

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Antropología Social



**Parentesco ritual, tierra y maíz. La cosmovisión
en torno a la muerte en Tlacotepec de Díaz,
Puebla.**

*TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
PRESENTA:*

Ana Isabel Castillo Espinosa

Directora de tesis:

Alejandra Gámez Espinosa

Puebla, Puebla a 24 de Noviembre de 2016

AGRADECIMIENTOS

Terminar esta tesis representó un gran reto en el que me llevé grandes lecciones de vida, no podría haberla elaborado y sobre todo concluido, sin el apoyo de varias personas que estuvieron presentes durante este proceso. Es por eso que quiero expresar mi profundo agradecimiento a todos aquellos que de una u otra forma, hicieron posible la culminación de éste trabajo.

Mi gratitud a mi madre, quien siempre me apoyó y por todos los sacrificios que realizó para que concluyera la licenciatura, por cuidarme y por interesarse en mi trabajo. A mi padre, por su apoyo moral, por darme la oportunidad de entrar a la licenciatura, por vigilar mis pasos y exigirme cada vez más; a ambos, nunca me alcanzarán las palabras para agradecerles todo lo que han hecho por mí. A Guadalupe y a Raziél, por ser los mejores hermanos que alguien pueda tener, por consolarme en los malos momentos y por celebrar conmigo los buenos ratos. A mi abue Isi (Q.E.P.D.) porque sus pláticas cimentaron en mí, el deseo de conocer la memoria oral de los pueblos. A mi tía Alba, por facilitar mi estancia en Puebla al permitirme vivir en su casa un tiempo. A mi tío José, por interesarse en mi educación y por su afecto. A mi tía Guille y mi tía Emma, por estar al pendiente de mí y a Alma, por mostrarse solidaria siempre. A mi tía Isabel, Iker, Paloma, Luz, Atziry y al resto de la familia, por su apoyo.

Agradezco a mi tutora de tesis, la Dra. Alejandra Gámez Espinosa su paciencia y enseñanzas, sus comentarios oportunos a mi trabajo y su invitación a conocer otro maravilloso lugar: San Miguel Canoa. A la Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez mi gratitud por todo, siempre. A mis lectoras la Dra. Leticia Villalobos Sampayo y la Maestra Angélica Correa, por la revisión minuciosa, las observaciones y los comentarios que realizaron a los borradores de tesis. Al Dr. Ernesto Licon Valencia, por todo lo aprendido en las prácticas de campo en Canoa. Un especial agradecimiento para la Dra. Laura Romero López, porque gracias a ella llegué a ese paraíso terrenal llamado Tlacotepec de Díaz, por la oportunidad de compartir momentos en trabajo de campo y por las lecciones que de ella pude aprender. Al Maestro Rodolfo García Cuevas y a la Maestra Lilian Torres, por sus pláticas,

consejos y buena vibra durante las clases de licenciatura y al Profesor Alberto Teutle (Q.E.P.D.) quien se interesó en mi proyecto de tesis y me ayudó a replantearlo en esos momentos de crisis.

Quiero agradecer también al Dr. José Erick Mendoza Luján y a la Maestra Catalina Rodríguez Lazcano, por la recomendación y vinculación de textos que fueron de gran ayuda para sustentar esta tesis, pero sobre todo por su generosidad en el tiempo que dedicaron a revisar y comentar este documento.

¡Mis amigos no pueden ser omitidos en esta mención! A Vero, le agradezco su acompañamiento en los oscuros caminos de Tlaco y su apoyo en las situaciones adversas que se presentaron. A Liz, por su actitud siempre positiva ante la vida que me motiva a tomar nuevos retos y por acompañarme en cada ocurrencia, como ese proyecto llamado: Colectivo “Techalotl”. A mi comadre Monse, por emprender conmigo la aventura Sierra Negra. A Angélica y Marry, por la fortuna de contar con su amistad. A Isaías, Karen, Memmo, Juan, Miguel, Manuel y Scott por todos los ratos de convivencia. A Anna Sophie por los paseos, las pláticas y los pulques en Canoa que me hicieron regresar a mi camino: ¡La antropología! A Don Nico y Doña Petra, por enseñarme el valor del compromiso que se adquiere cuando desarrollas un proyecto, pero sobre todo por su solidaridad. Y a Luis Enrique, ¡por mostrarme que el mundo Nahua es infinito!

La columna vertebral en la que he cimentado este trabajo y mi formación como antropóloga es Tlacotepec de Díaz y sus habitantes, para quienes mi gratitud es incalculable. También quisiera expresar mi reconocimiento para los rezanderos tradicionales de la comunidad, especialmente para: Don Inocencio, quien se mostró atento a mis interrogantes, además de explicarme con mucha paciencia cada detalle de los rituales mortuorios; para Don Andrés, que me invitó a los rituales de levantada de cruz en los que participaba, por brindarme su confianza y responder a mis dudas. Y Don Margarito por su cordialidad y atenciones, por presentarme con los caseros durante los rituales de levantada de cruz y por ser junto con Don Andrés y Don Inocencio, partes esenciales para analizar a los rituales mortuorios, a ellos tres les debo la culminación de esta tesis.

A Don Francisco Montalvo y su familia, por todas sus atenciones, por ofrecerme su amistad y familiaridad, por alojarme en su casa y por esperarme cada vez que regresaba a Tlacotepec. A Doña Jovita, por su hospitalidad e intercesión y por compartir sus alimentos. Mi gratitud a Doña Lina por su amistad sincera, su apoyo, gentileza y sus sabrosos guisos. A Doña Maura, por sus valiosísimas pláticas y a su familia, por hacerme sentir como en mi casa. A Doña Casilda y a Roberta por la confianza. A Doña Gelia y Doña Luisa por su valiosísima ayuda. A Don Daniel, por sus pláticas certeras. A Don Miguel el de la tienda, por su cordialidad. A Don Primitivo y su familia, por su calidez y su sabroso pan. Y a Doña Ángela, por su franqueza y por hacerme notar muchas cosas.

