**El año ritual Tepehua: de la vida a la muerte, de la siembra a la cosecha[[1]](#footnote-1).**

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez (2014) nos entrega un texto bajo el sello editorial del Instituto Veracruzano de la Cultura, dedicado a un “tema clásico” de los estudios sobre la región Huasteca Meridional, en especial sobre la cultura de los tepehuas orientales de San Pedro Tziltzacuapan, Mpio., Ixhuatlán de Madero, Ver. En el aborda “el costumbre” articulado a otras “prácticas rituales” comunitarias, como el carnaval y día de muertos (Santoro), cuyos rasgos de éstas son el sacrificio de aves degolladas para salpicar y firmar con sangre los cuerpos de papel venerados en el espacio ritual, y el recorte de papel para dar “cuerpo a los diversos seres no humanos con los que tratan durante sus ceremonias” (Sandstrom y Sandstrom 1986, citado en Heiras, 2014:10).

El primer capítulo resulta ser una reflexión teórica para la interpretación y el análisis etnográfico, que sitúa al autor para describir e interpretar, y al lector le permite una mejor comprensión de los distintos ritos pedreños de raigambre amerindia, ligados en buena parte al ciclo agrícola del maíz .

El autor siguiendo a Jacques Galinier (1990, referido en Heiras: 2014:13) retoma el concepto de compartimentación, mismo que le permite hacer una caracterización de prácticas rituales para clasificarlas en los siguientes complejos rituales: cívico, del ciclo de vida, católico, carnavalesco y de “el costumbre”, para sobre este último presentarnos una tipología de rituales de costumbre, en las que distingue por lo menos 6 tipos (Heiras, 2014:20).

“El costumbre” de “Promesa” (*Katánit o Kadanit*) ofrecida por el curandero para agradecer y refrendar sus dones trasmitidos por “las potencias”. El “costumbre grande” (*Kadinináu),* rito propiciatorio de las buenas cosechas, la reproducción de la vida y el mundo; distinguiendo tres costumbres significativos: costumbre de Santa Rosa, costumbre de los elotes y costumbre de año nuevo. El costumbre del concierto (*Tamá’ošamišín)* mediante el cual los deudos “se reconcilian con los difuntos” en un acto terapéutico donde el paciente les pide perdón a sus parientes muertos. Y los ritos del ciclo de vida: al nacer, al morir y para apagar el fuego en la casa que el difunto abandona.

“El costumbre” es un complejo ritual con semejanzas entre nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos, de la huasteca meridional, es una categoría que los propios indígenas han construido para referirse a sus compartimentos rituales, en contraste con los de carnaval y algunos rituales católicos, diferenciándose claramente de éstos; según autores como Alan y Pamela Sandstrom, Jacques Galinier y Roberto Williams.

Sin embargo Carlos Heiras realiza un distanciamiento de los autores anteriores, y a mi juicio, aportes al estudio del campo ritual en la Huasteca Meridional y no sólo de los tepehuas orientales. Al considerar los rituales tepehuas como actos “…chamánicos de marcada raigambre amerindia, en que se adivina la etiología y se juegan la profilaxis, la terapia y la producción agrícola en rituales de al menos dos episodios” (Heiras, 20014:17). Para ello plantea como necesario un cambio de perspectiva, desde lo emic y la lengua tepehua para “dar cuenta de los términos nativos precisos” y diferenciarlos de los rituales otomíes y nahuas.

Dentro de los oficiantes de los ritos tepehuas es importante distinguir al curandero *hakuch’u·nú’* (*ha*: el; *kuch’u*: remedio; *nú’*: acción), del adivino *(hapapa’ná*). Mientras que el o la curandero manipula el cuerpo del paciente, el adivino se comunica con las divinidades y sus ancestros (los difuntos adivinos), en el *lacachínchin* espacio religioso comunitarioy en el espacio familiar del patio y la casa, donde realiza terapias espirituales sin manipular el cuerpo enfermo solo “con las imploraciones” (Williams, 2004[1963]: 177; citado en Heiras, 2014: 21), de ahí que “…resulta del todo lícito reconocer en el curandero tepehua a un chamán” (Heiras, 2014:23).

Después el libro se compone de otros cuatro capítulos que recorren cada uno, parte el año ritual ligado del ciclo agrícola. A partir del “principio del tiempo” en el otoño con la celebración de Santoro (Todos Santos), para continuar con el tiempo de los nortes en el invierno, con el ritual de año nuevo; en ambos, la figura del Niño Dios como santo católico se mezcla con el culto a los muertos y los cuerpos de pan, y luego con los cuerpos de papel, pero sin la presencia del sacrificio de aves de corral. Es un peculiar culto que la iglesia tolera y acepta la incorporación de la ritualidad a los cuerpos y cultos católicos. Pero además involucra una organización socioterritorial por barrios y la presencia de uno de los cargos religiosos persistentes, el de fiscal, que también cierra la participación activa de los tepehuas en el servicio a la comunidad.

