.

Gutiérrez y Ochoa señalan que el panhuasteco puede definirse como el área de mayor interacción cultural hasta donde se expandieron por contacto directo determinados usos y costumbres, así como elementos materiales propios del núcleo *tzabal teenek*, sin importar si los portadores de tal cultura hablaran huasteco u otra lengua (Ibid:79). Las fronteras históricas de la Huasteca, las cuales han predominado como referencia en los estudios de la región, son las señaladas por Joaquín Meade (1942) en *La Huasteca: época antigua*, obra en la que propuso los siguientes límites: al sur el río Cazones, al norte el río Soto la Marina, al este el Golfo de México y al oeste la Sierra Madre Oriental (Meade, 1942: 13). Gutiérrez y Ochoa explican que estas fronteras pueden ayudar a la comprensión del territorio denominado panhuasteco y no al núcleo *tzabal teenek* pues los límites son muy amplios (Gutiérrez y Ochoa, 2009:79). Basados en registros históricos, la lengua y cultura material, estos autores hacen una aproximación hipotética sobre los límites del núcleo huasteco, los cuales son difusos sobre todo debido a la convivencia y al intercambio cultural de los pueblos con los que convivían.

Esta visión respecto a la distinción entre las áreas *tzabal teenek* y panhuasteca, ayuda a plantear un punto importante referente al hecho de que cuando se habla de la Huasteca, generalmente se le toma como si fuera un área casi homogénea y con expresiones culturales generalizadas, dejando de lado que es un espacio geográfico donde convergen distintos grupos con organizaciones políticas y religiosas particulares. En este sentido surge el interés por hacer las distinciones y puntos de coincidencia de los rituales practicados por dos grupos diferentes en un mismo lugar.

Adentrarse al estudio de las prácticas rituales de los pueblos es en gran medida construir la capacidad de aprender un lenguaje nuevo. No es suficiente con describir los hechos concretos que ocurren en un espacio determinado, esto debido a que un ritual no es un hecho aislado, sino que responde a un complejo entramado social con significados particulares para la gente que participa en ellos.

El santuario conocido como Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, enclavado en la Sierra Madre Oriental, se localiza en la delegación de Huichihuayán, municipio de Huehuetlán, en la región Huasteca del estado de San Luis Potosí. Lo más destacado del santuario son sus dos cuevas -referidas como la cueva de arriba y la de abajo- porque en ellas sucede la mayor actividad ritual, pero este territorio sagrado consta de varios puntos de importante significación (Mayorga, 2015). En el discurso local se refieren al sitio sagrado como la cueva o las cuevas para referirse a este santuario, sin especificar si es la de arriba o la de abajo. A lo largo del texto se discuten las formas específicas que tienen tanto teenek como nahuas para nombrarlas, así como las entidades que moran en ellas.

Cabe señalar que localmente no es utilizado el término “santuario” para referirse al sitio sagrado, pero es un concepto que contribuye a la definición y entendimiento del espacio. Al respecto, Alicia Barabas (2004) apunta que los santuarios son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción y articulación social. Se puede hablar de dos tipos de santuarios, los que describe Giménez (1978) como centros sagrados donde se venera una Virgen, un Santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular y los santuarios naturales -como del que se habla en este estudio-. Sobre los santuarios naturales, Barabas (2006) menciona que se reconocen en parte por sus características físicas y se encuentran casi siempre referidos a un complejo simbólico cerro-cueva-agua, inscritos dentro del entorno de cada comunidad indígena, protegidos y habitados por divinidades ancestrales. Estos santuarios naturales marcan el espacio que los indígenas consideran como suyo.

A través de este estudio se podrá conocer la relación del calendario del ciclo agrícola con las expresiones rituales. Esta forma de acercamiento a las fiestas ceremoniales fue de mucha utilidad pues se pudo comprender y analizar la relación existente entre las expresiones rituales de dos comunidades y las peregrinaciones hacia las cuevas. Debido a que las personas participantes de la ritualidad del santuario son de diversas localidades y municipios, se eligieron dos localidades de origen, por medio de las cuales conocer las características de los peregrinos y la relación entre las prácticas religiosas del santuario y las comunitarias.

Otro punto central para decidir desarrollar la investigación en estos lugares, fue que las cuevas forman parte importante en la construcción de su cosmovisión. De esta manera, gracias a los contactos logrados y las características de la localidad de Coatzontitla, del municipio de Axtla de Terrazas, se eligió a esta comunidad sede para el trabajo etnográfico con población de origen nahua. Por otra parte, para el trabajo con población teenek se eligió la comunidad de Tamaletom, ubicada en el municipio de Tancanhuitz.

La localidad nahua de Coatzontitla se caracteriza por ser un centro importante de curanderos, parteras, músicos y artesanos pertenecientes a la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas (UCNAT). Esta Unidad es una organización cultural quienes, de forma periódica, visitan el santuario de las cuevas de forma colectiva e individual. Por otra parte, personas del Ceremonial de Tamaletom, emprenden peregrinaciones de forma individual o en pequeños grupos hacia las cuevas, motivados por acontecimientos relacionados con los dones de la danza, la música y la medicina tradicional.

Lo más sencillo es dejar el estudio en el nivel de las expresiones culturales como algo misterioso e inexplicable, reproducir la narrativa de los otros como algo abstracto que solo abona a la exotización de los pueblos originarios y, en consecuencia, se realiza un análisis corto de la realidad que se presenta. Sin embargo, estos discursos deben ser remplazados por relatos donde se reconozca a los otros como sujetos con agencia, con relaciones sociales complejas e inmersos en una dinámica de continuo cambio y no por esto, dejan de ser más o menos “originales o auténticos”.

Neurath (2017) sostiene que los trabajos realizados dentro de la tradición del indigenismo se basan en un gran equívoco, debido a que los pueblos nunca han tenido tradiciones originarias. El mismo autor menciona que los ejercicios de los rituales se caracterizan por la práctica de la multiplicación e hibridación, los cuales son un aspecto central de sus rituales y como tal, necesitan que sea así para continuar

y adaptarse a lo cambiante de la sociedad. En este trabajo, esto queda de manifiesto en que las peregrinaciones y rituales realizados hacia las cuevas solo son posibles dentro de un entramado que conjunta, por una parte, el conocimiento del mundo sagrado y por otra, la pertenencia a un grupo que legitime el acceso a este sitio. Se necesita contar con cierta investidura para poder adentrarse a este santuario.

Para las personas que buscan algún tipo de ayuda para solucionar alguna situación, calmar un dolor o curar una enfermedad, recurrir a un curandero o médico tradicional parece una opción sensata. El discurso que manejan los especialistas de la curación se centra en colocarse como médicos tradicionales -legitimados a través de una institución- quienes por medio de las propiedades de las plantas pueden lograr el bienestar de sus pacientes ante casi cualquier tipo de adversidad que presenten. Socializar esta postura parece colocarlos en un nivel donde no exista duda de que son expertos en el manejo de las plantas y, por ende, pueden ayudar a curar distintos tipos de enfermedades. Pero, en ocasiones, no es suficiente con recurrir a las bondades curativas de las plantas, sino que es necesario apelar a fuerzas sobrenaturales que permitan al paciente poder alcanzar el estado de bienestar deseado.

Ser un curandero implica una serie de conocimientos que no se limitan a manejar las propiedades curativas de las plantas medicinales, se requiere un conocimiento de las entidades presentes en la naturaleza para de esta manera, hacer más efectivo el proceso de curación. Esto se pone de manifiesto también con los danzantes y músicos, pues no cualquiera tiene el don y una vez que se manifiesta, debe realizarse lo propio para conservarlo.

Este conocimiento es adquirido de diversas maneras, el proceso de aprendizaje de los curanderos incluye la transmisión de saberes por medio de la tradición oral. Generalmente son los familiares de quienes han mostrado tener el don de la curación quienes se encargan de formar a la persona que se convertirá en curandera y médico tradicional. Los procesos de enseñanza-aprendizaje incluyen una amplia socialización de (re)conocimiento del medio que habitan, en donde es necesario saber identificar entre toda la variedad de plantas, cuáles son aquellas hojas, raíces o tallos que contribuyen a la restauración de la salud.

Esta encomienda puede leerse como una actividad que no representa mayor complicación o problema, sin embargo, en un lugar como la región Huasteca, identificar las plantas requiere de un especializado conocimiento del medio. Ante el ojo inexperto, el verde del follaje hace que a simple vista se observe uniforme, sin embargo, la variedad de plantas es muy diversa por lo cual se sostiene que, para poder ser médico tradicional, se debe estar en constante aprendizaje y reconocimiento del grupo.

A través de la lectura de texto se podrá vislumbrar que los médicos tradicionales encargados de aplicar su conocimiento para ayudar a las personas a superar alguna crisis o enfermedad, así como los danzantes y músicos, están a la vez realizando un acto de institución. Pierre Bourdieu (1992) explica que hablar del rito de institución es indicar que toda práctica ritual tiende a consagrar y legitimar, ayuda al reconocimiento del orden mental. Estos actos nos comunican cosas específicas; notifican, expresan e imponen identidad tanto al interior del grupo como fuera de este. Esto significa que no cualquier persona puede ser un médico tradicional o iniciarse en las danzas rituales, deben cumplirse ciertas condiciones y poseer dones específicos que den acceso al conocimiento para llegar a ser la sabiduría ancestral encarnada.

Alcances de la investigación

Esta investigación sobre las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad es importante debido a que conocer las expresiones rituales de los nahuas y teenek que confluyen en el sitio, abonará al proceso de reconocimiento y valoración de éstos, tanto desde una perspectiva externa como interna. Como se explicó con anterioridad, resulta importante abonar a la visibilización de la Huasteca, como una región habitada por diversos grupos poblacionales que, si bien comparten espacios geográficos, tienen organizaciones políticas, religiosas y culturales particulares. Reproducir un discurso que intente homogeneizar a todos los habitantes de la región puede ser peligroso debido a que borra la vasta diversidad de expresiones que hay en el lugar.

A través del texto se conocerá la manera en que los médicos tradicionales danzantes, músicos y artesanos de Coatzontitla y Tamaletom, establecen relación con las entidades y moradores de las cuevas para poder manejar y practicar los dones que les fueron dados y poder compartirlos con la gente. Esta mirada es necesaria sobre todo en un contexto donde la vida comunitaria y la vida ritual se ven amenazadas por diversos factores externos, ante lo cual, sus practicantes crean diversas estrategias de adaptación y refuncionalización.

La presente investigación aporta una mirada a la cosmovisión de los peregrinos nahuas y teenek, quienes, a través de su viaje a las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, mantienen el equilibrio entre la vida terrenal, traspasando el cuerpo, como instrumento mediativo, y el plano donde moran ancestros y dioses.

LOS NAHUAS

Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, se establece como principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas en 1989 y entra en vigor en 1991. Este documento fue de amplio impacto para la conformación de unidades culturales en México y de forma específica en el estado de San Luis Potosí, como la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas (UCNAT), integrada por médicos tradicionales, parteras, músicos, danzantes y artesanos, la cual fue formada a finales del año 1993. En Axtla de Terrazas, al igual que en otros municipios de la Huasteca Potosina, hay un alto número de personas dedicadas a la curación a través de métodos considerados tradicionales, pero principalmente como un don heredado de sus antepasados.

Además de las políticas públicas internacionales como el Convenio 169 y en nuestro país las políticas impulsadas por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) a principios de los noventa, que promovían los servicios de salud a través de la organización comunitaria, en Axtla de Terrazas existe el antecedente de una de las figuras más representativas de la curandería en la región: Domingo Ramón Guadalupe, mejor conocido como Beto Ramón. Este curandero de origen nahua, oriundo de la localidad de Ahuacatitla, fue reconocido por sus habilidades curativas, pero también por el poder político y económico que ejercía.

Alicia Villagómez (2008) en su tesis de maestría *Representaciones sociales de un médico indígena: Beto Ramón en un contexto intercultural*, señala que la aparición de Beto Ramón entre 1960 y 1970 se da en un periodo de crisis económica en México, con la figura de curandero-botánico, indígena y empresario, a partir de lo cual atrajo capital financiero atendiendo enfermos de distintos lugares, por lo que se convirtió casi en la única fuente de trabajo para el ejido Ahuacatitla, logrando obtener con ello un fuerte poder político y una autoridad indiscutible (Ibíd:38). La autora señala que el trabajo de Beto Ramón sufrió notables cambios a lo largo de su trayectoria pues comenzó siendo curandero, figura emblemática de la medicina tradicional, que se caracteriza por sus alianzas permanentes con entidades sobrenaturales y posteriormente cambió sus prácticas en la atención de las enfermedades, estableciendo rituales más cercanos a los que sigue un médico de escuela, y promovía el uso de la medicina de escuela para diagnosticar enfermedades, mientras él se dedicaba a recetar su medicina alternativa para el tratamiento de enfermedades diagnosticadas con antelación por médicos de escuela (Ibid:97). Beto Ramón fungió como intermediario cultural desde sus prácticas médicas, y se hizo llamar así mismo: “médico botánico” (Ibid:97).

La Unidad Cultural Náhuatl inició con alrededor de 70 personas, en su mayoría especialistas de la curación, de diversas localidades de los municipios de Axtla, Tampacán, Huehuetlán, Coxcatlán, Xilitla y Matlapa. Estos especialistas son curanderos, parteras, hueseros, sobanderos y yerberos; algunos poseen más de una cualidad, por ejemplo: curanderos-yerberos-hueseros, hueseros-yerberos, parteras-yerberos-hueseros o parteras-curanderas. Pero, también hay músicos, danzantes y artesanos, los cuales por lo general acompañan las actividades rituales de los curanderos. La estructura de la UCNAT consta de un presidente, cargo ocupado por un hombre, aunque actualmente es ocupado por una mujer, tesorero y secretario, este último cargo regularmente es ocupado por una mujer. Las funciones del presidente de la organización son: convocar a los integrantes a las reuniones el segundo viernes de cada mes en la cabecera municipal -en la biblioteca-, solicitar y recaudar cooperaciones entre los compañeros y apoyos económicos en la presidencia municipal para eventos colectivos, rituales, por ejemplo, visitas a las cuevas, a la radio o para viajes individuales o colectivos para beneficio de la organización.



Además de las funciones mencionadas, el dirigente ayuda a sus compañeros en los considerados “casos difíciles” propios del oficio de curación; aboga por las necesidades de los curanderos ante los ancestros, por lo tanto, la persona que se elige para estar al frente de la organización debe tener una trayectoria reconocida en la restauración de la salud. Para ser integrantes de la Unidad, los interesados deben solicitar su adhesión a ésta a través de una asamblea y presentar una carta de aval comunitario donde se reconozca su desempeño como médico tradicional. Este aval es un requisito señalado en el Artículo 67 de la Ley General de Salud de San Luis Potosí (2004), el cual menciona que las autoridades de salud promoverán el reconocimiento y autorización de los médicos tradicionales indígenas de las comunidades, siempre y cuando éstos cuenten con el aval comunitario mediante acuerdo de asamblea general. En la UCNAT el aval comunitario es usado también como una “prevención” ante posibles conflictos que pudieran surgir debido a los servicios prestados por los curanderos y parteras.

La importancia de la UCNAT radica no solo en la función de los médicos y demás integrantes, sino también en el prestigio y presencia como grupo, pues además tienen un amplio significado político, económico y social. Durante el trabajo de campo realizado por el equipo de trabajo, de forma individual y como grupo, en varios periodos desde 2012, se ha constatado que pertenecer a la Unidad Cultural puede traer importantes beneficios económicos, mayor reconocimiento en el oficio, pero, sobre todo, legitimación a las prácticas curativas. Ejemplo de ello son los hijos de Beto Ramón -dos varones y una mujer- quienes pertenecen a la UCNAT, los cuales tienen fructíferos negocios en el campo de la medicina tradicional; es decir, la necesidad que cubren al pertenecer a la organización no es directamente económica, pero sí ha influido para la legitimidad de sus prácticas médicas y a su vez se refleja en la economía.