Le dedico este trabajo a mis pequeños grandes amigos: Esperanza, Víctor, Nico, Güero Gabriel, Maritza, Ángel, Diego, Jacky, Jossmar, Erving, Alfonso, Ricardo, Chucho, Paco, Aby, Abril, Ingrid, Chucho y Magdiel; quienes aunque cada vez que retorno crecen más y más, me honran con su amistad y son y siempre serán: “Las caras más bonitas que he conocido”. He recibido un cariño inmenso por parte de ellos y espero corresponder adecuadamente a todo lo que me han enseñado.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN	8
Capítulo I.- FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.	15
1.1. La antropología de la muerte.	16
1.2. Cosmovisión.	20
1.3. Ritual mortuorio/funerario.....	23
1.4. Parentesco ritual.....	25
Capítulo II.- TLACOTEPEC DE DÍAZ, CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO	29
2.1. Ubicación geográfica y medio ambiente.....	29
2.2. Tlacotepec y su historia.....	32
2.2.1. La región de Tlacotepec en la época prehispánica.....	32
2.2.2. Colonia.....	33
2.2.3. La fundación de la localidad y el siglo XX.....	35
2.2.3.1 Tlacotepec actual.	38
2.3. Esbozo etnográfico.....	40
2.3.1. Población y vivienda.....	40
2.3.2. Servicios.....	44
2.3.3. Lengua.	45
2.3.4. Organización social y política.....	46
2.3.5. Escolaridad.....	47
2.3.6. Educación.....	50
2.3.7. Salud.....	51
2.3.8. Alimentación.....	52
2.4. Economía.....	55
2.4.1. Trabajo asalariado.	55
2.4.2. Migración.....	56
2.4.3. Agricultura.....	57
2.4.3.1 Cultivo de maíz.....	57
2.4.3.2 Cultivo de café.....	59

2.4.3.3	Cultivo de chile.....	61
2.5.	Religión.....	62
2.5.1.	Ciclo festivo.....	63
2.5.1.1	Fiesta en honor a San Sebastián.....	63
2.5.1.2	Fiesta en honor a la Virgen de Asunción.....	64
2.5.1.2	Semana Santa.....	65
2.5.1.3	Día de muertos.....	66

Capítulo III.- MUERTE, COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD EN TLACOTEPEC

DE DÍAZ.	69
3.1.	La cosmovisión en torno a la muerte.....	69
3.1.1.	<i>Tonakayotl</i> : Cuerpo tangible y cuerpo anímico.....	70
3.1.1.1	<i>To alma</i>	71
3.1.1.2	<i>To tonal</i>	73
3.2.	La muerte como un proceso social y su concepción entre los Tlaqueños.....	79
3.2.1.	Vaticinios e indicios del deceso.....	81
3.2.1.1	La muerte buena y la muerte mala.....	84
3.2.1.2	La muerte como proceso social.....	86
3.2.2.	<i>Ilhuikatl, Coposanto y Ompa onka tlitl</i> : los tres estadios del mundo de los muertos.....	88
3.3.	El complejo: mortuorio-funerario: la transición intercolectiva del difunto.....	92
3.3.1.	El ritual mortuorio.....	94
3.3.1.1	Tratamiento del cadáver.....	95
3.3.1.2	Velorio.....	97
3.3.1.3	Entierro.....	98
3.3.2.	El ritual funerario.....	99
3.3.2.1	Novenario.....	100
3.3.2.2	Levantada de cruz.....	103
3.3.2.3	Cabo de año.....	105
3.4.	Día de muertos en Tlacotepec de Díaz.....	107

3.4.1. Los altares de día de Muertos.....	107
3.4.2. Recordando a los difuntos.....	108
Capítulo IV.- LOS ELEMENTOS: PARENTESCO RITUAL, TIERRA Y MAÍZ	
Y SU RELACIÓN CON LA COSMOVISIÓN	
EN TORNO A LA MUERTE DE LOS	
TLAQUEÑOS.....	112
4.1. Compadrazgo y padrinzago en Tlacotepec.	116
4.1.1. Parentesco ritual en el ciclo de vida.....	120
4.1.1.1 El bautismo.....	120
4.1.1.2 Comunión y confirmación.....	122
4.1.1.3 Matrimonio.....	123
4.1.1.4 La muerte.....	125
4.1.2. La participación del padrino de Cruz en el complejo ritual	
mortuario-funerarios.....	131
4.1.2.1 El padrino de cruz y la transición intercolectiva	
del difunto.....	135
4.2 Tierra: componente, sustento y depredador del cuerpo.....	138
4.2.1 La tierra como componente del cuerpo.....	139
4.2.2 La tierra como dadora de sustento.....	140
4.2.3 La tierra como depredadora del cuerpo.....	144
4.3 “ <i>Pues maíz comemos para vivir...</i> ” El maíz como elemento	
cultural y la fuerza vital.....	145
4.3.1 El maíz como referente cultural.....	148
4.3.2 El maíz como dador de fuerza vital.....	149
4.3.3 El individuo, la tierra y el maíz en el marco de la finitud de la	
vida.	152
CONCLUSIONES.....	157
Anexo fotográfico.....	166
BIBLIOGRAFÍA.....	183

INTRODUCCIÓN

La muerte es un evento que ocurre a todo lo animado, sin embargo desde la perspectiva de la antropología social, interesa estudiar las singularidades inmersas en cada cultura, esto con el fin de comprender las dinámicas de los rituales acontecidos por dicho proceso. El presente trabajo se centra en analizar a la cosmovisión y las prácticas sociales en torno a dicho fenómeno, que atañe a todo ser humano y provoca pensamientos, representaciones y acciones en cuanto a la desaparición física de una persona; mecanismos para sobrellevar el dolor por la pérdida que, el hombre, ha creado para resolver su duelo. Con esto se pretende contribuir al conocimiento antropológico, al formular un modelo que abarque a: 1) La cosmovisión, 2) La ritualidad, 3) El parentesco ritual y los elementos tierra y maíz; aspectos que en conjunto, pretenden vislumbrar el proceso mortuorio de una manera más completa.