La temporada de secas y la primavera, se corresponden con el levantamiento de la cosecha de tonamil, es también la época de carnaval, una celebración de cuerpos vivos que se prestan a los muertos, al disfrazarse con máscaras y diversos atuendos, así reciben a los muertos en desgracia en una celebración del juego que subvierte los roles. Para cerrar con la temporada de lluvias del verano, donde a pesar de festejar al santo patrón San Pedro, el campo ritual católico termina por ceder ante los cuerpos de papel y sacrificio de aves, predominantes en “el costumbre grande” de los elotes, para agradecer por la cosecha y bendecir las semilla para la próxima siembra.

En ese orden temporal-espacio religioso-agrícola el autor estructura su libro. En adelante haré un recuento de cada capítulo, a manera de una invitación a la lectura profunda del texto.

El año ritual empieza en el otoño con los repiques de campanas el 16 ó 17 de septiembre, para anunciar la proximidad de Todos Santos. Lo que se reafirma el 18 de octubre día de San Lucas, cuando se ofrenda a los muertos en desgracia. Santoro destaca por la presencia de “cuerpos de pan” como parte de la ofrenda: “Sólo los panes que se elaboran para la celebración de días de muertos tienen figuras fito, zoo y antropomorfas… se distinguen panes con forma de hombre de aquéllas con forma de mujer” (Heiras, 2014:32); ello para sustituir, los muñecos de papel por panes con figuras antropomorfas mediante los cuales reviven los muertos.

Una celebración peculiar durante Santoro, es la veneración al Niño Dios mediante una procesión que visita las casas del vecindario, encabezada por el fiscal y dos adultos que portan los “bastones del rayo” (*išpalipapá)* y la presencia de un curandero sin “ejercer práctica chamánica alguna” (Heiras, 2014: 48). El Niño Dios es el “Sol Naciente” en la representación tepehua del inicio del tiempo, cuando lo viejos danzantes logran hacer sonreír al sol al mirarlos, y que los alumbre, según el “mito de la iluminación del mundo” tepehua, para iniciar así el tiempo y con ello su ciclo ritual:

En cambio, se continua llevándose a cabo la otra procesión: la del Niño Dios que, sin lugar a dudas, refiere al personaje celeste de ese mito del amanecer del mundo que relata el momento en que el Sol naciente –el Niño Dios- mostró su rostro sonriente a la humanidad primigenia que, entonces, rompió en risas con la invención de aquel coito coreográfico (Heiras, 2014:40).

La veneración y procesión del Niño Dios que el 1 de noviembre visita las casas de tepehuas y mestizos, excepto las del barrio centro asentamiento de mestizos adinerados, inicia en la casa del fiscal, para visitar más tarde la iglesia donde se hace el recuento de lo recolectado: dinero, velas, dulces que se distribuyen a los niños. Si bien Santoro es una práctica pedreña generalizada, la procesión del Niño Dios sí distingue, pues, sólo es venerado por tepehuas y mestizos pobres, no así por los mestizos adinerados del barrio centro, que subyugan por igual a pobres y tepehuas.

Después de Santoro llega el invierno y el primer “costumbre grande” (*kadinináu)* de carácter comunitario, el de año nuevo. Aunque se celebra la natividad y el nacimiento del niño dios de acuerdo al culto católico, donde participan curanderos-rezanderos y catequistas, la principal celebración en su honor, es la de año nuevo, cuando los rituales católicos y de costumbre se mezclan. Al margen del rito católico, se venera al Niño Dios y también se le ofrendan muñecos de papel recortado y muñecas de jonote, pero sin que haya sacrifico de aves y la firma con sangre sobre los muñecos.

El autor describe la realización de “el costumbre” de año nuevo, Jalakiłtúntin, como el único ritual donde participa un santo, donde los muñecos son colocados sobre la mesa simbolizando las almas de los seres que pueblan el mundo, sobre los cuales el curandero coloca la cuna del Niño Dios que trasmite vitalidad a los cuerpos efímeros para vivificarlos; lo que a decir de Carlos Heiras puede sustituir el sacrifico de pollos y “el acto de la firma” con su sangre. Lo anterior como resultado de que la imagen del Niño Dios es de bulto, la cual no se degrada, por lo tanto, no cambia, ni se alimenta con sangre para que perdure, por eso se prescinde del sacrifico de aves y firma con sangre.

La participación de un santo de cuerpo perdurable en “el costumbre” de año nuevo –así como la procesión durante Santoro- es posible, a condición de que “el costumbre” se realice fuera de la iglesia y no halla sacrificio alguno que derrame sangre: “Si este costumbre grande funde los cuerpos de la tradición amerindia y los de la tradición católica, ello ocurre incorporando a la ritualidad india los cuerpos de la iglesia” (Heiras, 2014:56).