Pero la integración a la UCNAT requiere también compromisos, tanto en actividades rituales como laborales, que implican inversión de tiempo y dinero. En el presente año, a causa de disputas internas, algunos integrantes de la Unidad se oponían a otorgar la credencial a la hija de Beto Ramón por su escasa participación en el trabajo grupal. Los que estaban a favor, argumentaban el beneficio de sus cooperaciones económicas pues éstas, han contribuido para solventar algunos gastos de la UCNAT como el traslado de los curanderos a las cuevas del Viento y la Fertilidad o Xomokonko -como las nombran en náhuatl- en marzo y en algunos convivios.

Por otra parte, recientemente la Unidad también ha tenido la adhesión de jóvenes quienes están siendo muy participativos en el trabajo del grupo. Al respecto de estos jóvenes curanderos existieron diferencias entre quienes apoyaban que se les otorgara la credencial para identificarlos como miembros de la organización y los que no, pues argumentaban debían demostrar su constancia e interés por más de un año. Actualmente los jóvenes de nuevo ingreso ya cuentan con su identificación.



Como se mencionó al principio de este capítulo, la organización recibe el nombre de Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas y esto se debe a que es en Axtla donde se originó. A la par de esta agrupación se crearon organizaciones en Tampacán, Coxcatlán, Xilitla, Aquismón y Tancahuitz; sin embargo, es la UCNAT quien se ha mantenido vigente por casi tres décadas y a ésta, se han sumado personas que anteriormente pertenecían a las organizaciones de los municipios mencionados, de origen nahua y teenek. Actualmente los integrantes suman alrededor de 200 personas registradas, aunque no hay constancia en la participación de todos. Una de las localidades de Axtla que más personas adscritas a la UCNAT tiene, es Coatzontitla. Esta

comunidad se caracteriza por tener diversas prácticas culturales asociadas a la naturaleza, el cuerpo humano y la religión católica. El siguiente apartado está dedicado a este espacio comunitario, el cual contextualiza y contribuye a identificar las características de los lugares de origen de los usuarios de las cuevas del Viento y la Fertilidad.

Coatzontitla, Axtla de Terrazas

Coatzontitla es una localidad rural del municipio de Axtla de Terrazas, con un total de 943 habitantes, de los cuales, 826 son indígenas, según el censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del 2010. Es una localidad considerada con un alto índice de marginación de acuerdo con la estadística de la Secretaría de Desarrollo Social -ahora Secretaría de Bienestar- del 2010.

La mayoría de población indígena es de origen nahua y habla la lengua náhuatl. Acerca del topónimo de la comunidad, algunos pobladores refieren que el término Coatzontitla proviene del término *kuautsomitl*: tronco seco y *tlan*: lugar. Por lo tanto, el significado del topónimo sería: “lugar de troncos secos”. Un relato local cuenta que hace mucho tiempo, cuando no había tanta gente, crecían grandes árboles y raíces por todas partes, las cuales daban la apariencia de serpientes salidas por doquier, pero cuando empezó a llegar más gente, cortaron muchos árboles y quedaron los troncos al ras del suelo, parecían cabezas de víboras. Según esta versión, le dieron el nombre de Coatzontitla que significaría “lugar de cabezas de víbora”, debido a la apariencia de los troncos descritos. De esta forma, el término se compondría así: *coatl* (víbora), *tsontekotl* (cabeza) y *tlan* (lugar).

Coatzontitla cuenta con servicios escolares básicos, agua entubada, luz eléctrica y servicio médico. La economía se compone de empleos formales e informales fuera de la localidad, sobre todo en la cabecera municipal y Río Verde, en el estado de San Luis Potosí, Chihuahua, Sinaloa y Monterrey, principalmente, en el corte de naranja, limón, chile, tomate, entre otros. También existe un flujo migratorio mínimo a Canadá, como parte de los programas de empleo temporal que el gobierno promueve para poblaciones indígenas en el que deben viajar a aquel país por un periodo de seis meses. La tenencia de la tierra es comunal y privada (a partir de la Reforma Agraria de 1992), lo cual genera diversas obligaciones y compromisos entre los pobladores, pues no solo deben trabajar la propia tierra sino también las comunales.

La estructura de cargos consta de un juez auxiliar, un secretario y tres vocales (*tequihuas*); comisariado de bienes comunales, consejo de vigilancia, secretario y tesorero; así como un delegado municipal. En la actualidad la elección de cargos se hace a través de una asamblea, generalmente a finales de año, cada tres años, a la que acuden comuneros y avecindados. Después de la elección de las nuevas autoridades, ofrecen presentes a los asistentes, a lo que llaman ofrenda o agradecimiento; estas ofrendas consisten en un alimento llamado *patlache*, elaborado a base de masa de maíz, carne y chile rojo, el cual tiene su similar entre los teenek, al que llaman *bolím*. También se ofrecen refrescos y aguardiente. Las autoridades nuevas reiteran su compromiso y son aconsejadas por quienes las anteceden. Anteriormente, para la elección de cargos, se efectuaba una ceremonia dirigida por un curandero en el que se pedía a las deidades la protección de las nuevas autoridades y que al igual que las autoridades salientes, tuvieran el don de la palabra y la sabiduría para la resolución de los conflictos. Se hacía una ceremonia de agradecimiento en la que se ofrendaban alimentos y bebidas a la tierra, se sahumaba con copal y había música y danzas.

Esta investigación destaca principalmente las características culturales de la comunidad de Coatzontitla, enfocándose en las prácticas rituales, las cuales están estrechamente ligadas: la ritualidad y el *saber hacer*. En estos dos conceptos están contenidos diversos factores culturales que construyen al individuo y conforman el medio social en el que interactúa. Por otra parte, el don, la iniciación y la legitimación, es un proceso transversal a la ritualidad y al saber hacer. En la historia de vida de, *el que sabe hacer* (curación, danza, música, artesanía), está sujeto a dicho proceso y durante toda su vida se verá inmerso en prácticas rituales privadas y públicas.

Ritualidad

La mayoría de los rituales en la comunidad de Coatzontitla, como en otros lugares de la Huasteca potosina, conjuntan creencias religiosas, conocimientos ancestrales, populares y espirituales, además de un amplio sentido artístico y estético, lo que Maurice Bloch (1986) señala como una constitución entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción (Bloch, 1986 en Broda, 2001: 17). Good (2001) menciona que el ritual “expresa de manera empíricamente observable, la cosmovisión” (Good, 2001: 240); es decir, en el ritual se manifiestan elementos que explican, entre otras cosas, pero principalmente, la relación del hombre con sus ancestros y la naturaleza. Por su parte, Victor Turner (2007) ve en el ritual una conducta

formal prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas (Ibid.: 21). En este apartado se presenta parte de la expresión ritual de Coatzontitla, en la cual se conjuntan diversos tipos de seres: personas, antepasados, animales, fenómenos meteorológicos, entre otros. Las festividades son: Santa Cruz, San Isidro y Día de Muertos.

Estas tres festividades contribuyen a explicar y comprender de forma más amplia las prácticas rituales de las cuevas de *Xomokonko*, llevadas a cabo por los visitantes nahuas, las cuales albergan la fuerte influencia del catolicismo, el culto a los ancestros y a la naturaleza. Pero, como se verá a continuación, contienen también una forma de resistencia cultural a través de la cual preservan su lengua, conocimientos, técnicas, artes y una profunda reflexión sobre la vida, la muerte y la naturaleza.

Para los nahuas, en las cuevas de *Xomokonko* habitan los padres primordiales, creadores de la vida, la naturaleza y el hombre; ellos son *Hueytata* y *Hueynana*, Gran Padre y Gran Madre, creadores del tiempo y el espacio. Además de estos seres primigenios, en las cuevas habitan los *tepas*, seres diminutos, descritos con apariencia de viejitos, pero con comportamiento de niños descritos, los cuales tienen fuerte influencia en los fenómenos meteorológicos. De estos seres destaca la movilidad que poseen para desplazarse de un lugar a otro a través de los cuerpos de agua, el viento, el trueno, la lluvia, etcétera, por lo que la vida en la comunidad está en constante contacto con ellos. La relación más estrecha entre los hombres y las entidades del santuario se da a través de la práctica ritual.

Santa Cruz

La celebración a la Santa Cruz ha sufrido diversos cambios en la comunidad de Coatzontitla; cuenta la gente - algunos más ancianos que lo recuerdan y otros que lo han escuchado-, que hace muchos años, este festejo se realizaba en el cementerio. Posteriormente se llevaba a cabo en diversos linderos dentro de la comunidad donde estaban ubicadas las cruces, principalmente en partes altas y corrientes de agua, cercanas a la población. Con el paso del tiempo, las fuertes lluvias, inundaciones y deslaves de cerros, algunas de las cruces se perdieron y las tres que permanecieron fueron llevadas a un solar en el centro de la comunidad junto a una corriente de agua. A partir de ese momento y hasta el 2018, la celebración se realizó en ese lugar. La organización de la festividad recaía en el encargado de la iglesia católica, los catequistas y otras personas cercanas a la iglesia.

En este año 2019, la celebración se realizó en el cementerio, retomando la antigua costumbre, argumentando que el festejo está dedicado a los antepasados, a ellos se les danzaba y ofrendaba para la petición de lluvias y así augurar buenas cosechas. Sin embargo, el anterior sacerdote asignado a la comunidad se manifestó en desacuerdo con que se les danzara a los muertos “porque ya estaban muertos”. La hija del encargado de la iglesia, en una ocasión comentó en tono molesto: “Es igual rezarle a una cruz y está peor porque se le festeja a la cruz donde murió nuestro señor Jesucristo” -continuó diciendo. La celebración fue el 2 de mayo y comenzó alrededor de las 8 de la noche en el cementerio, mientras que, por su parte, en la iglesia de la comunidad dedicada a Nuestra Señora de la Asunción, se reunía otro grupo de personas para los rosarios; las danzas estarían a cargo del grupo de mujeres de la tercera edad denominado “Las Inditas”. En esta iglesia los festejos culminarían con una misa el 3 de mayo a las 6 de la tarde.



Para llegar al cementerio de Coatzontitla se debe andar por caminos escarpados pues no es lo suficientemente amplio para el ingreso de vehículos; cuando alguien fallece, un grupo de hombres cargan el ataúd en hombros. Una vez en el panteón, las personas llegan en familias y esperan a que se reúnan todos los músicos y danzantes para comenzar la celebración. Hay una construcción de block techada con lámina galvanizada -localmente llamada galera- destinada para descansar el cuerpo de los difuntos antes de ser sepultados, tiene una pared frontal y la mitad de las laterales, las cuales ayudan a proteger el altar de tres cruces. La cruz del centro es un poco mayor que la de los costados y las tres están adornadas con flores de papel multicolores elaboradas de papel crepé con centros dorados; se coloca un arco limonaria (*Murraya paniculata*) recién cortada que sobresale por encima de las cruces, este es decorado con flores naturales de buganvilia y cempasúchil y flores de papel. Conforme van llegando las personas, pasan a incensar el altar. Al lado derecho de este altar se encuentra una placa con el nombre de quien relatan, es el fundador de la comunidad. Sus restos fueron llevados ahí cuando se hizo la construcción.

Mientras los danzantes se colocan su indumentaria, que consiste en un pañuelo rojo amarrado en la cabeza, y se organizan con los músicos para saber con cuales sones comenzarán la danza, las familias limpian las tumbas de sus difuntos, colocan flores frescas y acomodan cruces de flores sobre las planchas de cemento. Prenden velas, queman incienso de copal y consumen refrescos de sabores y agua de capulín -también conocida como “cereza de monte” (*Prunus salicifolia*)-. Algunos llevan tamales que comen junto o sobre las tumbas. Mientras, en la galera, cercano al altar, disponen el zacahuil y los patlaches, ambos alimentos son preparados a base de masa, chiles rojos y carne de pollo o cerdo, aunque cuando tiene fines rituales, es de pollo. La única diferencia entre el patlache y el zacahuil es el tamaño, pues el primero es más pequeño, entre 30 y 50 centímetros, mientras que el segundo llega a tener una longitud entre 100 y 120 centímetros. El patlache tiene su símil entre los teenek, donde recibe el nombre de bolím.

El ritual a la Santa Cruz consiste en tres momentos fundamentales, divididos a su vez en otras acciones rituales, estos son: rezar, danzar y comer. Se reza el rosario dentro de la galera, mientras fuera de ésta se está alimentando el fuego que ayuda a incensar el altar. Cada vez que llega una persona, debe pasar con el incienso y sahumar el altar, la comida, y el espacio donde se realizará la danza, aunque, por lo general, son las mujeres quienes más realizan esta acción acompañada de un persignado. Al concluir el rosario, dan inicio las danzas. Desde la tarde, los hombres han estado consumiendo aguardiente y constantemente derraman esta bebida sobre el suelo a manera de brindis con la tierra. Las danzas comienzan alrededor de las 8 de la noche.



Todo el conjunto de danzas recibe el nombre de “danza del rebozo” y está compuesta por varios sones que se dividen en tres partes principales: bienvenida, petición y despedida. Mientras danzan consumen aguardiente, con excepción de los niños; conforme ingieren más de esta bebida, se observan más animados y sonrientes al ejecutar sus movimientos. Se hacen dos filas, adelante se acomodan los dos jóvenes de quienes se dice tienen los “mejores pasos”, pues son quienes guiarán al resto del grupo. En medio de éstos se coloca el cuauhcucho o capitán de la danza quien porta en la mano un instrumento en forma de machete, labrado en madera y pintado a mano. Los colores de este instrumento son negro y rojo, con plumas de gallo incrustadas en pequeños orificios. “El machete representa a una víbora de coralillo y las plumas son el aire”, explicó una señora de la comunidad quien desde hace años se dedica a la curandería.

El objetivo principal de la festividad es ofrendar a los ancestros para ser bendecidos con las lluvias y con ello haya abundancia en las próximas cosechas; se les ofrenda música, danza, comida, bebida, incienso y cohetes. Johana Broda (1991), señala que el simbolismo de la Santa Cruz, sigue estando vinculado con

la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias (Broda, 1991: 476). De acuerdo con la autora, a la Santa Cruz se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos”, en algunas regiones de México y Guatemala, y se le adorna con guirnaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua –son “cruces de agua” que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros y tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz, pero también hay cerros con 2, 3 o más cruces (Ibid.: 476). En la Huasteca potosina es común encontrar cruces en los cerros y junto a las corrientes de agua.

San Isidro

Otro de los rituales de suma importancia para los nahuas de la Huasteca potosina, es el realizado el 15 de mayo en el que celebran a San Isidro Labor, patrono de los agricultores y protector de la naturaleza. En Coatzontitla cada vez es menos practicada esta celebración, sobre todo en este año cuando decidieron que no realizarían la festividad porque aparentemente no tenían problemas con el agua, la cual corría por la tubería sin que carecieran del suministro. Los danzantes de la comunidad fueron invitados a Matlalapa, ejido ubicado a unos dos kilómetros de distancia de Coatzontitla. Para los organizadores de este lugar, los habitantes de Coatzontitla son sus hermanos y recibirán también las bendiciones por la celebración que ellos realizan. Ambas comunidades conviven entre sí al realizar este tipo de festejos y alternan las danzas de los dos lugares.

El 15 de mayo también es conocido por algunas personas de Coatzontitla como el día de los tepas, estas entidades que gobiernan el agua, el viento y otros fenómenos meteorológicos; son considerados antepasados de los curanderos, pues tenían el don de la curación. A estos seres asimismo los llaman “abuelitos”, por la apariencia con la que son descritos, algunos inclusive han dicho que visten de color blanco. Al igual que en Coatzontitla, en Matlalapa la festividad se realiza junto a los cuerpos de agua como ríos, arroyos y pozos, pues los tepas habitan ahí. Algunas personas de Coatzontitla explican que dejaron de practicarlo porque el agua sale con regularidad de las tuberías, sin embargo, eso no garantiza la permanencia del líquido. Posteriormente, en el mes de junio decidieron llevar a cabo nuevamente el ritual para petición de lluvias pues se intensificó la sequía.