La cosmovisión en torno a la muerte es el eje que dirige a esta investigación, misma que es abordada través de la ritualidad, aspecto fundamental en el que se ubica a tres elementos: el parentesco ritual, la tierra y el maíz; a los que se les identifica como ejecutores y afianzadores de este tipo de cosmovisión en el colectivo y con los que se busca acceder a las relaciones sociales, acciones y representaciones que dichos aspectos puedan referirnos acerca de la muerte. Siguiendo ésta lógica, el planteamiento final sobre el cual giró el desarrollo de la investigación, quedó formulado de la siguiente manera: *¿El parentesco ritual y las percepciones en torno a la tierra y el maíz, permiten la construcción y la reproducción de una cosmovisión sobre la muerte en Tlacotepec de Díaz, Puebla?*

Con base en la indagación realizada en la comunidad de estudio, podemos proponer como hipótesis que: El parentesco ritual y las percepciones sobre la tierra y el maíz, permiten la construcción y reproducción de la cosmovisión en torno a la muerte por las siguientes características: **a)** Con respecto al parentesco ritual, se instaura una relación social entre los deudos-padrinos-ahijado/difunto, ésta relación social sustenta el tránsito de un individuo de una colectividad a otra, de un status a

otro, de la vida a la muerte; además de vincular a los muertos con los vivos y mantener la idea de que los muertos siguen siendo seres sociales, participes en la colectividad. Y **b)** Las percepciones sobre la tierra y el maíz confluyen en la ejecución de los rituales mortuorios/funerarios y demarcan la pertenencia de los individuos a las colectividades vivos/muertos. Ambos elementos refieren a la idea que se tiene sobre el cuerpo y las entidades anímicas, pues fue con la tierra, que se moldeó el cuerpo de los seres humanos. Además de que el maíz, es considerado el alimento vital que dota de fuerza al cuerpo y al alma. Ambos componentes, juegan un papel relevante en el proceso de transición del ser humano, después del deceso.

El propósito general de esta investigación es: comprender la importancia del ritual, el parentesco ritual, la tierra y el maíz, en la reproducción de la cosmovisión en torno a la muerte de los nahuas de Tlacotepec de Díaz. Los objetivos específicos se desglosan a continuación:

- ✓ Identificar las representaciones sociales relativas a la muerte entre los habitantes de la Población.
- ✓ Describir y analizar la ritualidad de la muerte, en San Sebastián Tlacotepec, Puebla.
- ✓ Analizar cómo el ritual, el parentesco ritual, la tierra y el maíz, coadyuvan en la asimilación de la concepción sobre la muerte.

La importancia de esta investigación, radica en dos cuestiones; la razón primordial es efectuar trabajos de recopilación etnográfica, en aquellas regiones donde el contexto indígena y sus expresiones ideológicas se ven amenazadas por el impacto negativo de la modernización. Como es el caso de la comunidad de estudio, en donde los elementos de cambio han incidido de manera extrema en el entramado social, irrumpiendo entre otras cosas, en la idea colectiva e individual de la muerte, propiciando con esto la desaparición de las tradiciones y el deterioro de la cultura tradicional. Por lo tanto, se espera que este trabajo sirva para generar líneas de investigación que coadyuven a la difusión de los efectos devastadores que

resultan de la implantación de biopolíticas¹, que envueltas bajo el lema de progreso y desarrollo, irrumpen en el entorno a través de políticas públicas, modificando modos de vida y maneras de concebir al mundo.

La segunda cuestión nos remite a una propuesta más teórica, con la formulación de un modelo que abarca a la cosmovisión, la ritualidad, el parentesco ritual y a los elementos tierra y maíz; aspectos que en conjunto, nos dan una perspectiva más amplia del proceso mortuario, al combinar el manejo de las concepciones sobre el deceso y la vida social de la comunidad.

Partir de estos fundamentos (parentesco ritual, tierra y maíz) y vincularlos a los rituales del proceso mortuario, es esencial para la argumentación, ya que la ritualidad es un escenario que engloba acciones, comportamientos y representaciones en los que aparece dichos elementos. Por eso se le privilegió como ese marco de referencia para articular a la investigación.

Se eligió al parentesco ritual de cruz como una opción para ahondar en la cosmovisión en torno a la muerte, pues esta práctica en la comunidad, tiene la característica de cerrar ciclos sociales dentro del mundo de los vivos y de preparar al difunto en su inserción a la colectividad de los muertos. Este tipo de parentesco ha sido poco estudiado y minimizado en los estudios sobre la muerte; sin embargo

¹ Para entender este concepto hay que situarnos primero en la noción de Biopoder, cuyo objetivo es la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones a través de técnicas y estrategias diversas (Farfán, Vizcarra y González., 2012: 1). Se refiere al poder sobre la vida, su objetivo consiste en administrar y controlar a las personas bajo dos lógicas, una de manera individual, a la que se le denomina: anatomopolítica y otra de manera colectiva dirigida a las poblaciones: la biopolítica (Foucault, 1989: 165). Esta última tiene en las políticas gubernamentales, el instrumento de control que acciona en los sectores bajos o desprotegidos que conforman a la mayoría de los habitantes, todo esto en favor de la ciudadanía con mayores recursos económicos. Las políticas públicas llevadas a cabo en la comunidad de estudio dan cuenta de esta situación, pues no se han implementado verdaderas estrategias que mejoren la calidad de vida de la población, en su lugar se construyen hospitales que son estructuras que no cuentan con el equipo necesario para dar servicio a la gente y que solo sirven para la promoción y reconocimiento público de las autoridades e instituciones que utilizan estas obras como promesas de campaña cumplidas; además de tener como trasfondo, el control de la población mediante mecanismos de vigilancia que incide en: control natal y cuantificación de enfermedades y muertes. Asimismo, los programas de asistencia social como: Seguro Popular, Prospera y 65 y más, funcionan sólo como bastiones de clientelismo político. Como Foucault lo señalaba: *las intervenciones en los lugares insalubres, la aplicación de vacunas, los registros de las enfermedades, son medidas [...] que tienen por objeto el control de las clases sociales más necesitadas* (Foucault, 1999b: 384), la salud se convierte en una estrategia central para el control de la población (Foucault, 1999a).

para este estudio es de gran valor, pues al hacer visible la relación vivos-muertos, da cuenta de las concepciones que se tienen en torno al deceso.

Por otro lado, la integración de la conceptualización tierra-hombre-maíz, nos remite a la percepción que se tiene sobre el cuerpo y la relación hombre-naturaleza, lo que se expresa en frases como: “la carne vuelve a la tierra... lo come la tierra”² o “dijo la tierra: así como les doy de comer y así los voy a comer”³; lo que refrenda una idea de intercambio. Pero además de tener un vínculo con la tierra, el maíz es visto como el alimento de vital importancia para el individuo, ya que su ingesta proporciona fuerza: “El maíz nos da la vida, la fuerza para andar, si no comemos, no tenemos fuerza”⁴. Con lo que se reafirma la idea del maíz como don y la tierra como dadora de sustento. El hecho de sepultar el cuerpo en la tierra, resalta la acción recíproca de alimentar a la dadora de sustento. Asimismo, con la presencia o ausencia del maíz en los rituales mortuorios/funerarios, se hace hincapié en las geografías *postmortem*, que sustentan un tránsito intercolectivo mediado por la visión en torno a la muerte de los nahuas.