Con la entrada del tiempo seco que anuncia la primavera, llega el carnaval o *K’amánti*, que deriva de *Jamánt*, significa “juego” (*amánti*, *jamánti*). Inicia el domingo previo al miércoles de ceniza. La noche del sábado se ofrendan las máscaras y se sirve comida: mole y arroz, lo cual semeja un “costumbre” sin que se convoque a los muertos, ni haya sacrificios de pollos. El Carnaval es “el tiempo en que los humanos prestan sus propios cuerpos a los muertos” (Heiras, 2014:87), por lo que a decir de Heiras es un costumbre sin cuerpos muertos, “con cuerpos vivos, disfrazados” (Heiras, 2014:90). El miércoles de ceniza día en que los diablos se sueltan, éstos acuden a las casas donde recuerdan a sus muertos en desgracia para recibirlos y a quienes sus familiares les ofrendan en el patio.

El carnaval en síntesis lo plantea Carlos Heiras como un continum de “relaciones desavenidas”, donde los personajes no solo invierten sus roles, sino también revelan las malas relaciones parentales, por lo que se convierte en un proceso etiológico que ofrece alternativas terapéuticas simbólicas. Los disfrazados reproducen el comportamiento de los humanos en sociedad: “son conflictivos, golpeadores, chismosos”, de ahí que las relaciones durante carnaval: “… son una reproducción fiel de las malas relaciones parentales y comunitarias, las mismas que desencadenan la enfermedad y que necesitan una resolución ritual vía el Costumbre terapéutico que el Carnaval escenifica explícitamente” (Heiras, 2014:90).

En plenas lluvias de verano, el 29 de junio se festeja a San Pedro, marcando el fin de las siembras del maíz de temporal. Su carácter religioso hace del festejo un acto que se reduce a la misa y los bautizos, la procesión, eventos sin ninguna liga con el sistema de cargos religiosos. Los actos de la fiesta patronal que mayor atracción tienen son el jaripeo y los bailes con Huapango, por las características del festejo, éste se convierte en un reflejo del modo de vida campirano y de la cultura ranchera, encarnada en la actividad ganadera practicada por el grupo hegemónico de los mestizos.

Los muñecos, cuerpos de papel y jonote esperan la llegada del maíz tierno para ser ofrendados, cuando se emplean en “el costumbre grande” que se celebra el 15 de septiembre, el de los elotes, al terminar el “tiempo obscuro”, aunque la temporada de lluvias continúe en el otoño.

A decir de Carlos Heiras (2014:83), el costumbre del elote es el más faustoso del ciclo ritual, incluye un rito preparatorio y uno de clausura, y es el único que se realiza en oratorios comunitarios por ser de carácter colectivo -ahí dónde los hay y si no en la casa del curandero, donde participan exclusivamente la semillas-, que no referencia a mitad alguna de la organización socio-territorial, sino a la dualidad integra, al convocar “a todos los miembros de la comunidad” por ser “verdaderos ejercicios de solidaridad social comunitaria”(Heiras, 2014: 97-98), quedando excluidos los mestizos del centro como en todo campo ritual.

***Aportes para el estudio de la organización social y festiva de los Tepehuas***

“El costumbre” de año nuevo en honor al Niño Dios, así como la procesión de éste durante santoro, al igual que la organización festiva del carnaval, se ve influenciada por la organización socio-territorial existente en San Pedro, dividido en barrios, pero que durante buen tiempo se veía como parte de una dualidad: Arriba-Abajo: concibiéndose cada “unidad territorial como una marca de distinción y una categoría de pertenencia” (Millán, 2007: 76; citado en Heiras, 2014:58). Con base a esta forma de organización socio-territorial se elige al fiscal de manera rotatoria entre los dos principales barrios con asentamientos tepehua: Joaquín Vera –asociado a El Palote- y El Jardín; y se integran las pandillas de carnaval con sus capitanes.

Según Heiras “Aunque la función del fiscal ya no se inscribe en un verdadero sistema de cargos…” (Heiras, 2014:59), permite la cesión del cargo para dar lugar a una alternancia entre unidades territoriales que forman la dualidad arriba-abajo, excluyendo al barrio centro, el cual étnicamente es diferenciado, asiento de los mestizos adinerados y poderosos políticamente, dominio ante el cual, Heiras sugiere una especie de resistencia étnica simbólica que los excluye de la organización territorial ritual: “Aunque en los otros barrios hay mestizos, en el Barrio Centro no hay tepehuas. Frente a la violencia caciquil mestiza, la respuesta comunitaria parece ser la exclusión de este sector de la población de la dinámica ritual local; de este sector en tanto unidad socioterritorial” (Heiras, 2014: 60).

Finalmente el libro de Carlos Heiras viene a actualizar el conocimiento etnográfico sobre “el costumbre” desde una perspectiva simbólica, y en especial, sobre los rituales de los tepehuas orientales visibilizando su propia cuna, San Pedro Tiltzacuapan.

Daniel Bello López

Xalapa, Ver., 16 de octubre de 2014

1. Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2014). San Pedro Tizltzacuapan: el año ritual de una comunidad tepehua. Instituto Veracruzano de Cultura. Xalapa, Ver. Colección Voces de la tierra. [↑](#footnote-ref-1)