La celebración se realizó junto a un pozo de agua donde colocaron arcos de limonaria fresca y flores naturales, además de velas, incensarios con copal, calabazas, mazorcas, frijol, aguardiente y herramientas de trabajo como machetes, azadones y otros utensilios de trabajo para el campo. Como en la mayoría de los rituales nahuas, para esta celebración se lleva zacahuil, patlache, aguardiente, refrescos y agua frescas, lo cual además de ser ofrenda para las entidades que gobiernan el agua, son repartidas entre los concurrentes. Si los tepas son complacidos con la celebración, bendecirán a la comunidad con la lluvia. En una entrevista a don Miguel, músico y danzante de la comunidad de Coatzontitla, hizo hincapié en la importancia de ofrendar a los tepas para ser recompensados con sus dones, pero también en la necesidad de apaciguarlos: “Cuando vienen las tormentas, a ellos se les encuentra con palma bendita y con incensarios para calmarlos”. Don Miguel reafirmó que la apariencia de estos seres es “como de viejitos”, y agregó que su comportamiento es similar al de los niños, “juegan y se divierten cuando dejan caer mucha lluvia”.

Este comportamiento similar entre hombres y entidades como los tepas, es explicado por algunos autores debido a que en otro tiempo fueron personas originarias y habitantes de ese mismo lugar. Así, por ejemplo, en Naupan, en el estado de Puebla, habitan unos entes extrahumanos muy parecidos a los tepas de la Huasteca potosina, en quienes los nahuas serranos de este lugar observan una conducta “muy similar a la de los hombres, pues pueden manifestar estados de alegría, de cólera, de envidia” (Masferrer et al 2003: 47). En ocasiones, estos seres pueden llegar a satisfacer sus necesidades sin el consentimiento de los hombres y pueden ocasionarles daños físicos y espirituales si no son correctamente recompensados.



La festividad del 15 de mayo conjunta dos visiones: la fe en el santo católico San Isidro, patrono de los agricultores y la creencia en los tepas. Durante la celebración se reza a San Isidro y nueve días previos hacen una novena -nueve rosarios- para la petición de lluvia y, por lo tanto, la abundancia de las cosechas. Anteriormente ambas celebraciones eran presididas por un curandero, pues es el intermediario entre los hombres y los tepas. En la actualidad, la presencia del curandero es más parecida a la función de “padrino” de la festividad, aunque sigue siendo una figura respetada y apreciada por la comunidad y que además suele hacer aportaciones monetarias para el festejo, ya sea que pague a los músicos o regale algunos patlaches y bebidas.

Todos los santos

El “día de muertos”, conocido en la Huasteca potosina también como Xantolo, es el festejo a “todos los santos difuntos” en Coatzontitla. Esta celebración comienza a finales de octubre y culmina el 30 de noviembre. Son una serie de rituales familiares dedicados a los difuntos de quienes se espera su visita, aunque casi siempre se ven involucradas más de una familia, ya sea en la organización o en la convivencia. En las familias extensas todos cooperan para la preparación de los alimentos, como es matar y destazar los cerdos, pollos o guajolotes; así como para la adquisición de todo lo necesario para ofrendar a sus muertos.

Las familias nucleares realizan su propio altar y se reúnen con los familiares maternos o paternos para la convivencia o la elaboración de ofrendas. El altar en las viviendas consta de un arco cubierto principalmente de limonaria o palmilla verde con flores de cempasúchil frescas, aunque en ocasiones lleva otras flores de temporada como margaritas. La elaboración del arco está a cargo de los hombres, quienes salen al monte o la milpa para buscar una vara flexible, así como la recolección de la limonaria o palmilla y flores; estas últimas también pueden ser sembradas en el solar o compradas en el mercado de la cabecera municipal de Axtla. Las mujeres participan colocando las flores sobre el arco, amarradas en pequeños ramos. Algunas familias acostumbran a hacer el arco de alambre, el cual permanece en el altar doméstico durante todo el año.

En la preparación de los alimentos, como se mencionó anteriormente, los hombres son quienes matan y destazan los cerdos y hacen la repartición de la carne entre los familiares o vecinos que ayudaron en esta actividad; mientras realizan esta actividad es común que beban cerveza o aguardiente. Por su parte, las mujeres son las encargadas de matar y destazar los pollos y en menor medida de los guajolotes, pues ya no es común la crianza de estos animales. Posteriormente las mujeres también se encargan de preparar los tamales, hornear pan, hacer el café, dulces de calabaza, entre otros, y colocar las ofrendas en el altar. Los festejos suceden en el siguiente orden:

Día	Celebración	Ofrendas
29 de octubre	A las almas de aquellos que se suicidaron	Tamales de frijol, agua y café.
30 de octubre	A las almas de las madres fallecidas durante el parto	Tamales de pollo, atole y agua.
31 de octubre	A las almas de los niños fallecidos a quienes llaman “angelitos”	Pan, atole y dulces.
1 de noviembre	A las almas de los difuntos adultos	Patlache, café, pan y agua.
2 de noviembre	Festejo a las almas de todos los difuntos.	Todos los alimentos que en vida gustaban a los difuntos.

Durante los días de la celebración se pueden ver a los músicos andar por los caminos de la comunidad tocando vinuetes, acompañados por danzantes niños y adultos; los adultos consumen aguardiente. La palabra vinuete es una adaptación en lengua náhuatl del término minuete, que refiere al género dancístico-musical europeo, introducido en México durante la Colonia (Alegre, 2004: 16). Lizette Alegre (2004) señala que este género se adaptó a las prácticas tradicionales de cada región, evolucionando de manera diferente en cada una, por lo que se encuentran bajo este término manifestaciones musicales muy diferentes en lo que respecta a la forma, dotación instrumental, métrica, usos, etc. (Ibid.: 16). Los vinuetes en la Huasteca potosina son de uso sagrado y poseen una estrecha relación con la muerte.

La noche del 31 de octubre salen las comparsas de niños para danzar a las calles y recibir ofrendas a cambio. Durante todas las noches se colocan ofrendas, de acuerdo con la forma en que fallecieron los familiares de cada hogar. Las ofrendas se disponen sobre una mesa que previamente cubren con hojas de papatla (*Canna indica*), son acompañadas de vasos de agua, velas, se sahúman con copal y se truenan cohetes. También elaboran patlaches que comparten con los familiares por la noche o la mañana cuando se visitan.



Mientras consumen los alimentos, los músicos tocan y las comparsas danzan. Durante el mes de noviembre los difuntos permanecen en la comunidad conviviendo con sus familiares, recorren los caminos que anduvieron en vida y reestablecen relaciones con los vivos. Al igual que en la celebración del 3 y 15 de mayo, es fundamental no omitir ninguna parte de los rituales y menos aún, no llevarlos a cabo, ya que, de ser así los difuntos se enojan y envían enfermedades o infortunios. Los días 3, 4 y 5 de noviembre las familias acuden al panteón para dejar ofrendas sobre las tumbas y comer con sus difuntos.

Algunos curanderos y sus familiares viajan a Xomokonko en noviembre para ofrendar a sus ancestros que moran en las cuevas, aunque no es una práctica común. Estos días son considerados “fuertes” para realizar curaciones y peticiones en las cuevas, pues el poder de sus moradores se intensifica debido a que la presencia de los muertos está más cercana y, por lo tanto, ayudan más rápido.



Don, iniciación, legitimación

Entre los nahuas de la Huasteca potosina, los aprendizajes que se obtienen a lo largo de la vida, ya sea en medicina, música, danza, alfarería, bordado, comida, etcétera, se logran “haciendo”, es decir, ¿quieres ser curandero? Cura. ¿Quieres ser danzante? Danza. ¿Quieres ser bordadora? Borda. Y de esta manera se construye el conocimiento, la instrucción está en la práctica, en la cotidianidad. Sin embargo, no basta con querer hacerlo, ya que no todos logran una buena destreza; para ello se debe tener un don, el cual es asignado a algunas personas por Dios y las entidades que habitan en las cuevas de Xomokonko (los tepas). Los dones han existido desde los primeros hombres, pues los tepas fueron hombres que en vida tuvieron el don, el cual transmiten a través de las generaciones. Por lo general, el hombre lo hereda de su padre o abuelo y la mujer de su madre o abuela, aunque siempre hay excepciones y sucede que algún hombre lo haya heredado de su madre o abuela, mientras que una mujer lo reciba de su padre o abuelo.

El don, sobre todo en el caso de los curanderos, les permite acercarse más a la divinidad y a seres sobrenaturales e interceder ante ellos para beneficio de los hombres; de esta forma podrá intervenir en el proceso salud-enfermedad, pero también en otros males que aquejan al individuo como infortunios causados por la envidia, así como obtener beneficios en cuestiones laborales, educativas, amorosas, entre otras. El don al curandero además le consiente mediar por la naturaleza, para su regeneración y fertilidad. El curandero o médico tradicional obtiene el don desde muy joven, a veces desde la niñez, pero no es hasta la vida adulta cuando decide ejercerlo; sin embargo, siempre hay excepciones como el caso de Omar, un joven curandero de Coatzontitla quien desde la edad de los 11 años comenzó a curar y aprendió sobre plantas medicinales a través de su abuela paterna. Actualmente tiene 19 años y ya es un médico reconocido de la Unidad Cultural Náhuatl. Como se verá a continuación, el don es necesario en el proceso de iniciación del curandero, lo cual repercutirá posteriormente en la legitimación de su práctica médica.

Si bien el curandero tiene la facultad de intervenir ante los no humanos para resarcir la enfermedad y otros males, el término es utilizado indistintamente para aquellas personas con la facultad de resarcir o producir el mal. Por otra parte, en la lengua náhuatl existe una distinción entre estas dos formas de intervención: al que restaura la salud y combate los males, se le llama tepajtíketl, mientras que el que produce el mal es denominado nechihua. El nechihua es el equivalente del término brujo, mientras que el tepajtíketl es el semejante al médico tradicional, una persona dedicada a restaurar la salud por medio de sus conocimientos ancestrales.

Este término de médico tradicional es una forma de legitimar el conocimiento a través de las instituciones gubernamentales y a partir de lo cual se tiene acceso a los beneficios de subsidios económicos. Sin embargo, en la práctica, es difícil distinguir a dos tipos de individuos, unos que produzcan el mal y otros el bien, sino que se trata de la misma persona en la que están contenidas las dos facultades. Es decir, un curandero puede curar o producir la enfermedad, pero decidirá hacerlo o no y son sus acciones las que lo definirán ante la sociedad y la forma en que sea identificado. Localmente el brujo o nechihua siempre es el otro: el curandero vecino, el de la otra comunidad, el teenek y viceversa. Y, si bien, un curandero no reconoce ser un brujo, sí acepta tener los conocimientos para producir el mal, pero, aclaran, prefieren no hacerlo.

El curandero al igual que los moradores y el mismo espacio físico de Xomokonko, tienen facultades ambiguas, pues restauran la salud, pero también producen la enfermedad. Originan y combaten el mal, traen lluvias benéficas para la regeneración de la naturaleza e inundaciones y sequías. En el proceso de iniciación del curandero, esta ambigüedad también es observada desde la llegada del don, pues ocasiona diversos malestares en el organismo. Desde que una persona recibe el don para convertirse en curandero, ya sea a temprana edad, considerada entre los 7 y los 9 años o a mayor edad, entre los 50 y los 60 años. Su cuerpo manifiesta diferentes síntomas como mareos, fiebre, debilitamiento, problemas de la vista, entre otros; estos indicios se suman a sueños recurrentes en los que al elegido se le presentan sus ancestros (Mayorga, 2015: 77). Estos ancestros, los tepas, le revelan de forma simbólica y oníricamente el camino de vida que deberá seguir, pero también los rumbos físicos donde encontrará plantas, piedras, cristales, metales, entre otros instrumentos que lo ayudarán en los procesos de curación (Ibid.: 77)

En los procesos de iniciación de los curanderos se pueden observar coincidencias y divergencias. Por ejemplo, la mayoría de ellos, tiene la revelación del don a partir de sueños y enfermedades, algunos han tenido la presencia onírica de nahuales, otros de forma vivencial. En otros procesos iniciáticos han recibido señales por medio de la naturaleza como un rayo por el que fueron alcanzados o han sido golpeados por las “hachas de trueno”, las cuales son pequeñas piedras con forma de hacha, algunas metálicas, de las que se dice, envían los tepas a través de los truenos y las colocan en el camino de quienes están destinados a curar. La cueva también se les revela a algunos en sueños, otros llegan a esta con el único referente de haber seguido la instrucción de un curandero, quien los lleva a “presentar” a Xomokonko. Los curanderos que logran percibirla de forma onírica, la describen como un lugar muy hermoso, percibido a la distancia

y cuando llegan a conocerla en la realidad, mencionan es igual a la de sus sueños. A continuación, se describe un proceso de iniciación recurrente entre los médicos nahuas.

Una persona que sufre una o varias de las señales y sueños iniciáticos, es acompañado por un integrante de su familia para visitar al tepajtijketl, éste fungirá como intermediario entre él y los ancestros, a quienes les solicita la protección del individuo para que logre desarrollar su don con bien. Sin embargo, es común que este tipo de don sea rechazado a primera instancia porque conlleva un enorme sacrificio, de acuerdo con la opinión de los médicos. Además, señalan, se requiere responsabilidad y cuantiosa energía física. Empero, el rechazo del don, aunque esté acompañado de peticiones y ofrendas, las revelaciones continuarán y el don deberá ser aceptado. Cuando las manifestaciones iniciáticas comienzan a temprana edad, sucede que desaparecen y regresan en la edad adulta; en el caso de Omar, el joven curandero, excepcionalmente decidió aceptar el don desde la infancia



Cuando el don es aceptado, se procede a “abrir las puertas”, un rito de paso a través del cual el individuo se inicia como curandero. Abrir las puertas significa ingresar al mundo otro, donde habitan los no humanos, donde la relación con Dios es más cercana, donde los curanderos se comunican con los padres primordiales y los tepas. También significa una preparación continua en el conocimiento de las plantas medicinales y en la práctica de la palabra sagrada, pues en el proceso de curación, saber pedir es tan importante como el conocimiento del cuerpo, el uso de plantas y otros instrumentos. Van Gennep (2008) señala que el objeto general de los ritos de paso es asegurar un cambio de estado; el objetivo es la transición del sujeto a un nuevo estado en el que ya no será un individuo común.

El proceso de transición sucede a través de las limpias realizadas con ramas frescas y aguardiente, principalmente; sin embargo, la iniciación comienza días atrás en los que el curandero debe tener abstinencia sexual, comidas bajas en sales y grasas, así como preferentemente el aislamiento del mundo cotidiano: la casa, los hijos, el trabajo, etcétera. El ritual puede ser practicado en el altar de curación doméstico o en la cueva. Algunas personas aseveran que hay mayor poder cuando se realiza en la cueva, pero la otra postura hace hincapié en que es lo mismo, pues las entidades a las que se invocan, están en todas partes.

El ritual de abrir las puertas puede ser practicado en una sola sesión y darse por concluido, pero a veces toma años, pues aún con la intervención del curandero, hay quienes se niegan a aceptar el don. Ante la negativa, las manifestaciones físicas y oníricas aparecen y desaparecen por distintos periodos de tiempo y en la medida en la que pasa el tiempo y se sigue rechazando el don, los malestares se incrementan y puede suceder que el individuo muera, aunque no existe un testimonio de que esto haya sucedido. Los curanderos que a primera instancia rechazaron el don, coinciden en la gravedad de no aceptarlo, argumentando: “si yo no hubiera empezado a curar, me hubiera muerto, ya casi me moría” (Mayorga, op. cit.: 78) En términos de Mircea Eliade (1976), la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán (Eliade, 1976: 9).

El ritual de abrir las puertas, además de establecer la relación con los ancestros, es una forma a través de la cual se comunica socialmente que hay una persona con la facultad de intervenir en el proceso salud-enfermedad. Si bien antes de este rito de iniciación, por lo menos la gente de la comunidad está enterada de las facultades del individuo, a través del ritual se autoriza a la persona poseedora del don a ejercerlo, se le reconoce y se le permite trabajar y cobrar por sus servicios. Este decreto también está dirigido hacia los otros curanderos para que reconozcan al iniciado, pero, además de legitimar la práctica médica y ritual del curandero, legitima el derecho de recibir un pago por el trabajo realizado.