Para llevar a cabo este trabajo de investigación se hizo uso de la etnografía, la cual es entendida como una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales (Guber, 2001:12), haciendo una conclusión interpretativa elaborada por el investigador, que incorpora y combina el punto de vista de los actores del grupo, con las interpretaciones y las visiones del investigador respecto a la vida social humana (Álvarez, 2004:78). Para la obtención de información, se realizó trabajo de campo, una actividad imprescindible en la ejecución del método etnográfico que se define como: “la presencia directa, generalmente individual y prolongada, del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar...” (Guber, 2005:47). Esta labor fue realizada de manera intermitente, en un periodo de

² Doña Maura, Comunicación personal, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013.

³ Doña María, Entrevista, Tlacotepec de Díaz; 18/05/2013.

⁴ Doña Maura, Entrevista, Tlacotepec de Díaz; 16/04/2012.

aproximadamente cuatro años, lapso en el que se generaron evidencias para el ejercicio de descripción/interpretación, en los que se sustenta ésta tesis.

El estudio requirió de estancias continuas y prolongadas en la comunidad, en donde se documentaron diferentes tipos de rituales como: velorios, entierros, novenarios, levantadas de cruz y conmemoraciones anuales; con las cuales se hizo un acercamiento para transigir a la concepción que se tiene sobre la muerte a través de la observación directa y participante, con las cuales se detectaron las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales, en su compleja articulación y variedad, mediante dos fuentes: la experiencia y la testificación (Guber, 2005:55), lo que fue de gran ayuda para analizar a las prácticas mortuario/funerarias.

La entrevista etnográfica como una estrategia de reflexividad, en la que se ejercen intercambios discursivos que tienen significación para el entrevistado y se obtienen datos que son resultado de la realidad que construye la persona; fue utilizada para acceder a la concepción que se tiene sobre la muerte y la vida social en general. Se diseñaron tres guiones de entrevistas, uno aplicado a especialistas rituales, otro para el sector adulto de la población y otro destinado a los niños. También se realizó una indagatoria más extensa de los “marcos de referencia, temas y relaciones del informante que deriven en la construcción de la perspectiva de cada actor” (Guber, 2005: 217).

El trabajo de campo se combinó con el trabajo de gabinete, enfocado en la construcción de datos para complementar la información obtenida en campo y enriquecer la investigación. Para este fin se buscó bibliografía referente al tema de la muerte, el parentesco ritual, la cosmovisión, el ritual y la región de estudio, entre otros. Algunos de los lugares donde se realizó una revisión exhaustiva de información bibliográfica, hemerográfica y otro tipo de fuentes, fueron: el Archivo General Agrario del Estado de Puebla y en el Archivo General Nacional (AGN); la Hemeroteca del Estado de Puebla y en la Hemeroteca Nacional, además de los censos de población del INEGI del año 2005 y 2010.

De las herramientas utilizadas para registrar la información obtenida, el diario de campo fue primordial, su realización implicó un análisis minucioso del material recabado. La grabadora de voz fue de mucha ayuda, sobre todo por la facilidad de almacenar datos que al momento de la entrevista no pudieron ser registrados; cabe recalcar que la transcripción de las entrevistas fue esencial para realmente aprovechar esta herramienta. El dibujo, fue otro instrumento que se usó como forma alternativa para acceder a la percepción de la muerte en niños entre los 4 y 12 años, lo que enriquece la etnografía, en tanto que los infantes realizaban dibujos relativos a escenas de rituales en los que se identificó constantes y detalles relevantes para este grupo de edad.

Se realizó un registro fotográfico de los rituales llevados a cabo por el deceso de una persona. No toda la secuencia ritual pudo ser registrada con este instrumento, sobre todo los momentos que implicaban la presencia del cuerpo inerte del individuo; se optó en su lugar, por hacer un registro escrito y detallado por respeto a los deudos y a la comunidad en esa lamentable coyuntura. Sin embargo, en los rituales de novenario, levantadas de cruz y cabo de año, el registro permitió capturar escenas para su posterior análisis y archivo.

La tesis está estructurada en cuatro capítulos, en el primero se hace referencia a los postulados teóricos que guían esta investigación, partiendo de la llamada antropología de la muerte⁵ como trasfondo que nos permite ubicar a éste fenómeno como un hecho social; para después aterrizar en la cosmovisión que se tiene sobre la finitud de la vida y centrarnos en las prácticas sociales llevadas a cabo mediante el ritual, lo que nos permite ubicar a los elementos: parentesco ritual de muerte⁶, tierra y maíz.

En el capítulo II correspondiente a “Contexto histórico y etnográfico”, nos permite ubicar a la comunidad de estudio en un tiempo y espacio, dándonos un

⁵ Autores como: Louis-Vincent Thomas (1983), Edgar Morín (1999), Claudio Lomintz (2005), y José Erick Mendoza (2012), han trabajado ampliamente esta corriente teórica.

⁶ Este tipo de alianza se da entre el padrino de cruz, los deudos y el difunto. Es un punto clave para comprender a la cosmovisión ya que la finalidad de esta relación es ayudar al fallecido a trascender e insertarse a la colectividad de muertos.

panorama general de Tlacotepec de Porfirio Díaz y su gente, visualizando factores de cambio y continuidad presentes en la comunidad.

El capítulo III “Cosmovisión y ritualidad en Tlacotepec de Díaz”, es el vector principal que articula a la tesis. En este apartado se puntualiza en la forma de concebir a la muerte partiendo desde una unidad clave: la idea del cuerpo como referencia palpable a la hora de calificar al deceso; lo que también influye en la percepción que se tiene sobre la vida después de la muerte. Además de la cosmovisión, este capítulo se complementa en la ritualidad, pues en dichas prácticas se hace visible el dinamismo que repercute en la forma de concebir a la muerte.