LOS TEENEK

Tamaletom, Tancanhuitz

Tamaletom es una comunidad del municipio de Tancanhuitz, situada a dos kilómetros de la cabecera municipal, sobre la carretera Xolol-Tamuín. Esta localidad se divide en Primera Sección, Hac Mom (Segunda Sección) y Tercera Sección. La población de las tres secciones suma un total de 468 habitantes, de acuerdo con el censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del 2010. Es considerada con alto y muy alto índice de marginación de acuerdo con la estadística de la Secretaría de Desarrollo Social -ahora Secretaría de Bienestar- del 2010. Tamaletom fue fundada hacia 1890, posee el estatus legal de comunidad agraria y su auto adscripción se asume como comunidad indígena (Ávila, 2006: 29).

La palabra Tamaletom significa “lugar de zacate de casa” y es de origen teenek, al igual que la población que habita la localidad, quienes se consideran huastecos teenek. El sistema de cargos de la comunidad está representado por el comisariado, el cual es elegido a través de la asamblea general cada tres años junto con sus demás integrantes. Cada sección de Tamaletom tiene facultades para tomar sus propias decisiones en cuanto a su organización social y los servicios; también hay una iglesia en cada una de las secciones y, por lo tanto, su fiesta patronal. Para las cuestiones agrarias y el uso de los recursos naturales comunes, participan las tres secciones en una misma asamblea. Al igual que en otras localidades, la organización para cubrir las necesidades internas se da a través de los comités como el de obras públicas, agua, salud, turismo, entre otros. El comité de turismo destaca, pues el flujo de visitantes se ha incrementado y es una importante fuente de ingresos, ya que han sabido mantener una organización estructurada y ordenada con la instalación del Centro Ceremonial.

Algunos de los servicios básicos con los que cuenta la comunidad son: energía eléctrica en las viviendas, alumbrado público, unidad de salud, educación básica hasta secundaria, pavimento en la calle principal y rampas en algunos accesos de las tres secciones. Para cursar el bachillerato, los jóvenes deben desplazarse hasta la cabecera municipal de Tancanhuitz, así como para los estudios de nivel superior. Algunos optan por trasladarse a Tamazunchale y Ciudad Valles donde es más amplia la oferta académica. Si bien en la mayor parte de la comunidad no hay señal de telefonía móvil, recientemente se han instalado servicios de internet que permiten la conectividad a través de redes sociales.

Las actividades económicas recaen en su mayoría en la agricultura de temporal, la ganadería en pequeño, venta de abarrotes dentro de la localidad y comerciantes que ofrecen sus productos de siembra, recolección y manufactura en la cabecera municipal de Tancanhuitz. La migración es otro factor que incide en el desarrollo económico de la comunidad, así como en la reproducción cultural, pues son principalmente los jóvenes quienes emigran en busca de mejores oportunidades laborales. El destino regional con mayor flujo migratorio es Ciudad Valles, ya sea para el corte de caña, cítricos, la albañilería, entre otros. Entre los destinos nacionales destacan Hidalgo, Veracruz, Sinaloa, Hidalgo y Nuevo León.

Uno de los elementos que destacan en la localidad de Tamaletom es el Centro Ceremonial, ubicado en la Primera Sección, el cual fue aceptado e instalado en el 2006, a través de la Secretaría de Turismo de San Luis Potosí y con el apoyo económico de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas), para infraestructura y materiales de trabajo. En este centro se oferta la emblemática “danza del gavilán”, la cual posee una peculiar historia de recuperación a partir de agentes externos a la comunidad y de la institucionalización. El siguiente apartado aborda la importancia de este ritual, así como sus conexiones con las cuevas del Viento y la Fertilidad del municipio de Huehuetlán, las cuales forman parte de la cosmovisión de los teenek de Tamaletom.

Centro Ceremonial de Tamaletom

El proyecto “Centro Ceremonial de Tamaletom. Cuna de los Voladores”, como se mencionó anteriormente, comenzó como propuesta de la Secretaría de Turismo de San Luis Potosí y con el subsidio del Programa Ecoturismo en Zonas Indígenas (PEZI), operado por la entonces CDI. De acuerdo con el Informe Final de Evaluación 2006 del Programa Ecoturismo en Zonas Indígenas, el PEZI está enmarcado en una preocupación más amplia del gobierno federal por responder, mediante políticas públicas específicas, al desarrollo económico de los pueblos indígenas. En 1989 se inician las primeras experiencias de proyectos ecoturísticos entre las comunidades y pueblos indígenas, bajo el impulso del proyecto de INI “Pueblos indígenas, ecología y producción para el desarrollo sustentable”, que en ese año promocionó las nuevas actividades de agroecología y ecoturismo (Palomino y López, 2007: 16).

Según Palomino y López en la evaluación del PEZI mencionan que en el Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994 se contempló el apoyo a iniciativas para el diseño y operación de programas productivos y de conservación de la biodiversidad, acordes a las necesidades e intereses de las poblaciones indígenas locales, y la exploración de perspectivas de desarrollo que combinaran adecuadamente los recursos y los conocimientos propios de los pueblos indígenas con ofertas externas disponibles, conforme a su propia elección, para lograr programas de desarrollo rural y regional culturalmente apropiados y ecológicamente sustentables (Ibid.: 15).

De acuerdo con el testimonio recogido en la comunidad, la ubicación geográfica del Centro Ceremonial es la misma donde se practicaba la danza del gavilán desde la época prehispánica. En la comunidad, la historia de la danza es un conjunto de historias fragmentadas en las que el principal referente de su documentación es Guy Stresser-Péan pionero en investigarla y documentarla en México. Personas que conocieron a Stresser-Péan desde su llegada a Tamaletom, como don Agustín, volador de la danza en su juventud y destacado conocedor de su cultura, lo recuerdan como “el señor francés” e identifican varias visitas de él a la comunidad, así como el trabajo de documentación audiovisual que realizaba.

Por su parte, Guy Stresser-Péan (2008) señala, sobre la danza del gavilán o danza del volador, como él la nombra, que a su llegada a la Huasteca -veracruzana- en 1938, “ya sólo se ejecutaba en muy pocos pueblos y de manera bastante esporádica”. Stresser-Péan menciona haber escuchado a los indios hablar del Volador ya que, a pesar de realizarse en muy pocas ocasiones, todo el mundo la conocía. Los indios le dijeron: “Nosotros tenemos muchas danzas, pero la mayoría son lo que llamamos danzas de la tierra y no hay más que dos danzas del cielo.” La danza que ellos llamaban “pequeña danza” y la danza del Volador que llamaban “la danza de las águilas” (Guilhem, 2008: 27-65). Fue hasta 1951 cuando Stresser-Péan llegó a Tamaletom para realizar el trabajo etnográfico sobre la danza del gavilán y de lo cual en la comunidad permanece el registro fotográfico. En el siguiente apartado se abordarán algunos aspectos sobre las aportaciones de este investigador.

Con relación al proyecto del Centro Ceremonial es necesario puntualizar que, en éste, no participa toda la comunidad y, por lo tanto, no hay un beneficio económico para todos. Si bien el Centro está instalado en la Primera Sección de Tamaletom, personas vecindadas a éste, tampoco tienen conocimiento de su funcionamiento. Inclusive, como lo menciona Claudia Rocha (2018) en su reciente obra Una historia de sol y viento, sobre las actividades llevadas a cabo en febrero de 2018, en el marco del Día Internacional de la Lengua Materna: “Algunos participantes explicaron que no habían visto ni escuchado de la danza del volador; otros mencionaron que sí tenían referencias de ésta, pero no participaban activamente ni aun habitando cerca del palo del volador ni siendo parientes consanguíneos de don Agustín (Rocha, 2018: 83).

En este sentido se explica que las referencias etnográficas y documentales, remiten a un sector muy específico que abarca solo a una parte de la población, el cual, no necesariamente habita en la Primera Sección de la comunidad, sino que está distribuida en las tres secciones. Así mismo, la historia del Centro, además de los documentos oficiales que dan cuenta de su proceso, solo permanece en la memoria de las personas que han sido cercanas a este ritual, ya sea de forma directa o indirecta, pero han tratado de involucrar a la comunidad en las obras del Centro y, sobre todo, difundir sus significados.



Entre 1997 y 1999 comenzaron los trabajos para rescatar la danza y continuaron así hasta el 2002, año en el cual se coloca el primer volantín en el sitio y se crea el Centro Ceremonial, a través de un proyecto subsidiado por el entonces Instituto Nacional Indigenista (ahora INPI). Entre 2006 y 2009 el Centro se sostuvo a través de subsidios gubernamentales y de la afluencia del turismo. A partir del 2010 el Centro Ceremonial operó administrativamente como asociación civil; actualmente la señora Juliana Román es su representante legal. Para ella, aunque es “muy pesado” -como dice- su trabajo personal como médica tradicional y como representante del Centro, “es un gran logro” y sobre todo desde su posición, pues explica que en su comunidad todavía cuesta aceptar que una mujer esté al frente de un grupo donde también hay hombres. Doña Victoria, madre de doña Juliana, fue una de las principales consejeras del Centro y estuvo presente en el trabajo que realizaron desde el comienzo del proyecto.

A través de la asociación civil se logra la gestión de recursos para el mantenimiento y difusión del Centro, así como otras actividades culturales donde se incluye a jóvenes de la localidad. El Centro incluye, además de la práctica ritual de los jóvenes voladores -quienes por lo general son músicos-, a hombres y mujeres que son médicos tradicionales, parteras, artesanos y consejeros. En 2011 un incendio afectó parte importante del Centro Ceremonial y en 2012, la entonces Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) -ahora INPI-, aportó fondos para su reconstrucción, lo cual estaba destinado para una de las etapas proyectadas desde el comienzo del Centro Ceremonial.

De acuerdo con el testimonio de Benigno Robles, reconocido promotor cultural de la comunidad de Tamaletom, el Centro Ceremonial está integrado por alrededor de 70 personas, entre hombres, mujeres y niños. Se reúnen el primero y tercer sábado de cada mes para hacer ensayos -aunque no asisten todos a la vez- y trabajar en la organización de actividades culturales internas y eventos proyectados hacia el turismo. En estos días de reunión, los voladores ensayan su vuelo y en ocasiones reciben visitas turísticas programadas, quienes desean presenciar la danza



El Centro destaca por los jóvenes voladores, los cuales son el atractivo principal para los turistas y quienes además de la estética y lo exótico de la danza, pueden apreciar gastronomía local, artesanías y consultas con los médicos tradicionales, pero el rol de estos últimos trasciende más allá de la perspectiva turística, son ellos los encargados de orar y de interceder ante los seres supremos por el bienestar de los voladores, son consejeros, guías espirituales y repositorios de conocimientos.

Como se puede observar a través de esta síntesis de la creación del proyecto “Centro Ceremonial de Tamaletom. Cuna de los Voladores”, al igual que la creación de la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas (UCNAT) descrita en el capítulo anterior, el apoyo institucional ha sido fundamental para la preservación de elementos culturales, pero también y, sobre todo, la disposición de las personas locales para la reproducción de su cultura. En el siguiente apartado se aborda la ritualidad de los teenek de Tamaletom, rescatando la relación existente entre sus prácticas y las cuevas del Viento y la Fertilidad de Huichihuayán.

Ritualidad

Sin duda, el aspecto ritual más sobresaliente de la comunidad de Tamaletom, es la danza del gavilán. A estos danzantes se les conoce como los voladores. Pero además de la danza existe una importante riqueza cultural que destaca sobre todo en la vida cotidiana de sus habitantes, a través de la cual se preservan las tradiciones y la lengua. Para este estudio, al igual que en el caso de la comunidad nahua de Coatzontitla en el municipio de Axtla de Terrazas, se eligieron tres festividades basadas en la relación con entidades de su cosmovisión, asociadas a la naturaleza y a su vez con las cuevas del Viento y la Fertilidad.

Estas festividades son: Santa Cruz (3 de mayo), San Isidro (15 de mayo) y Santorum o Todos los santos, del 31 de agosto al 2 de noviembre. Don Benigno señala que, si bien estas festividades tienen un importante significado religioso de acuerdo con la doctrina católica, para ellos, para los teenek, están dedicadas a *Dhipák*, el niño maíz, ser primordial para el sustento de los hombres y a *Mámláb*, el trueno. *Mámláb* está asociado a la tierra, es su protector y cuida a su semilla. A continuación, se describen estas tres festividades y su importancia en la cosmovisión teenek.

Santa Cruz

El festejo a la Santa Cruz es una celebración realizada el 3 de mayo, generalmente por la mañana, a la cual asisten personas de las tres secciones de la comunidad de Tamaletom. La gente acude al cerro en donde está ubicada una cruz, de la que se dice, siempre ha estado ahí desde la fundación de la comunidad en 1890. La cruz es de cemento y en el sitio se observan otras cruces que se rompieron o cayeron; antes de la construcción de la cruz con cemento, se elaboraban de madera. Para la celebración comienzan a reunirse en el cerro de la cruz entre las 8:30 y 9 de la mañana, la mayoría llega caminando por un camino muy escarpado, de difícil acceso, lo cual se intensifica por la humedad provocada por la lluvia.

Al llegar a la parte más alta del cerro, hay una pequeña explanada donde la cruz principal está adornada con flores naturales multicolores y ramas verdes. Frente a ésta, colocan un altar consistente en una mesa cubierta por una lona blanca, un arco con flores de buganvilia y en el centro una pequeña cruz labrada con motivos teenek, de la que se dice, elaboraron personas de la misma comunidad. Delante en este altar disponen otra mesa más pequeña para la liturgia de la misa, en la cual colocan los instrumentos que utiliza el sacerdote durante el ritual. La mesa está cubierta con un mantel de tela, finamente bordado con el punto de cruz o bordado teenek. No hay sillas, a excepción de la del sacerdote, quien en algunos episodios de la misa se sienta, mientras que los demás permanecen de pie o sentados sobre las piedras. En la celebración de este 2019, estuvo lloviendo durante toda la misa y la gente permaneció en la humedad hasta el final de la celebración.

A unos metros de distancia de la mesa del sacerdote, junto a un árbol, hay otro altar. Su base son piedras que, por sus colores, parecen haber estado ahí desde hace muchos años. Está ricamente cubierto con un arco de flores de buganvilia y ramas verdes del que penden mazorcas de maíz amarillas, blancas, moradas y rojas. Sobre las piedras que hacen de mesa, hay agua, flores, mazorcas, aguardiente, velas encendidas, copal y un incensario. Al llegar, las personas se acercan a este altar, se persignan y esparcen copal. El fin principal de la ceremonia del día de la Santa Cruz está condensado en ese altar, ahí se representan dos de los aspectos más sagrados del sustento teenek: el maíz y el agua (*Dhipák* y *Mámláb*), elementos necesarios para la vida. Al concluir la misa, el sacerdote bendice el altar de las semillas; la bendición de las semillas y la petición de la lluvia son acciones para asegurar una buena cosecha.



La música y la danza igualmente son elementos indispensables en esta celebración y en general, en la ritualidad de Tamaletom. La misa es acompañada con ambas, lo cual está a cargo del grupo La Malinche, quienes son de la misma comunidad. El grupo está compuesto por nueve músicos, pero no todos tocan al mismo tiempo, mientras unos lo hacen, los otros danzan. Sus instrumentos son una jaranita, un violín y una sonaja -*sot*, en lengua teenek-. Durante toda la celebración tocan nueve sones, subdivididos en tres partes cada uno: “entrada”, “hilera”, “la banca” y estos a su vez, repartidos en tres momentos.

La mayoría de las personas llevan algún alimento o bebida: tamales, *bolím*, enchiladas, bocoles, dulces, pan, frutas, refresco, atole, entre otros. Una vez concluida la misa, se disponen estos presentes sobre una mesa para que ahí pasen a tomarlos. Los músicos sólo dejan de tocar mientras consumen los alimentos y luego continúan, acompañado los sones con tragos de aguardiente. El aguardiente también se distribuye entre las demás personas, sobre todo al final de toda la celebración, cuando quedan algunos. Después

de consumir los alimentos, Esteban, joven capitán del grupo de voladores de la danza del gavilán, se acerca al altar y, frente a éste, con solemnidad y haciendo reverencias, toca un son con su flauta y su pequeño tambor, el mismo que utiliza para la danza del gavilán. La celebración concluye con el desmantelamiento de los altares, los objetos se recogen, los arcos se deshacen y todas las flores utilizadas en éstos, se colocan sobre la cruz de cemento que permanece en el cerro.

Don Benigno relató que la celebración a la Santa Cruz, originariamente -antes de la conquista española- era dedicada a Dhipak, el niño maíz, y a *Mámláb*, el trueno: “Por eso ahí están las mazorcas, por eso danzamos también con el elote vestido de niño”, dice don Benigno, notablemente orgulloso de su cultura. *Dhipák* también es Venus, la estrella de la mañana y la estrella de Belén en la religión católica. “Si se da cuenta, no son cosas diferentes, es lo mismo, pero cada quien lo entendemos de diferente manera”, explica don Benigno.



San Isidro

El festejo a San Isidro se realiza en Tamaletom Tercera Sección, el 14 de mayo por la tarde y culmina en la madrugada del día 15. San Isidro es el santo patrono de esta fracción de la comunidad y la celebración implica la organización interna de sus habitantes, así como su presencia durante toda la secuencia ritual. El festejo comienza con una procesión en la entrada de la comunidad y concluye en la capilla. Durante el trayecto, cuatro jóvenes sostienen a San Isidro sobre un pedestal de madera con respaldo, cubierto por un lienzo azul, un arco de flores de papel multicolores y en la base, flores de buganvilia.

Durante la procesión se hacen dos filas de personas quienes se desplazan pausadamente por el camino, mientras rezan el rosario y cantan; la procesión y la llegada al templo se acompaña con cohetes. En la puerta de la capilla los espera el sacerdote quien recibe a los santos y da la bendición a los fieles. Las mujeres colocan un pequeño altar para San Isidro, adornado con un mantel azul, un arco de flores de papel y algunos ramos de flores naturales. Se deja un incensario para que los presentes acudan a sahumar al santo.



Posterior a la misa, permanecen dentro del templo varias personas, mayoritariamente mujeres, algunos rezanderos y el sacerdote, para cantar alabanzas a San Isidro. Afuera, en el atrio del templo, se reúnen algunos músicos y jóvenes -entre ellos Esteban y otros voladores- para danzar. A un costado de éste, otro grupo de danzantes, hombres y mujeres, practican la “danza del gallo colorado”. Las mujeres llevan su vestimenta considerada tradicional, que consiste en *petob* (tocado), *Quechquemitl* (punta del cuello), falda negra, talega y huaraches. Los hombres no utilizan un atuendo especial, a excepción del capitán de la danza, quien es un hombre anciano que porta una camisola roja con dos bandas amarillas cruzadas al pecho y en la espalda; un penacho elaborado con papeles de colores, el cual sustituye a las plumas del gallo, y un instrumento en mano confeccionado también con trozos de papel de colores. La danza está compuesta por varios sones, los cuales se tocan dependiendo de la hora de la noche; estos son: “bienvenida”, “petición”, “agradecimiento”. Hacia la mañana continúan con “el despertar”, “saludo” y “despedida”.



Cuando la mayoría de las personas están fuera de la capilla, se sirve el zacahuil y es acompañado con refrescos y aguas de sabores. Los músicos y danzantes solo hacen una pausa para comer y consumir aguardiente. Las danzas que realizan algunos de los voladores, son al mismo tiempo que la del gallo colorado, por lo que los acompañantes pueden elegir cuál presenciar o van de un lado a otro. En el otro extremo de la iglesia, hay un palo que imita el volantín del Centro Ceremonial. En la punta de este hay un eje con cuatro vértices que giran hacia los cuatro puntos cardinales; sobre estas penden instrumentos y productos relacionados con la siembra y el trabajo en el campo: pala, machete, aguardiente, refresco y vasos.

San Isidro, asociado a la agricultura, la lluvia y en general a la fertilidad de la tierra, encontró un espacio en los rituales teenek de petición de lluvias, donde la presencia de *Mámláb* predominaba, aunque en la actualidad sólo algunos lo mencionan. Cuando *Mámláb* es bien ofrendado, envía abundantes y benéficas lluvias que propician cosechas y regeneran la naturaleza para el sustento de hombres y animales. En el capítulo sobre las cuevas se dará una perspectiva más amplia de la importancia del trueno en la cosmovisión teenek, así como de las similitudes con las entidades nahuas.

Todos los santos

La festividad de Todos los santos, *Santorom* -Sanctorum- o Día de muertos, nombres con los que también es conocida esta celebración en Tamaletom, está dedicada a los difuntos, de los que se espera la visita de sus almas a los familiares de la comunidad. Los días considerados “fuertes” son el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre, pero comienza con las primeras ofrendas el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel y culmina el 30 de noviembre con las ofrendas de despedida a San Andrés. A continuación, se presenta una descripción más detallada de las acciones rituales realizadas.

Día	Celebración	Ofrendas
29 de septiembre	Se anuncia la próxima venida de los fieles difuntos	Tamales de elote - <i>cuiches</i> -, elotes cocidos

Día	Celebración	Ofrendas
31 de octubre	A las almas de los niños que fallecieron en el camino	Pan dulce y atole
1 de noviembre	Recibimiento de las almas de los difuntos adultos	Tamales de chile, pan, café, agua, fruta.
2 de noviembre	Visita al cementerio.	Se llevan ofrendas al cementerio para convivir con los difuntos en su morada.
29 de noviembre	Despedida de los fieles difuntos	Tamales de elote y zarabando
30 de noviembre	Se tiran los arcos	

La presencia de una persona no culmina con su muerte, los difuntos -recientes y antepasados más remotos- permanecen cercanos a los hombres; a ellos se les reza y se pide su protección. Pero es una relación que debe mantenerse, como cualquier otra, es “como cuando saludas a tus vecinos”, dicen en la comunidad. Porque los difuntos, así como ayudan también son agentes de daño, causan espantos, pueden producir la enfermedad y hasta la muerte. En este sentido es que la celebración cobra significado pues es una reafirmación de que se está en buenos términos con ellos. Un difunto bien ofrendado y agradecido, es un aliado para combatir los males que llegaran a generarse.

En los hogares se coloca un altar doméstico compuesto por un arco de flores de cempasúchil, una mesa donde se disponen las ofrendas, velas -ya sea en la mesa o en el suelo- e incensarios con copal. A diferencia de otros lugares en la Huasteca potosina, donde por las noches salen los niños y adultos a pedir ofrendas, en Tamaletom se reparten las ofrendas por invitación, ya sea de familiares o vecinos. Por su parte, en el Centro Ceremonial, se lleva a cabo también la celebración, donde colocan un altar ricamente adornado y diversas ofrendas, las cuales son, en parte, aportaciones de la comunidad para el Centro.



Esta festividad, al igual que las de la Santa Cruz y San Isidro, están estrechamente ligadas al ciclo agrícola de la comunidad.

El 1 de noviembre en el Centro Ceremonial se lleva a cabo la danza del gavilán a las 12 del día, la cual está dedicada a los difuntos. Si bien es un evento abierto al turismo, posee un amplio significado en el que se afianza la relación hombre-ancestro. Participan comparsas, diablos -rojo y negro-, así como diferentes danzas. Pueden observarse atuendos que representan al maíz hasta catrinas y disfraces que muestran de forma burlesca atributos femeninos en cuerpos masculinos. De los personajes que más llaman la atención son los diablos, pues es un momento en el que, tras la máscara, los jóvenes quedan en el anonimato para actuar con libertad como pegar con su cola, picar con el tridente, invitar a bailar o besar a turistas mujeres sin que estas tengan alternativa de negarse y hacer otras travesuras.





La solemnidad de estos eventos se ve interrumpida por las cámaras fotográficas y de video, los drones que interfieren en los finos sonidos emitidos por la flauta el tambor, pero, aun así, la concentración de los jóvenes voladores permanece inalterable. Para este tipo de eventos practican con anticipación, se encomiendan a sus deidades y antepasados y, de igual forma, realizan su ritual para que todo salga bien. Cuando hay demanda turística, la danza también es realizada el 2 de noviembre.

Don, iniciación, legitimación

Los curanderos o médicos tradicionales, músicos, danzantes, artesanos y otras personas de Tamaletom, diestras en algún oficio, al igual que en la comunidad de Coatzontitla, aprenden haciendo. Existen similitudes en los procesos de iniciación, sobre todo en la práctica médica, cualquiera que sea la especialidad -parteras, sobanderos, hueseros, yerberos, etcétera-, las revelaciones del don pueden comenzar en la niñez y/o a través de sueños. Estas similitudes en los procesos de iniciación son también extendidas a la praxis, pues es común encontrar elementos recurrentes no solo en las experiencias, sino también en las enfermedades atendidas, los instrumentos de consulta y curación, los lugares que visitan como las cuevas de Huichihuayán, entre otros sitios con amplios significados.

Empero, este conocimiento del curandero permite, además, comprender las características culturales de la sociedad donde está inserto. Sobre este aspecto, Menéndez (1992) señala que dicho conocimiento proporciona una visión no sólo de ellos mismos -los curanderos-, sino de los pacientes, las enfermedades y los padecimientos de filiación cultural. Estos padecimientos son explicados a partir de los rasgos ideológicos de cada sociedad; así, por ejemplo, un elemento detonante de la enfermedad entre nahuas y teenek es la envidia, la cual rige importantes aspectos en la estructura social.

De forma específica, en los procesos de iniciación de los curanderos, tanto nahuas como teenek, se expone la idea del peligro del individuo que posee el don. Patricia Gallardo (2008) señala que durante el crecimiento es probable que el niño que posee el “don” sufra de una enfermedad casi mortal o de ataques epilépticos. Aunque la variedad de síntomas es más amplia, los iniciados concuerdan en que se han visto al borde de la muerte. Esta autora, en su investigación sobre los curanderos de la Huasteca y en específico de los teenek de San Luis Potosí, menciona que además de la práctica médica, suelen ser consejeros de su comunidad, parteros, danzantes, músicos y curanderos. El conocimiento lo adquieren por medio de sueños y se siguen alimentando por la ayuda de los espíritus, quienes les hablan en sus sueños (Ibid.: 2008: 86)

Doña Juliana, en su experiencia médica, señala que desde pequeña tenía la inquietud de “levantar” -curar- a la gente, pues le daba mucho pesar ver a alguien enfermo y la tristeza la embargaba. Aprendió de su abuela materna, aunque en realidad no era su abuela legítima, sino una segunda esposa que tuvo su abuelo. Después de ella tuvo otros guías espirituales. Cuando doña Juliana contrajo matrimonio, dejó la práctica médica, pero después de hacerlo, comenzó a enfermarse; su testimonio al respecto es el siguiente:

Yo no comía, no podía dormir, así me sentía, muy pesada de todo, pesada y hasta la fecha me pasa que hay días que ando fuera y no hago limpias, que no estoy aquí, sí me siento así..., y ya lo hago y ya se me quita, yo creo que me da energía esto ¿no? Entonces tengo que, pues ora sí que, aunque me esté muriendo yo creo tengo que hacerlo, porque la partera -su tía- que ella sí ejerció la partería durante mucho tiempo, hasta la fecha me dice también ella -tiene ochenta y tantos años- [...] pero yo siento la necesidad de hacerlo, yo no me siento bien si no lo hago, pos así estoy yo le digo.

Al igual que en la práctica médica, en los demás oficios, escuchan un llamado, el cual explican con estos términos: “como en sueños”, “como en el viento”, “como que me venían a la mente”. Esto para explicar sus formas de aprendizaje. No hay claridad, en ocasiones ni siquiera hay términos que alcancen a describir la forma en que el conocimiento llegó a sus vidas, pues para ellos, tener un don, es un aspecto supremo.



En el caso de los músicos y danzantes de la danza del gavilán, Esteban, el joven capitán de la danza, inició formalmente a los 13 años a ser volador. Para ello tuvo que realizar un proceso largo, no solo de preparación física propiamente para la danza, sino espiritual, como él mismo lo dice. A los 12 años de edad, fue llevado a las cuevas del Viento y la Fertilidad, que en teenek son denominadas *Bokom ts'én*, (“cerro de *Bokom*”) lo cual hace referencia a todo el sitio sagrado y de forma específica, cada cueva (la de abajo y la de arriba) son designadas como *Bokom pailom* y *Bokom mim*, para designar una parte femenina y otra masculina. La de abajo, la cueva del viento, es *Bokom pailom*; la de arriba, la cueva de la fertilidad, es *Bokom mim*.

Sobre su proceso de iniciación, relató que fue llevado a las cuevas por don Agustín, a quien consideran en la comunidad líder supremo del ritual volador, y don Gelasio, abuelo ya fallecido quien también fue muy importante y reconocido. Sobre esa experiencia mencionó lo siguiente:

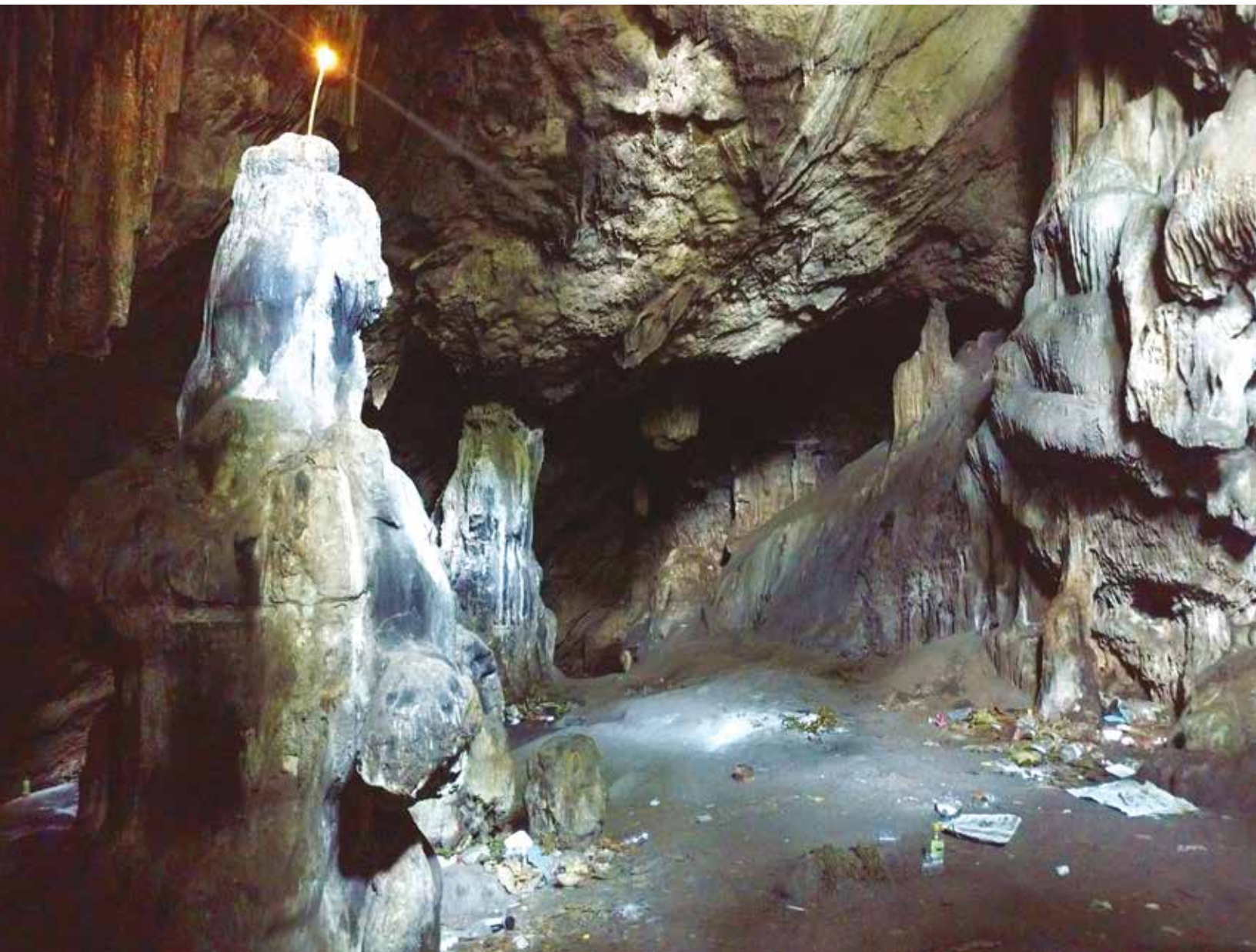
[...] ellos dos me llevaron ahí a la cueva, en donde ellos me presentaron a las divinidades de la cueva, me llevaron, me dijeron que tenía que llevar mi ofrenda: mi *bolím*, mi aguardiente, mi vela, mi copal. Ellos me presentaron allá para que la cueva me diera esa energía de poder seguir adelante con lo que yo había empezado, porque yo nada más había volado unas cuantas veces, pero yo les decía a los abuelos que yo quería ser más que un volador. Entonces, desde ahí partimos que la cueva tiene una, una importancia este, cósmica y, este, a través de la energía, las cuevas es el lugar a donde vamos a recargar energía.