Finalmente, en el capítulo IV “Parentesco ritual, tierra y maíz, elementos que confluyen en la cosmovisión en torno a la muerte” se describe a éstos componentes y su papel dentro de la cosmovisión en torno a la muerte, especificando su cualidad simbólico-cultural que define y da significado a las prácticas sociales, además de enlazar a dos colectividades, la de los vivos y muertos a partir de las acciones rituales llevadas a cabo por el deceso de una persona.

De esta manera, el propósito general de esta tesis es contribuir al desarrollo del espectro que rodea a la concepción en torno a la muerte e indagar sobre las transformaciones y las continuidades, pero sobre todo, aterrizarlo en el entorno actual de la población. No se puede dejar de lado el contexto contemporáneo en el que se desenvuelven las comunidades, pues sólo haciendo esto se podrá realizar un trabajo que pueda servir de soporte para futuras investigaciones.

CAPÍTULO I

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

El marco referencial que guiará conceptualmente a la tesis es el mostrado en el siguiente diagrama:



Figura 1.

El estudio de la cosmovisión, es el fundamento que dirigirá la tesis, estará apoyado principalmente por la ritualidad, la cual nos permitirá comprender la dinámica de acción llevada a cabo en el marco de los decesos. Con esto se espera demarcar el campo de estudio de la tesis en los elementos: El parentesco ritual,

tierra y maíz, por ser claves en la reproducción y afincamiento de este tipo de cosmovisión en el colectivo.

Dichos elementos (Parentesco ritual, tierra y maíz) tienen su campo de acción precisamente, en el escenario ritual en torno a la defunción, por lo tanto es donde se les ubicará para su análisis; pues es el fallecimiento de un individuo el que engloba relaciones sociales, acciones y representaciones en torno a este terceto. La base ideológica es el soporte que nos permitirá acceder a más fundamentos con los cuales sustentar la tesis que se propone.

1.1 La antropología de la muerte

Partiremos de la llamada antropología de la muerte, una corriente teórica que es punto de referencia para encausar a los estudios tanatoantropológicos; con lo que se dará un panorama general de cómo ha sido estudiado este hecho social en la antropología.

La *antropología de la muerte*, es una corriente teórica que se considera parte de la antropología de la religión ya que tiene una tradición muy amplia en el análisis de los rituales funerarios, en lo que corresponde a los aspectos: sociales, religiosos y simbólicos. Bajo estos postulados, se retomarán a autores como: Louis-Vincent Thomas (1983), Edgar Morín (2003), Claudio Lomnitz (2005), Robert Hertz (1990), Phillippe Ariés (1982) y José Erick Mendoza (2009, 2012), quienes con una variedad de propuestas analizan y proponen de manera diversa las formas de acercarse al tema, bajo la premisa de entender a la muerte y los elementos socioculturales que puedan dilucidar esa forma de concebirla en el colectivo.

Louis-Vincent Thomas (1983) plantea una aproximación bajo los enfoques *biológico* y *social* de la muerte. Para este autor, dicho fenómeno es considerado como un proceso que no sólo atañe a la vida de todo ser humano, sino que involucra a todo el colectivo, esta es una idea de gran importancia para la cuestión en la que me centro, ya que con mi investigación pretendo dar cuenta de que efectivamente,

la muerte es un proceso en primera instancia biológico e individual, pero que se vuelve social al afectar al colectivo por la pérdida de un individuo.

La postura de Thomas enmarca a la muerte bajo el aspecto biológico o fisiológico y el social, el primero hace referencia al organismo cuando deja de funcionar y el segundo alude a las representaciones y comportamientos que provoca la muerte de una persona en las conciencias individuales y colectivas (Thomas, 1983: 33-56). Y a su vez subdivide a la muerte social en tres acepciones: la primera refiere al deceso de una persona y cómo ésta deja de ser parte del grupo social, dejando de estar entre los vivos; la segunda se centra en la degradación y al destierro, lo cual no implica necesariamente una muerte biológica; la tercera menciona al proceso de “abolición del recuerdo”: el olvido. (Thomas, 1983:33).

Además considera que la muerte es:

“inclasificable, es el acontecimiento singular por excelencia, único en su género, monstruosidad solitaria, sin relación con todos los demás acontecimientos que sin excepción se sitúan en el tiempo” (Thomas, 1999:23).

Propone también que para facilitar el estudio y comprensión del fenómeno se deben de tomar en cuenta tres aspectos primordiales:

1. La muerte como un estado del ciclo vital.
2. La vida y muerte son complementarias como la cara y cruz de una moneda.
3. Entre la vida y la muerte hay múltiples estudios intermedios.

Bajo este postulado, se infiere que la muerte es un proceso cíclico y complementario, ya que se tiene que pasar por una serie de acontecimientos que permitan equilibrar el entorno diario a todos aquellos que fueron afectados con la muerte de algún familiar, para así reanudar la cotidianidad, a través de una serie de estadios que permiten el tránsito de un individuo a través de la vida y la muerte.

Edgar Morín (2003), por su parte, entiende a la muerte como un aspecto netamente humano, argumentando que el ser humano es la única especie que entierra a sus muertos y hace de esta situación todo un complejo; para este autor, la muerte humana es un proceso cultural, una característica que el hombre, hacedor de cultura da a este fenómeno, y es ahí donde radica la diferencia entre el ser humano y los animales.

Mendoza (2012), tiene un enfoque que fusiona a la antropología de la muerte con la antropología del comportamiento y plantea que la muerte se significa a partir de la experiencia individual y colectiva de los individuos. Es decir *“Lo que experimenta el hombre es la muerte de los otros, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas”* (Mendoza, 2012:10). Para este autor, la muerte pasa de un *facto* biológico a un *factus* socio-cultural y propone dos aspectos a considerar dentro de los estudios de la muerte:

1. El símbolo de la muerte, generado por la experiencia grupal en torno a este evento biótico y traducido en la cultura.
2. El ritual que confirma la separación de la vida y la muerte, donde se discrimina y determina la integración de las sociedades e identifica como miembros de una comunidad a partir de la comunión –entendida como la conjunción de unión común de un grupo– de símbolos e instituciones culturales (Mendoza, 2012:10).

La muerte, para Mendoza es entendida como “la pérdida de la dimensión temporo-espacial, y que puede alcanzar la máxima entropía” (Mendoza, 2012:17), para comprender esto, tenemos que tomar en cuenta a los elementos: físico, social, psíquico y cultural que propone el autor, en el cual la diferenciación entre el cuerpo vivo y muerto es el elemento clave.