La cueva de abajo (*Bokom pailom*) es visitada por personas que, como Esteban, poseen un don artístico, aunque también está siendo iniciado recientemente en la curandería por su tía materna. Así, los danzantes quienes además son músicos, tienen que ver con el viento porque tocan sones. “Manejamos puro viento, puro aire -dijo-, por eso cuando algún danzante se nos enferma, ese se enfermó de un mal aire o de un mal de viento”. En este caso de enfermedad, realizan el proceso de curación en un altar doméstico de la comunidad y una vez que el paciente ha recobrado la salud, es llevado a la cueva del viento para agradecer.

Por su parte, las parteras, sobre todo en el pasado, pues recientemente quedan muy pocas en la comunidad, en parte debido a las políticas públicas de salud en las que ya no se les permite la asistencia de los partos, visitaban la cueva de arriba (*Bokom mím*) para iniciarse en su oficio. En general, igual que en el caso de los nahuas, las mujeres parteras son también curanderas, por lo que, durante su proceso de iniciación, son guiadas por otras mujeres curanderas quienes se desempeñan como parteras.

La cueva de arriba también es llamada *Uxum bokom*, debido a una formación rocosa en la que observan características físicas femeninas y a la cual acuden las mujeres que desean embarazarse rápido o que, por alguna razón, no han logrado hacerlo en mucho tiempo. Anteriormente, los ritos de las mujeres en esta cueva eran largos y sacrificados, pues debían permanecer 9 días dentro de la cueva, sin consumir alimentos, únicamente bebiendo el agua que recogían con una jícara de la mujer de piedra. En este ritual danzaban día y noche.

En el caso de los teenek de Tamaletom, las cuevas desempeñan un papel fundamental en la experiencia de vida de las personas que integran el Centro Ceremonial, por lo que su vinculación con éstas conlleva la legitimación del don a través de los rituales de iniciación y el flujo continuo en los procesos de petición-agradecimiento, desde el fortalecimiento del don, la perfección de la técnica, hasta los procesos del cuerpo, tales como la fecundidad y la restauración de la salud. Las cuevas del Viento y la Fertilidad tienen la doble función de otorgar y legitimar el conocimiento de los iniciados, así como de reafirmar estos dones a través del tiempo.





CUEVAS DEL VIENTO Y LA FERTILIDAD



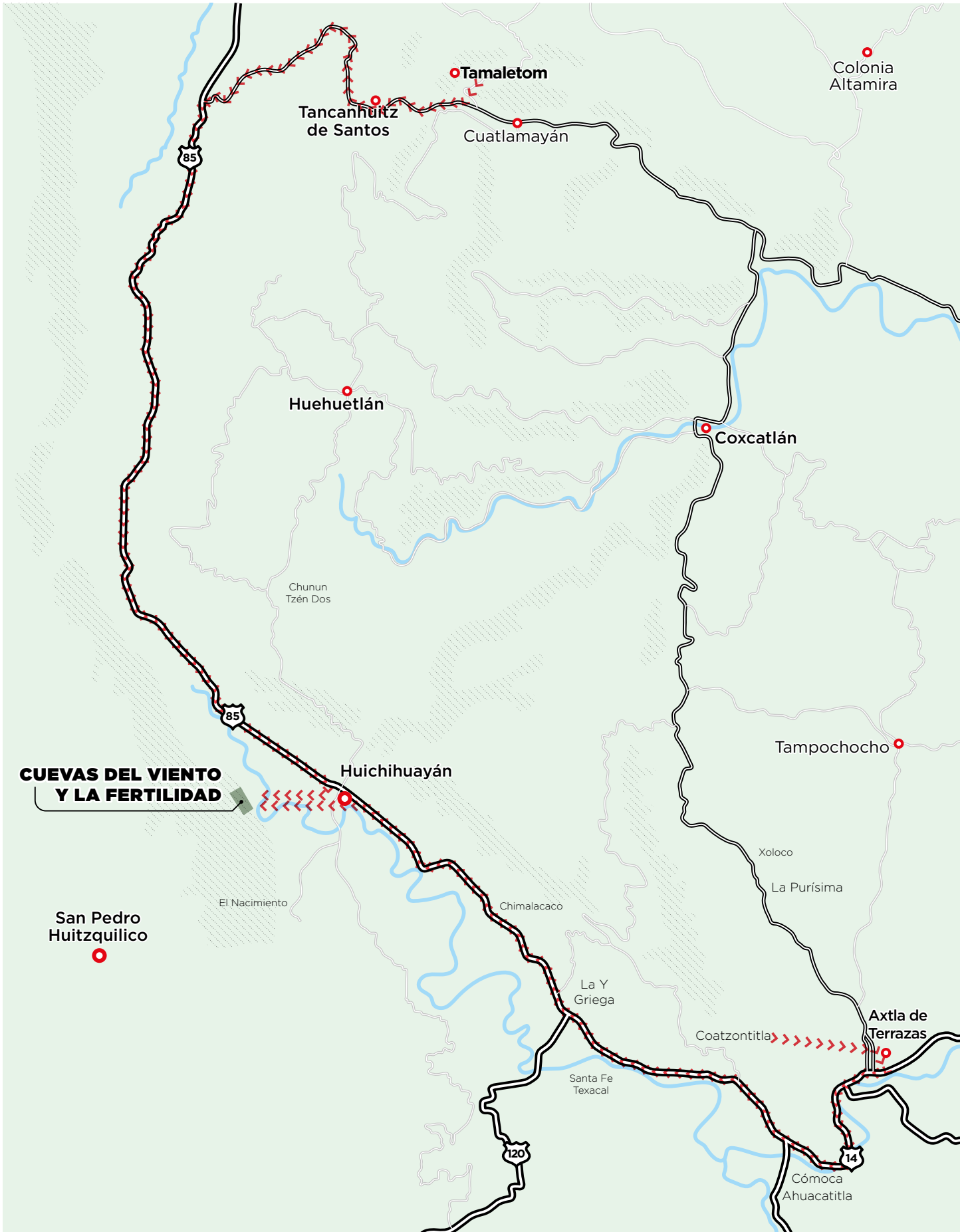
Descripción geográfica

El 15 marzo de 2001 se publicó en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí, el decreto en el que se declara área natural protegida bajo la modalidad de monumento natural, a las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, ubicadas en el rancho San Juanito, ejido Chununtzen I, municipio de Huehuetlán, con una superficie de 8.02.87 hectáreas. Dicho decreto fue llevado a cabo debido a la importancia ecológica y cultural que tiene este espacio para los nahuas, teenek y xi'ui de San Luis Potosí. Cuando los espacios se pueblan de símbolos, se convierten en lugares: espacios reconocibles para las personas que los habitan o al menos los identifican. Cuando los espacios son apropiados y delimitados socialmente (económica, política o culturalmente) nacen los territorios (Dalmonte, 2011: 11).

Este estudio destaca la importancia del sitio de las cuevas del Viento y la Fertilidad en la conformación del territorio de nahuas y teenek, para lo cual se estudia el desplazamiento a través de dos rutas de la Huasteca: de norte a sur -desde Tamaletom, Tancanhuitz- y de sur a norte -desde Coatzontitla, Axtla de Terrazas-, para visitar las cuevas, en donde moran sus ancestros y las entidades asociadas al agua. Al ser usuarios de este espacio, en el decreto de área natural protegida, se establece la colaboración de las organizaciones de médicos tradicionales, principalmente, para su conservación. Se señala además que el sitio quedaría al cuidado de la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental (SEGAM) en cooperación con los habitantes de los ejidos de Chununtzen I, San Antonio Huitzquilico y Huichihuayán, con la participación de los municipios de Huehuetlán y Xilitla.

Las cuevas se encuentran en un terreno conformado por un relicto del bosque tropical mediano subperennifolio, vegetación que en el pasado llegó a cubrir gran parte de la Huasteca aún hasta en la década de los años setenta (Torres y Sierra, 2003: 94). Torres y Sierra consideran que este relicto era una de las fuentes de abastecimiento de hierbas medicinales para los médicos indígenas tradicionales, lo cual continúa siendo en la actualidad y puede corroborarse con las personas dedicadas a la práctica médica, quienes identifican plantas del sitio y mencionan su uso.

Según el estudio técnico justificativo que se realizó para la protección del área, en este polígono se encuentran representadas algunas aves en alguna categoría de protección: los periquillos quilas (*Aratinga holocloro*), el hocofaisán (*Crax rubra*), tucancillo verde (*Aulacorhynchus prasinus*) y gallina del monte



(*Dentrotix barbatus*); y algunos mamíferos que aunque no están enlistados, tienen importancia como indicadores de conservación de este relicto de selva y son el tigrillo (*Leopardus yagouarondi*), el temazate o chacalillo (Masona americana) y el murciélago cola libre (*Tadarida brasiliensis mexicana*). Dentro de los reptiles y anfibios destacan la boa (*Boa constrictor*), la víbora coralillo, (*Microrus fulvius*) y la tortuga caja del este (*Terrapena carolina*). También cuenta con una evidente presencia de peces y crustáceos en ríos subterráneos del área (Ibid.: 94).

Si bien las cuevas del Viento y la Fertilidad cuentan con el decreto de área natural protegida, continúa enfrentando diversos problemas, como el avance de la frontera agrícola de las poblaciones ubicadas en la parte alta de la sierra, la contaminación de sus aguas por las descargas de las poblaciones serranas en cuevas y dolinas, llegando a los nacimientos por el drenaje subterráneo, y la tala de árboles para la obtención de leña como combustible por parte de las poblaciones vecinas en el valle de Huichihuayán (Ibid.: 94). Torres y Sierra apuntan que la realización de la obra hidráulica en el área de influencia del monumento, fue creada sin la manifestación de los impactos ambientales generados, sobre todo, considerando que se realizó sobre una de las estaciones más importantes del espacio sagrado.

La conservación del sitio y en especial de las dos cuevas que contiene, en la actualidad tiene la colaboración de la oficina regional de la SEGAM de Ciudad Valles, la delegación de Huichihuayán, la Unidad Cultural Náhuatl de Axtla de Terrazas y el apoyo para la difusión de los eventos de limpieza por parte de la radio indígena de Tancanhuitz “La voz de las Huastecas”. En años anteriores llegaban voluntarios de diversos municipios, como Aquismón, Xilitla, Tancanhuitz, Tanlajás, entre otros, pero con el paso del tiempo ha disminuido su participación.

Actores que intervienen en el espacio

Se puede decir que en el sitio de las cuevas del Viento y la Fertilidad convergen dos grupos culturales que, si bien poseen características diferentes, encuentran puntos de encuentro en sus fuentes de conocimiento y prácticas relacionadas con la medicina, la danza, la música, la tradición oral, entre otras. Las cuevas, al ser un sitio donde confluyen nahuas y teenek, adquieren un significado mayor pues son un espacio interétnico, en el que, si bien la práctica ritual sucede de forma independiente, también hay coincidencias. Este espacio físico y simbólico, representado principalmente por dos cuevas posicionadas arriba/abajo en la montaña, está dotado de características que pueden ser observadas por ambas culturas y a las que cada una otorga un significado. Pero, además de las cuevas, el sitio posee otros puntos de importante significación, a los que denominan

“puertas”, las cuales son lugares umbrales, en los que se pasa de un estado a otro. Especialmente, la “primera puerta”, ubicada en la entrada del sitio, es un punto en el que debe comenzar la actividad ritual para que “no se nos pegue nada” -concuerdan sus visitantes-, pues es ahí donde comienza el territorio sagrado.

En náhuatl, las cuevas del Viento y la Fertilidad reciben el nombre de *Xomokonko* o *Xomocunco*. Sobre este nombre, el profesor Rutilio Rubio en su libro *MAM: El anciano de la cueva de Xomokonko*, aporta que el término se compone del náhuatl: *xomon* (recipiente para agua que se bebe) y del teenek: *konko*, de *kon* o *kontli* que significa “cántaro” (Rubio, 2011: 17), por lo que la traducción sería “cántaro-cántaro”. Para los Nahuas, la cueva de abajo o cueva del Viento es nombrada *Yolojtle*, “el lugar del corazón”, debido a que su altar principal es una estalagmita en la que observan la forma de un corazón; mientras que la cueva de arriba o cueva de la Fertilidad es designada como la morada de *Hueytata* y *Hueynana* (Gran Padre y Gran Madre) y en la que también identifican la forma de una familia en sus formaciones rocosas.

Para los teenek, todo el conjunto es denominado *Bokom ts'én*, mientras que la cueva del Viento es llamada *Bokom pailom* y la cueva de Fertilidad, *Bokom mim*. Sobre el término *Bokom*, Anushka van't Hoof y José Cerda (2003) señalan que hace referencia a la dualidad progenitora de la humanidad: mujer y hombre a la vez. Según estos autores, *Bokom* representa un ser andrógino como muchos otros progenitores conocidos de la época prehispánica en Mesoamérica. Esta entidad dio origen a los primeros seres creadores tének y está relacionado con el cerro-madre del mismo nombre, *Bokom Ts'én*, el cerro de *Bokom*” (van't Hoof y Cerda, 2003: 25). *Bokom* es al mismo tiempo “el espíritu del fuego” (Ibid.: 25), por lo que *Bokom mim* y *Bokom pailom* harían referencia a un espíritu masculino y uno femenino, respectivamente.

Entre los teenek del Zopope del municipio de Aquismón, la cueva de Huichihuayán es también conocida como el *Bokom Mímláb*, una piedra madre protectora de la subsistencia de los seres humanos, equiparada con una matriz telúrica en cuyo interior se realizan oraciones por el bienestar y el logro de la vida de los niños pequeños, para consagrar su existencia, alejarlos de peligros y enfermedades (Aguirre, 2011: 72). Esta referencia parece estar más ligada a la cueva de arriba, pues Imelda Aguirre además agrega que en este espacio se encuentran al menos tres *ul taláb* en que se depositan ofrendas de velas y *bolimes*. Por su parte, los curanderos nahuas identifican en esta misma cavidad a *Macuilocte* a quien también llaman “piedra negra” y donde observan atributos femeninos; mientras que los *ul taláb* son identificados como la Sagrada Familia o la Santísima Trinidad. En Tamaletom señalan que la cueva de arriba es la de la madre y la de abajo es la del padre.

Kristina Tiedje (2016) apunta que en las cosmovisiones nahuas y teenek, las cuevas de *Xomocunco* forman un conjunto cosmológico-simbólico con el cerro de la Silleta del municipio de Xilitla (llamado *Huitzmalotepetl*, en náhuatl y *T'idach Ts'een* en teenek). En el imaginario nahua, los lugares sagrados como las cuevas de *Xomocunco* y el cerro de *Huitzmalotepetl*, son las casas de sus divinidades. Por esta razón los cerros y cuevas sagradas son centros de las tradiciones religiosas y se consideran claves para mostrar el respeto a sus divinidades y para asegurar la reciprocidad y la existencia de los seres en el mundo (Tiedje, 2016:500-501).

Puede observarse que la importancia del sitio sagrado de las cuevas del Viento y la Fertilidad está presente en diversos pueblos de la Huasteca Potosina, tanto nahuas como teenek, pues si bien las peregrinaciones masivas al sitio no son tan visibles como la del 21 de marzo, fecha en la que principalmente acuden curanderos, músicos y danzantes para celebrar la llegada de la primavera, hay un flujo constante de visitantes para practicar rituales de curación durante todo el año.

Como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, los desplazamientos a las cuevas se dan desde diversos puntos de la Huasteca Potosina y, aunque para este estudio se eligieron solamente dos rutas, es necesario puntualizar el flujo de los visitantes. Principalmente, pacientes y curanderos, se trasladan desde lugares lejanos de las serranías huastecas, con la intención de llevar a cabo rituales de restauración de la salud, fertilidad, peticiones especiales trabajo, economía, educación, relaciones amorosas, buenas cosechas, etcétera; sin embargo, desde hace tiempo se da un flujo moderado de visitantes con intenciones turísticas pues, aunque es un sitio considerado sagrado y sobre el cual giran diversos relatos que buscan ahuyentar a personas foráneas, es también un lugar que estimula la curiosidad.

Otro aspecto relevante y siguiendo la misma línea relacionada de las cuevas con el turismo, son las intenciones de la actual administración del municipio de Huehuetlán, quienes, de manera informal, han propuesto a los integrantes de la UCNAT convertir las cuevas del Viento y la Fertilidad en un atractivo turístico. En dicha propuesta se ha contemplado que, además de la visita guiada a los diferentes puntos significativos del área natural, los turistas pudieran solicitar los servicios de los curanderos, comprar artesanías y productos manufacturados a base de plantas medicinales, presenciar danzas, entre otros. Tal vez un proyecto semejante al de Tamaletom. Algunos curanderos consideran viable dicha propuesta, pero temen que no se les remunere su participación; por otra parte, otros consideran que al ser un espacio en el que moran sus ancestros y padres primordiales, no sería correcta la introducción turística.

Prácticas rituales

Las prácticas rituales en *Bokom ts'én* o *Xomokonko* están enmarcadas dentro de la complejidad ritual de los nahuas y teenek, quienes observan en este espacio significados asociados a la creación de la vida, la naturaleza, el cuerpo, la salud, la enfermedad, la muerte y como el lugar donde moran sus ancestros. En la cosmovisión de ambas culturas, es *Bokom ts'én* o *Xomokonko* de donde surge la vida, de donde salieron los primeros hombres y a donde regresaron al morir. Todo lo que hay en este sitio es sagrado, desde la tierra que se pisa hasta el conocimiento que resguardan sus moradores; pero también es un sitio riesgoso, pues al igual que la dicotomía observada en el *tepajtijketl/hechihua*, es peligroso y posee atributos para restaurar la salud y producir el mal. Al entrar en territorio sagrado, en la primera puerta se invoca la protección de la divinidad y de sus moradores, como lo muestran las siguientes palabras de un médico tradicional de la UCNAT, las cuales son recurrentes en los curanderos:



Vamos a pedir permiso para entrar en la cueva del aire y allá arriba en la casa del padre superior, de la madre superiora... Señor diosito santo mío, en este día santo... en esta hora santa, nos estás mirando aquí donde nos encontramos, aquí en esta puerta... pedimos un licencia...

Al respecto, Kristina Tiedje (2007) recoge testimonios que también dan cuenta de la importancia de las cuevas para los nahuas de la serranía xilitlense. En estos relatos hacen hincapié en el santuario como propio y en el poder que contiene:

Esta cueva es sagrada. ¿Por qué? Porque todo lo que existe aquí en la tierra existe en la cueva: las plantas, los humanos y sus espíritus, y todo lo que sabemos. Es el gran Dios que nos lo dió todo, nos lo dá y lo deja en esta cueva. Él nos dio sabiduría (*tlamachiliztli*) y conocimiento. Es en la cueva donde comienza la vida. (Ibid.: 218).

Rodolfo San Juan (2009), respecto a las cuevas de Huichihuayán, acopia otros testimonios en los que destaca el de un ejidatario, quien habla de los protectores de las cuevas y, que concuerda con el respeto que se debe tener al sitio:

Las cuevas tienen sus protectores, son los propios animales de la naturaleza como los murciélagos y las víboras, ellas al igual que nosotros son dueños de las cavernas y pues nosotros tenemos la creencia de que tienen vida [...] (Ibid.: 90).

El respeto que se tiene hacia las cuevas está acompañado del temor a ser dañado por sus moradores, “porque los dueños de las cuevas que las protegen te pueden castigar” (Ibid.: 90). Y el temor también está en el sentido de “perder” los dones que los moradores de la cueva han otorgado a los hombres, pues en ese sentido, es que se viaja de forma colectiva o individual para pedir y agradecer por las bendiciones recibidas. Esteban, de la comunidad de Tamaletom, argumenta la efectividad del sitio a través de la solemnidad de la petición y de la disposición de las ofrendas:

[...] tienen un lugar muy importante, porque, dentro de las dos cuevas hay lugares para cada cosa, porque si tú quieres ser músico, tu ofrenda la vas a hacer aquí, si tú quieres ser ganadero, tu ofrenda la vas a hacer acá, todo tiene dónde, un lugar para cada cosa;

Ante el respeto y peligro que representan las cuevas para nahuas y teenek, es llevada a cabo la práctica ritual. Urquijo (2012) señala que el ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados

de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales (Urquijo, 2012: 4). En este sentido es que se reafirma el significado de los viajes al santuario, es necesario ir a visitar, como lo dicen los curanderos nahuas, hacerse presentes y ofrendar.

Tanto la comunidad de Coatzontitla en el municipio de Axtla de Terrazas, como la de Tamaletom en el municipio de Tancahuitz, poseen un calendario ritual asociado a la agricultura que se conjunta con las prácticas del santuario y que dan testimonio de los mecanismos que regulan el orden natural.

Calendario ritual			
Celebración	Coatzontitla	Tamaletom	Cuevas del Viento y la Fertilidad
21 de marzo Equinoccio de primavera	Peregrinación a Xomokonko	Danza del gavilán	Petición de lluvias y regeneración de la naturaleza Bienvenida de la primavera
3 de mayo	Ofrendas y peticiones a los difuntos para la fertilidad de la milpa Santa Cruz	Bendición de las semillas (dedicado a <i>Dhipák</i> Santa Cruz	
15 de mayo	Bendición de semillas y petición de lluvias Dedicado a los tepas y San Isidro	Petición de lluvias Dedicado a <i>Mám</i> y San Isidro	
Solsticio de verano	Periodo de siembra del maíz Asociado a San Juan	Periodo de siembra del maíz Asociado a San Juan	Limpias curativas El sol se encuentra con mayor energía al ser su punto más alto.

Calendario ritual			
Celebración	Coatzontitla	Tamaletom	Cuevas del Viento y la Fertilidad
Equinoccio de otoño	Cosechas de elotes Asociado a San Miguel Arcángel	Cosechas de elotes Asociado a San Miguel Arcángel	
Finales de octubre- principios de noviembre Todos los santos	Ofrendas y agradecimiento	Ofrendas y agradecimiento	Limpias curativas Se consideran “días fuertes” por la presencia de los difuntos.
Solsticio de invierno - Fin de año	Asociado a la Navidad	Asociado a la Navidad	Despedida agradecimiento del año que termina
Año nuevo -2 de febrero	Festejos familiares Día de la Candelaria	Festejos familiares Día de la Candelaria	Bienvenida y agradecimiento del año nuevo Limpias curativas

Como se puede observar en el calendario ritual, las visitas al santuario se realizan en días específicos; aun así, como se mencionó con anterioridad, en el transcurso del año el flujo es continuo. Cabe destacar que una de las peregrinaciones más significativa es la del 21 de marzo, en la cual celebran la llegada de la primavera y con ello la regeneración de la naturaleza. Los integrantes nahuas mencionan que es la fecha en la que comienza su año nuevo. El 21 de marzo la peregrinación mayoritaria es organizada por los curanderos de la UCNAT, quienes son apoyados por la delegación de Huichihuayán, recientemente por la administración municipal de Huehuetlán y por la oficina regional de la SEGAM de Ciudad Valles.

Esta peregrinación comienza con la limpieza del santuario el 20 de marzo, en la cual participan los mismos actores. El acto de limpiar es entendido de dos formas. Una de estas consiste en retirar la basura del lugar, como botellas de plástico y vidrio, vasos y platos de unicel, entre otros, pero también en retirar aquellos instrumentos utilizados en actos considerados de brujería o de perjuicio. Es interesante ver que algunas de las personas que participan en la limpieza del santuario como el personal administrativo o empleados de limpieza, se preocupan por ponerse guantes para

no tocar la suciedad de lo que consideran basura, mientras que los curanderos y otros voluntarios están más preocupados porque no ser contagiados de algún maleficio, ya sea por contacto directo con los instrumentos rituales o por *algo* que se encuentre en el viento.

Para la celebración del 21 de marzo, los integrantes de la Unidad se reúnen en la cabecera municipal de Axtla de Terrazas, de ahí se transportan en un vehículo hasta Huichihuayán y en el camino realizan algunas paradas para recoger a otros peregrinos. Los curanderos son acompañados por músicos, danzantes, familiares, pacientes y amigos. Casi un kilómetro antes de la entrada del santuario, dejan el vehículo y continúan el trayecto a pie pues deben ascender en veredas y cruzar alambradas junto al río. Al llegar a la primera puerta, casi siempre es un curandero mayor y con experiencia quien pide permiso para ingresar al complejo, y es también quien realiza el acto de limpiar y presentar a los demás visitantes:

nuestras grandes abuelas (*toueynanauaj*), Nuestros Grandes Abuelos (*toueytatauaj*), estamos ante ustedes este 21 de marzo para presentar a tu hija (tu hijo), para pedir permiso de llegar a la sagrada cueva...

Durante la secuencia ritual que comienza en la primera puerta y, por lo general, termina en la cueva de abajo, los curanderos se muestran disponibles para barrer a quienes lo soliciten; explicando que “no es cuestión de favores sino de deberes”. Algunos curanderos siguen el trayecto de las cuatro puertas: entrada al sitio, parte de debajo de la escalinata, nacimiento de agua, entrada a la cueva de abajo. Hay quienes llegan hasta la cueva de arriba, pero son pocos debido a lo peligroso del trayecto. Antes de ingresar a la cueva del Viento, solicitan a los visitantes pidan un deseo, pues al ser un día especial, “al entrar a esta cueva, tu deseo será concedido”.

En el interior de la cueva de abajo, la mayoría de la actividad ritual se concentra en torno del altar de corazón, situado en la cámara principal de la cueva. Además de este altar, hay otros menores en los cuales se hacen peticiones específicas; por ejemplo, para pedir trabajo, el de los artistas, el de los médicos, etcétera.

Las cámaras del subnivel, por lo general son ocupadas para los peregrinos Teenek -cuando coinciden-. Varias limpias se realizan al mismo tiempo en los diferentes altares, mientras los músicos tocan vinuetes. Los músicos explican que: “es como cuando uno visita a alguien, lo saluda primero y le agradece que lo deje venir, después decimos lo que queremos y hasta el último agradecemos



otra vez y nos despedimos”. Los *vinuetes*, son: *tonati* (el sol), *uikatototl* –o *kuikatototl*- (canto de pájaro), *chiltanta* (la calandria), *acatzana* (el tordo) y el mapache. El interior de la cueva se ve inundado por el humo de las velas y el copal. Las limpias se realizan con velas, flores y ramas frescas.

Alrededor de las 12 del día, la mayoría de los visitantes salen de la cueva para colocar la ofrenda en la explanada; una vez colocados los alimentos -*patlaches*, tamales, bocoles, panes- y bebidas -refrescos, aguardiente y otros vinos-, el líder de la UCNAT es quien comienza dando unas palabras en la ceremonia de agradecimiento. Este año, las primeras palabras estuvieron a cargo de doña Lupe -la actual dirigente- y luego continuaron otros médicos prestigiados. Al concluir el agradecimiento, toman los alimentos y continuaron la música y la danza.



Sobre todo, los curanderos más ancianos invocan a las entidades Nahuas: *Hueynana*, *Hueytata*, *Ajakatlnana*, *Ajakatltata* (abuela y abuelo viento), de quienes piden apoyo, a quienes “no ven”, pero “están en el aire”. Hacen hincapié en que no los olvidan, en la función primordial que conlleva la visita a la cueva: reafirmar la relación con sus ancestros. Los nahuas agradecen como cada año y entregan su ofrenda “por año que está pasando”. Don Panchito, un curandero de los más ancianos de la Unidad, en el año 2013 ofreció un discurso emotivo y que reafirma la importancia del sitio. A continuación, se presenta una parte de éste:

El Gran Dios, la Gran Madre, ¡bendícenos! Nos da toda la bendición, aquí mismo, ellos mismos, para ir viviendo con nuestra sangre, con nuestra carne; nosotros pedimos para nuestra alimentación, por eso nosotros venimos y pedimos ayuda, pedimos la bendición. Aquí también nos agarramos (aprovechamos) de las deidades que están en el aire, que nos quieren y que nos apoyan para nosotros podamos trabajar y tengamos las hierbas medicinales. Nosotros también recibimos, si no nos ayudaran, no podríamos nosotros recibir las hierbas medicinales porque todo se seca, entonces agradecemos mucho porque ellos nos alumbran... ellos nos reconfortan (Mayorga, 2015: 147).



**CUEVA DE LA FERTILIDAD
Ó CUEVA DE ARRIBA**

 (Pedir permiso)

**CUEVA DEL VIENTO
Ó CUEVA DE ABAJO**



Área de descanso

Pozo de bombeo

**Primera Puerta
(Pedir permiso)**

Segunda Puerta

Tercera Puerta

RÍO HUICHIHUAYÁN



La música y la danza se extienden hasta tarde, hombres y mujeres consumen aguardiente. Antes de concluir el festejo, los curanderos más reconocidos regresan a la cueva para depositar dos pequeños tamales: unos rellenos con corazón cocido de pollo y otros de corazón crudo. Los curanderos explicaron que los corazones crudos representan al gallo vivo y se ofrendan a los tepas para solicitarles la fuerza y el poder para seguir curando, así como para que el don de la palabra nunca muera. Los corazones cocidos son para que estos seres puedan alimentarse. Culminan este acto diciendo: “Esta es nuestra celebración de año nuevo y con esta ofrenda esperamos que todo el año podamos continuar con nuestro trabajo”.

Puntos de convergencia y diferencia

Bokom ts'én para los teenek, *Xomokonko* o cuevas del Viento y la Fertilidad, es un espacio que trasciende las barreras físicas que lo contiene, así como las fronteras geográficas de los lugares de origen de sus visitantes. El santuario, entendido como un lugar de importante significación que expande los límites del territorio al considerar aquellos elementos culturales que son atribuidos a un espacio natural, se presenta como un lugar de origen por excelencia de nahuas y teenek. *Bokom ts'én* o *Xomokonko* es el lugar para los nahuas de donde surge el primer hombre y el primer curandero, mientras que para los teenek es el lugar de donde surge la vida y nace el maíz que posibilita la existencia.