El cadáver se muestra como el resultado de la muerte, un cuerpo inanimado, una realidad física, algo material y fundamental para los estudios de la muerte, por ello define al cuerpo muerto como: “el resultado físico individual de la actividad

biopsicosociocultural⁷, que interactúa en una dinámica temporo-espacial determinada, y que tiene relación endo-exógena, vía el comportamiento” (Mendoza, 2012:17).

Pero además de materializar a la muerte, el ser humano tiende a crear una explicación de esa materialidad, lo cual se expresa en la cosmovisión, según Mendoza:

“esta construcción lleva implícita la creación de signos y símbolos de referencia como el tiempo y espacio [...]; por lo tanto, la construcción de las cosas que se encuentran en su entorno requiere de la definición de límites tanto arbitrarios como naturales, los cuales terminarán de conformar el territorio de experimentación de los individuos y la sociedad” (Mendoza, 2012:12”).

Por lo tanto la muerte se significa de acuerdo a estos dos elementos:

1: *Arbitrario*: funciona como frontera y umbral para trascender a otro sistema de vida.

2: *Natural*: porque representa el fin de la existencia material.

Resumiendo a grandes rasgos, vemos que es un fenómeno complejo, el cual se conforma por dos vertientes, una biofisiológica⁸ y otra psicosociocultural⁹; pero depende de una materialidad, la cual es representada a través del cuerpo muerto, mismo que se convierte en la centralidad para poder comprender, interpretar y reelaborar este hecho, y del cual surgirán representaciones, comportamientos y acciones.

Es por ello que mi estudio se enfoca en la cosmovisión de este fenómeno, esta visión que la colectividad tiene acerca de la muerte física del individuo, pero para poder abordarla más a fondo, es necesario hacer una revisión general sobre este concepto que es parte fundamental en la antropología.

⁷Se utiliza para designar al ser humano como una realidad material, que mediante su sistema nervioso recibe las influencias del ambiente social del que es parte.

⁸ Se utiliza esta palabra para referirse a las funciones orgánicas, al cuerpo humano y a la parte física.

⁹ Con esta palabra se espera dar cuenta del proceso por el que pasa el ser humano integrado en un contexto social, como parte de un grupo y de las acciones que como colectivo orientan a dicha fase.

1.2 Cosmovisión

El concepto de cosmovisión es muy vasto y central dentro de la antropología, comúnmente ha sido utilizado para comprender fenómenos sociales derivados de distintas maneras de concebir al mundo. Pero, ¿por qué partir de este concepto para articular un análisis en torno a la muerte? La razón por la que se ha elegido a este fundamento, es porque se busca discernir sobre el proceso cognitivo respecto al deceso y la significación de este, a nivel social. Mureddu y Romero (2009) mencionan la existencia de un "... marco de interpretación, que postula a la cosmovisión como la retícula que ubica al acto humano y le otorga sentido." (Mureddu y Romero, 2009: 96). Este marco hermenéutico es parte de la psique del individuo humano, es decir: pensamientos, sentimientos, sensaciones e intuiciones, pero existen diferencias tanto en el nivel individual como colectivo, no hay una unidad de interpretación, puesto que se le otorgan "distintos ámbitos de significatividad" al dicho o al hecho del cual se interpreta. Pero no sólo depende de una unidad y coherencia, sino que también depende de un juicio lógico o de valor y es donde entra en juego la cosmovisión, como una red, un tejido, un: "... envolvente social que otorga sentido y dirección a los hechos humanos, bien abarca su totalidad del destino humano, o bien puede reducirse a una actividad en particular, realizada en una determinada condición" (Mureddu y Romero, 2009: 100). La propuesta un tanto psicológica de estos autores nos sirve como base para comprender la cosmovisión y situarla como concepto clave para iniciar el análisis. Se busca, a partir de esta generalidad, adentrarnos en las prácticas sociales, en donde ubicaremos a la triada de elementos para llevar a cabo un estudio meticuloso que nos permita comprender ésta concepción.

Por otro lado Fernando Sancén Contreras propone que la cosmovisión consiste en:

"... la integración individual y social de la historia acumulada, la cual se manifiesta en costumbres, valores, tradiciones, instituciones, experiencias personales, entre otros elementos; (...) constituye también una posición teórica, consciente o no acerca del mundo circundante, tanto físico y biológico como social, que cada individuo racional mantiene como

sustrato o punto de partida para construir nuevos concomimientos. Insistiremos en que la cosmovisión se hace presente en la praxis determinándola, y que constituye un universo simbólico históricamente construido. De esta manera, la cosmovisión es un componente de la cotidianidad de la vida humana; es un factor que dirige tanto nuestra actividad perceptiva y cognitiva, como nuestras acciones sobre el entorno. Podemos decir que en el centro del actuar humano, incluido desde luego su propio conocimiento de la realidad, está la cosmovisión como determinante de su acontecer” (Sancén Contreras, 2009: 133).

La idea de éste autor es primordial para situar la cosmovisión en la cotidianidad de la vida humana, lo que a mi parecer hace que el concepto sea palpable y dinámico en la realidad social estudiada, permitiendo apreciar la actividad, percepción y las prácticas sociales que se engloban en dicha visión del mundo.

Retomo la definición de López Austin para argumentar que la cosmovisión es: “... un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una identidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo” (López Austin, 1993: 472).

El autor complementa refiriendo que: “La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos” (López Austin, 2001: 62). Y señala que: “... la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por la tradición que guía el actuar humano en la sociedad y la naturaleza” (López Austin, 1993:15).

La obra de López Austin es fundamental para argumentar que la concepción en torno a la muerte, tiene su base en las relaciones y prácticas cotidianas; además de referir a la naturaleza como elemento imprescindible en la construcción de la percepción del mundo. Bajo esta línea temática me interesa resaltar la propuesta de Broda (1991^a: 462), quien menciona que las nociones sobre el medio ambiente

son fundamentales para el estudio de la cosmovisión, lo que vuelve viable el argumento de la relación tierra-maíz-hombre, fundamento importante en este análisis.