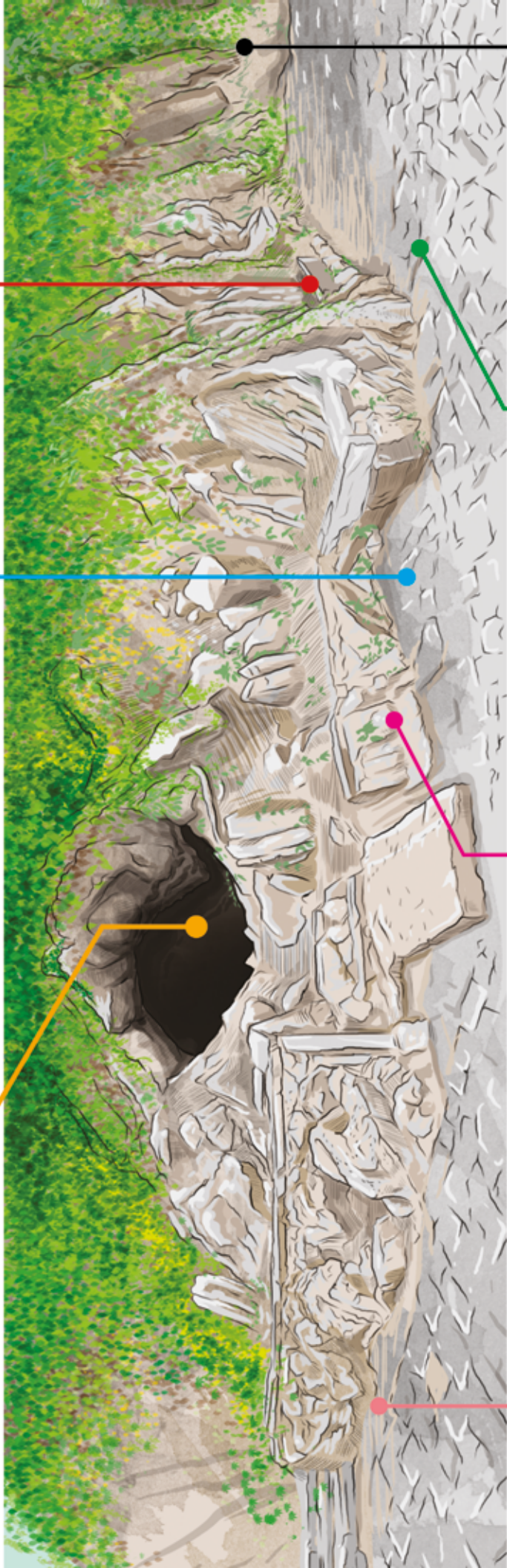
En ambas cosmovisiones, es el lugar donde habitan el Gran Padre y la Gran Madre, lugar de gestación de la vida. Pero también es el lugar donde nacen y son otorgados los dones a los hombres, inagotable fuente de conocimientos para el óptimo desarrollo de la vida y para la interacción con la naturaleza. Es así como el santuario es posicionado en un lugar de privilegio al que no cualquiera tiene acceso y, por lo tanto, se convierte en un espacio restringido, pero al que siempre hay maneras de llegar. Los curanderos, al ser hombres elegidos a quienes les fue heredado el don de la palabra -además de otros dones-, son quienes median entre este espacio sagrado y la vida cotidiana; entre los moradores del santuario y los hombres comunes.



CUEVA DE ABAJO O CUEVA DEL VIENTO

LUGAR DE LOS
HOMBRES DANZANTES

LUGAR DEL
FUEGO



LUGAR DE
LAS MUJERES
DANZANTES

LUGAR DE
LOS MÚSICOS

COLOCACIÓN DE
LAS OFRENDAS

ENTRADA

En el aparatado anterior se describió uno de los principales rituales realizados en las cuevas que corresponde al 21 de marzo, en el cual se enfatiza su relación con la renovación de la naturaleza, la fertilidad de la tierra, la abundancia en las cosechas y plantas medicinales, la salud y el trabajo. Y, algo de suma importancia, la renovación de los dones. Nahuas y teenek coinciden en la obligación de visitar a sus ancestros para recordarles su presencia en esta tierra. Agradecer, siempre agradecer por la vida, el agua, los dones, las bendiciones, los alimentos, las plantas, los animales. Por su parte, tanto los padres primordiales como sus ayudantes saben ser agradecidos cuando son bien ofrendados y reafirman su compromiso establecido con los hombres desde el principio del tiempo.

Para nahuas y teenek, la ritualidad en el santuario está asociada principalmente a las estaciones climáticas y son estos ciclos los que posibilitan esencialmente la relación con el santuario y sus moradores. La vida cotidiana, el trabajo y los dones están relacionados con la naturaleza pues son las mismas entidades controladoras de sus fuerzas quienes también inciden en las acciones humanas. A través del tiempo se incorporó la relación santoral a la vida ritual del santuario, por ejemplo, el día de la Candelaria, San Isidro, San Miguel, entre otros. Y, aunque no se lleven imágenes religiosas a las cuevas, en ocasiones se planifican las visitas a este lugar según la creencia de los peregrinos en un santo, pues se considera que en esas fechas hay mayor concentración de poder en el santuario para curar.

Otro aspecto relevante que se puede desatacar del uso ritual de las cuevas es la ocupación de los espacios. De acuerdo con observaciones realizadas en campo, en general nahuas y teenek acostumbran a utilizar más la cueva de abajo -del viento-, mientras que la de arriba -de la fertilidad- es mayormente utilizada por los teenek. Al indagar con usuarios sobre este hecho, las respuestas fueron variadas. Hubo quienes afirmaron es lo mismo cualquiera de las dos, algunos mencionaron que depende para qué vayas y otros simplemente señalaron se debe a la disposición del acceso porque es más fácil llegar a la cueva del abajo.

La complejidad de *Bokom ts'én* o *Xomokonko* queda manifiesta desde lo evidente de su geografía, el entramado de las relaciones que se fincan con sus moradores y en los tejidos sociales, hasta la dicotómica práctica ritual realizada en las cuevas en donde se hace evidente la producción del bien y el

mal, entendidos como el beneficio/daño hacia las personas y sus bienes. Esta complejidad muestra también una forma de interacción entre nahuas y teenek que, si bien se da en algunos lugares de la Huasteca potosina, no es tan común y hasta puede decirse que hay cierto recelo entre unos y otros, pero que se hace evidente en el santuario sobre todo en años atrás cuando se organizaban para la limpieza del sitio pues había un objetivo en común. En la actualidad hay una interacción más en un plano simbólico en el que convergen sus formas de entender el mundo.



CONSIDERACIONES FINALES

Pensar y dar a conocer la importancia de las Cuevas Sagradas del Viento y la Fertilidad, siempre requerirá una reflexión compleja y hacerse de diversos elementos etnográficos que den cuenta de la riqueza cultural de este sitio. Esta investigación conjunta algunos de esos elementos y a partir de dos perspectivas, una nahua y una teenek, ofrece un panorama amplio que reúne componentes de la tradición oral, la cosmogonía, conocimientos, saberes, nociones y prácticas de ambos grupos culturales. No se puede hablar de un trabajo terminado y tampoco de un tema agotado, es, por el contrario, una invitación a continuar indagando sobre las distintas dimensiones del sitio para aportar nuevos elementos que coadyuven en su análisis.

Al igual que otros espacios con actividad ritual, el santuario de *Xomokonko* o *Bokom ts'én*, presenta una transformación en sus prácticas y en su concepción. Hace algunos diez años, la mayoría de las personas que peregrinaban a las cuevas, eran hablantes de lengua indígena; en la actualidad, aunque siguen siendo mayoría, se han incorporado otros visitantes con diversos propósitos, como turistas, académicos, medioambientalistas, entre otros. También es notoria la ausencia de algunos abuelos que, por cuestiones de salud, dejaron de viajar a las cuevas; estas personas son importantes custodios de conocimientos ancestrales, heredados a través de la práctica y la tradición oral.

En este contexto, la importancia del santuario se mantiene vigente ante el temor de algunos usuarios de que se pierda la tradición, pues ello implicaría no solo un rasgo cultural que se difumina, sino calamidades a causa del olvido de la relación con los ancestros. En las comunidades de Tamaletom y Coatzontitla, a través de diversas estrategias, se busca la inclusión de los jóvenes, ya sea a por medio de la danza, la música o la medicina. Pero el mundo de los jóvenes cambia mucho más rápido y solo algunos están dispuestos al aprendizaje y a perpetuar la tradición.

El complejo de las cuevas se presenta como un contenedor de elementos físicos de suma importancia para la vida, tales como el agua, plantas, animales, pero, sobre todo, como un contenedor de significados. En las cosmovisiones nahua y teenek, las cuevas son repositorios de riquezas materiales y de conocimientos, ambos importantes para el desarrollo de diversos oficios. El contenedor de agua -las cuevas-, es a la vez un contenedor de conocimientos. Así como se bebe el agua con propiedades curativas del interior de las cuevas, también se “beben” sus conocimientos. Los curanderos y artistas de Tamaletom y Coatzontitla, reconocen, valoran y hacen uso de ambos contenidos.

En la cosmovisión nahua y teenek se reconocen elementos comunes identificados en el santuario, la naturaleza y en la estructura social y jerárquica de la vida cotidiana en la comunidad. Por ejemplo, el notable rol del anciano (hombre y mujer) desde el ordenamiento del cosmos, los fenómenos meteorológicos y el origen de los hombres. Otro elemento sin el cual no puede entenderse el santuario es el curandero. A éste se le considera descendiente directo de los ancestros que moran en el santuario, quienes les transmiten sus dones. Conforme avanzan en edad, concentran mayores conocimientos que los acercan más a sus antepasados y a las divinidades y, por lo tanto, también aumenta su jerarquía social.

En Tamaletom y en Coatzontila se pueden encontrar elementos comunes en los que predomina el culto a los antepasados, la importancia del agua en sociedades predominantemente agrícolas y en las cuales es evidente el temor a la enfermedad y a otros males causados por la envidia, los malos espíritus y las entidades que gobiernan los vientos. Ante el constante temor de ser dañado, nahuas y teenek frecuentemente recurren a la figura del curandero como mediador para restaurar la salud del organismo, del alma y la mente. Pero los curanderos, al igual que los músicos y danzantes, son figuras que detentan poder al interior de sus comunidades y poseen un trasfondo político y social. Al igual que las cuevas y sus moradores son agentes dicotómicos.

En este sentido es que el santuario también se entiende como un espacio politizado y monetizado. Por lo tanto, la complejidad de la reflexión en torno al santuario suma elementos vinculados a la práctica ritual y las diferentes conexiones entre ésta y los contextos de sus peregrinos. Al abordaje del sitio puede agregarse también la perspectiva ambientalista, discurso a través del cual se percibe a los usuarios como agentes nocivos para su conservación, debido a los instrumentos utilizados en la práctica ritual; así como el uso de los recursos maderables de las comunidades circunvecinas, la caza de animales y la extracción de plantas medicinales.

Existen, además, disputas en torno al territorio, las cuales, al igual que la perspectiva ambientalista, no han sido abordadas en este estudio, pero que son evidentes desde que se emprende el viaje al santuario a partir de la delegación de Huichihuayán. Con la privatización de algunos terrenos, el polígono de las cuevas quedó rodeado de caminos bloqueados por alambres de púas. Esta división territorial también ha afectado el desplazamiento de los habitantes de la serranía, quienes deben librar dichas cercas en caminos que antes fueron de libre tránsito. Y, parece ser, que una de las disputas que se avivará en un futuro cercano, será relacionada con el turismo.

Pero más allá de las diversas problemáticas asociadas al santuario, es de suma importancia rescatar su función primordial: la relación con los ancestros y la legitimación de prácticas y conocimientos. Las peregrinaciones a las cuevas, ya sea de forma individual o colectiva, nahuas o teenek, fortalecen vínculos, crean alianzas y ofrecen la posibilidad de restaurar la salud y controlar fenómenos meteorológicos. Pero los moradores de las cuevas también son beneficiados, pues a través de la práctica ritual, continúan ligados a sus lugares de origen; permanecen en la memoria colectiva mientras los hombres residan en la tierra que un día también ellos habitaron.



REFERENCIAS



ALEGRE GONZÁLEZ, Lizette (2004). "El camino de los muertos: Relaciones intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo", *Opción*, vol. 20, núm. 44, agosto, pp. 9-27, Venezuela: Universidad del Zulia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31004402>

AGUIRRE Mendoza, Imelda (2011). "El poder de los seres. Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz, San Luis Potosí" (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

ÁVILA-MÉNDEZ, Agustín., 2006, *Padrón de comunidades indígenas del estado de San Luis Potosí*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Barabas, Alicia (2006). "Cosmovisión y entidades territoriales". *En Dones, dueños y santos*. Ensayo sobre religiones en Oaxaca. México: Porrúa; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 25-48.

Barabas, Alicia (2004). "Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio: Procesiones, santuarios y peregrinaciones IV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-37.

BOURDIEU, Pierre. "Los ritos como actos de institución". En J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (editores), *Honos y gracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

BRODA, Johanna (2001). Introducción en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-45.

DAMONTE V., Gerardo (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, Perú: Fundación Tierra, Grupo de Análisis para el Desarrollo, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

GALLARDO ARIAS, Patricia (2008). "Experiencias, aprendizajes e iniciación entre los curanderos huastecos", en Gallardo Arias, Patricia (coord.), *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp.81-102.

GUILHEM Oliver (2008). "Pláticas con Gay Stresser-Péan", en Guilhem, Oliver (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México-Fondo de Cultura Económica, pp. 27-65.

ELIADE, Mircea (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.

GOOD ESTHELMAN, Catharine (2001). “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 239-297.

MASFERRER KAN, Elio et al (2003). “Espacios territoriales y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla” en Barabás, Alicia M. (coord). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 37-100.

MAYORGA MUÑOZ, Vianey Azucena (2015). “Retorno a tlajco atl. Estudio de una peregrinación nahua en la Huasteca potosina” (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

MEADE, Joaquin, (1942), *La Huasteca: época antigua*, México: Editorial Cossío.

MENÉNDEZ, Eduardo, “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales”, en Roberto Campos Navarro (comp.), *La antropología médica en México*, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México, tomo i, pp. 97-111, 1992.

NEURATH, Johannes (2017). “Ser más que uno”, *Identidades*, Revista de la Universidad Autónoma de México, septiembre.

GUTIÉRREZ, Gerardo y Lorenzo Ochoa (2009). “Los límites culturales de la Región Huasteca”, en Diana Zaragoza Ocaña (coord.), *Memoria del Taller Arqueología de la Huasteca, Homenaje a Leonor Merino Carrión*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 77-92.

PALOMINO VILLAVICENCIO, Bertha y López Pardo, Gustavo (2007). Informe final. *Evaluación 2006 del Programa Ecoturismo en Zonas Indígenas*, México: UNAM. Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/coneval/evaluacionecoturismo2006.pdf>

ROCHA VALVERDE, Claudia (2018). *Una historia de sol y viento. La danza del volador teenek de la Huasteca potosina: entre lo sagrado, lo prohibido y las declaratorias de patrimonio*, México: Consejo Editorial H. Cámara de Diputados-Secretaría de Cultura-INA-El Colegio de San Luis.

RUBIO MARÍA, Rutilio (2011). MAM: *El anciano de la cueva de Xomokonko*, Cd. Valles, S.L.P: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado, Sindicato Nacional de Trabajadores del Estado, Universidad Pedagógica Nacional.

SAN JUAN, San Juan Rodolfo Antonio (2009), “Un territorio partido por la mitad. Interpretaciones, prácticas y contiendas alrededor del Nacimiento Huehuetlán y Nacimiento de Xilitla, S.L.P.”, tesis para obtener del grado de Maestro en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

TIEDJE, Kristina (2016), “Naturaleza y sociedad: la cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca Potosina” en *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata Vázquez (coords.), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, pp.497-520

TIEDJE, Kristina (2007), “Des politiques culturelles de la nature : le cas des grottes du vent et de la fertilité au Mexique”, *Journal des Américanistes*, vol. 93, num. 1, pp. 201-221

TORRES JIMÉNEZ, José Gilberto y Sierra Rivera Ma. Del Rosario (2003). *Las áreas naturales protegidas del estado de San Luis Potosí. Evolución y situación actual*, Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del gobierno del estado de San Luis Potosí.

URQUIJO TORRES, Pedro Sergio (2010), *El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca Potosina*, México: Geotrópico.

VAN GENNEP, Arnold (2008). *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza editorial.

VANT´HOOF, Anushka y Cerda, José (2003). *Lo que relatan los de antes. Cuentos tenek y nahuas de la Huasteca*, Pachuca de Soto: Ediciones del Programa de Estudios de la Huasteca.

VILLAGÓMEZ CARVAJAL, Alicia (2008). “Representaciones sociales de un médico indígena: Beto Ramón en un contexto intercultural” (Tesis de maestría), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.



CULTURA

SECRETARÍA DE CULTURA

 **FONCA**