Perfilando la noción sobre la cosmovisión, incorporo lo señalado por Gámez Espinosa, quien considera que "... la cosmovisión es una forma de pensamiento que se constituye y reconstruye en la vida cotidiana, en las prácticas rituales y en todo el hacer humano, al mismo tiempo que coadyuva a la reproducción y regulación de la vida social..." (Gámez, 2012: 60). Este referente es viable para recalcar un aspecto importante: las prácticas rituales, en este caso el complejo ritual mortuario/funerario, pues como la autora lo expone, ahí es donde se erige y reedifica la cosmovisión.

Estos autores son sustanciales para enmarcar esta investigación, pero para fines de este estudio, se perfilará a la cosmovisión como: *una interpretación de la realidad, la cual está integrada por representaciones que dan sentido a acciones en un entramado simbólico construido. Es la manera en que los seres humanos perciben su realidad, está vinculada con la experiencia cultural e histórica que cada grupo social detenta. Busca clasificar, explicar y dar coherencia a los elementos que rodean a la realidad humana y social de un colectivo.*

Siguiendo ésta lógica, la cosmovisión se convierte en el punto focal de donde se desprenderán las otras dos líneas conceptuales que perfila ésta investigación: el ritual y el parentesco ritual; los cuales nos permitirán vislumbrar a los elementos: tierra y maíz, además del soporte ideológico que corresponde a la idea del cuerpo, con los que se pretende sustentar a ésta tesis. Por lo tanto, se proseguirá a abordar a los otros dos conceptos restantes.

1.3 Ritual mortuorio/funerario

Para abordar este concepto se tomarán en cuenta dos perspectivas, la primera analizarlo como un ritual de paso y la segunda, como una práctica social que involucra una serie de actos; es decir, como una unidad fragmentada en intervalos periódicos. Con ello se pretende por un lado, obtener una visión de la muerte que apoye la idea de un tránsito intercolectivo y además, exponer al complejo mortuorio/funerario como el entorno en donde los elementos del terceto conformado por el parentesco ritual, la tierra y el maíz hacen su aparición.

Pero antes tengo que partir del concepto de manera general, para lo cual retomo a Cazeneuve, quien define al ritual como una actividad de carácter simbólico, “un conjunto de reglas establecidas que se repiten de acuerdo con reglas invariables” (Cazeneuve, 1971: 18) y clasifica tres tipos principales: los pragmáticos, los imitativos y los de duelo. Según el autor, los primeros buscan imponer cierto tipo de control, los segundos imitan o reactivan pasajes míticos, mientras los terceros se refieren a un cambio de estatus en el fallecido¹⁰, (Cazeneuve 1971: 16-27). Cabe aclarar que cada autor hace sus clasificaciones de tipos de ritual y algunos difieren en las características que utilizan para agruparlos; pero de acuerdo a la propuesta de Cazeneuve los rituales que a ésta investigación competen son los de duelo. Desde mi punto de vista, planteo que existe un tránsito intercolectivo que el difunto debe recorrer para convertirse en un antepasado para el grupo social, pues varios testimonios ejemplifican un destino posmortem que es antecedido por estadios preliminares. Además los rituales llevados a cabo durante este proceso, dan cuenta de una categorización para el difunto que va cambiando conforme se realizan las fases rituales.

Así nos enfocaremos en los rituales de tipo funerario o de duelo, pues son realizados por el deceso de una persona, sin embargo ésta clasificación necesita ser abordada por dos vertientes: 1) mortuorios y 2) funerarios. Los primeros abarcan

¹⁰ El difunto pasa a convertirse en un antepasado, dotado de cierta sacralidad para el grupo doméstico y para el colectivo

las acciones llevadas a cabo mientras el cuerpo del difunto está presente, antes de ser enterrado o quemado; mientras que los segundos se refieren a las acciones realizadas cuando el cadáver ya no está presente, pues ya fue sepultado o incinerado. Por consiguiente se entiende al ritual mortuario/funerario como un complejo, una estructura simbólica de acciones, que son realizadas por el fallecimiento de un sujeto.

Para entender mejor a este complejo ritual se tomará en cuenta a la definición de rito de paso que fue acuñada por Van Gennep a principios del S. XX y que Víctor Turner trabajó ampliamente en la década de los setenta. Los ritos de paso hacen referencia a una transición, que como señala Turner (1976), implica el cambio de estado, la modificación de una situación relativamente estable a otra diferente. El lugar intermedio entre un estado y otro es denominado zona liminal. Según Turner éste concepto se refiere a un área espacial y simbólica, donde se lleva a cabo la transición. Este fundamento es acorde a lo que se persigue, demostrar que la idea de la muerte entre los nahuas de Tlacotepec, se basa en la idea de un tránsito intercolectivo y que los rituales, entendidos como prácticas sociales llevadas a cabo por el deceso de una persona, son realizados con el fin de instaurar al fallecido en un nuevo grupo social mediante dicha transición.

Van Gennep (2008:161) divide a los ritos de paso en tres momentos sucesivos: Ritos de Separación, de Transición y de Agregación. Turner (1976:104-109) retoma ésta división y la complementa diciéndonos que: Los *Ritos de Separación*: marcan el alejamiento de un grupo o individuo de su situación anterior. Entre los ejemplos que Van Gennep cita, en relación a los funerales, destacan: el transporte del cuerpo al exterior, la cremación de sus pertenencias, la sepultura.

En los *ritos de Transición*: el estado del individuo es ambiguo; atraviesa por un espacio en el que se conserva poco o nada de su condición previa, pero tampoco de la venidera; es como el punto medio, según Turner es donde “ya no están clasificados y todavía no están clasificados”, es lo que corresponde a la liminalidad. Por otro lado, los ritos de *Agregación*: demarcan la etapa de la incorporación o consumación del proceso. Según Van Gennep, hay una especie de reintegración a

la cotidianidad por parte de los deudos. Este periodo posliminal puede sistematizarse en forma de conmemoraciones, mensuales o anuales (Van Gennep, 2008:149).

Siguiendo a éstos autores, se entiende al ritual mortuario/funerario como un ritual de paso. Al entenderlo de ésta forma proseguiré a dividirlo en tres momentos sucesivos y plantearé que el rito de separación se contemplará desde el momento de la muerte física hasta la fase del entierro. El segundo momento o rito de transición se contemplará desde el primer rezo después del entierro del difunto, hasta un mes después del entierro, cuando acontece el ritual de Levantada de Cruz. El tercer momento es el rito de agregación, éste se contemplará desde la realización de la Levantada de Cruz, hasta la culminación de las 7 conmemoraciones anuales del deceso del individuo.

Con esto se espera dar un panorama del complejo ritual mortuario-funerario y la relación que tiene con la cosmovisión en torno a la muerte, pues las prácticas llevadas a cabo por el deceso de una persona hacen hincapié en la idea que se tiene sobre el óbito como una transición intercolectiva por la que el individuo debe de transitar.

1.4 Parentesco Ritual

Basándome en la idea de que un ser humano sigue perteneciendo a la colectividad y continua estableciendo relaciones sociales a pesar de no estar físicamente en ella, utilizo el término de parentesco ritual -que ha sido de suma importancia en los estudios antropológicos- puesto que, permite establecer las relaciones sociales y la importancia de éstas en la Cosmovisión, al mismo tiempo que es fundamental en la comprensión de la dinámica en los tratos sociales, pues éstos integran representaciones colectivas que crean pautas de conducta.

El estudio de parentesco se divide en dos ejes, uno referente a la terminología que se aplica a las distintas categorías parentales y otro que se empeña en discernir el carácter de las relaciones sociales a las que el parentesco

sirve como ordenador básico (Castañeda, 2005: 439). Para el caso de la presente investigación, debemos enfocarnos en las relaciones sociales, pues como Robichaux propone "...si abordamos la organización social en el sentido de relaciones concretas, sin atorarnos en la terminología, encontramos grupos localizados y redes de parentesco que se pueden definir en términos bastante claros y cuya cohesión y existencia se mantienen en gran medida por un sistema de valores..." (Robichaux, 2008: 80). Siendo lo más propicio para el análisis de éste trabajo, pues se busca comprender las relaciones sociales que se dan entre los deudos, el difunto y el padrino de cruz y cómo ésta vinculación favorece la idea de la muerte como un tránsito intercolectivo.

Las relaciones de compadrazgo y padrinzago, usualmente son definidas con el término de "Parentesco Ritual", siendo la definición de Olavarria la más óptima para los fines de la presente investigación, pues lo define como: "... relaciones de reciprocidad que se instauran a través de los ritos que atañen al ciclo de vida..." creando nexos de padrinzago y compadrazgo, correlaciones que "están presentes en la totalidad de las ocasiones que marcan un cambio en la posición social de los individuos y su entorno" (Olavarria, 2003:43).

La reciprocidad es un tema central en el estudio de éste tipo de parentesco y autoras como Good (2004) y Dehouve (2007), plantean que es primordial remarcar a esta cualidad en las relaciones que se dan al interior de los grupos domésticos y en las comunidades cercanas, las entabladas con entidades sobrenaturales y con los muertos. La reciprocidad se presenta como el engrane que mantiene, define y dinamiza a las relaciones de dicha connotación establecidas en el colectivo y en el ámbito regional¹¹, a través de la ayuda mutua. Se presenta como una obligación contraída de corresponder cuando la ocasión lo amerita con una aportación económica, mano de obra o aportación en especie. Pero también abarca el aspecto anímico y espiritual, que es lo que compete a ésta investigación, pues al centrarse

¹¹ Algunas de estas redes se extienden a comunidades cercanas.

en las relaciones formadas entre los fallecidos, los deudos y los padrinos, el aspecto metafísico cobra relevancia.

La argumentación de Millán (2008), sobre incluir en el estudio del parentesco ritual al “sistema arbitrario de representaciones” propias de un grupo o una comunidad de sentido y de equiparar su estudio al de un sistema de pensamiento, es viable para recalcar que el estudio de éste tipo de connotación involucra: ideas y creencias sobre el cosmos, la salud anímica y la noción de lo que constituye una persona. Con lo que se reforzará la idea de las relaciones sociales entre vivos y muertos, pero también se hará énfasis en lo relativo al cuerpo y las entidades anímicas, con lo que a su vez se acentuará la idea del tránsito intercolectivo del difunto.

Es importante también, resaltar la clásica propuesta de Mintz y Wolf (1950) y argumentar el tipo de relaciones de compadrazgo establecidas por este parentesco para el caso de Tlacotepec de Díaz; la propuesta de ambos autores se divide en dos ejes, el primero: *Compadrazgo horizontal*: es la práctica de escoger padrinos que pertenezcan a un mismo grupo social y a un mismo nivel socio-económico; en éste caso los ritos refuerzan vínculos generando más cohesión e integración a la comunidad. Por otro lado, el segundo: *compadrazgo vertical*: es la tendencia a elegir padrinos de un estatus socio-económico superior y que no pertenezcan al mismo grupo social; con lo que se privilegia una relación personal y de influencia estratégica para asegurar beneficios y alianzas. Esta conceptualización resulta interesante para comprender la dinámica de las relaciones establecidas dentro del colectivo tlaqueño¹².

En la comunidad el parentesco ritual se caracteriza por ser extensivo y sólido; por ello, al analizar a la cosmovisión en torno a la muerte y los rituales llevados a cabo por el deceso de un individuo, es importante mostrar las relaciones de compadrazgo y padrinzago que se establecen a lo largo del ciclo de vida de la persona, ya que los compromisos contraídos al apadrinar en éstos rituales son

¹²Las personas de Tlacotepec de Díaz se identifican como Tlaqueños, por lo tanto es una palabra que utilizaré para referirme a los habitantes y al colectivo.

reafirmados al fallecer el ahijado y muchas veces el compromiso recae en los hijos o parientes consanguíneos de los padrinos. El fallecimiento de una persona conlleva una relación de compadrazgo al que se le denominará como compadrazgo de muerte, éste tipo de parentesco se da entre el difunto, los deudos y el padrino de cruz. A continuación se exponen los nexos constituidos por este proceso:

El primero se instaura entre el ahijado (difunto) y el padrino de Cruz (Padrino de bautismo o confirmación). La segunda relación se forma entre los deudos (hijos, esposa o padres del difunto) y el padrino de Cruz.

La primera relación se denomina relación de apadrinamiento, la segunda se le conoce como relación de compadrazgo (Encarnación, 2007:203) y son de suma importancia para entender cómo alguien muerto, que ya no pertenece a la comunidad, sigue siendo participe en esta red de relaciones sociales entre los vivos. Con esto se espera esbozar de manera plena, los vínculos intercolectivos que hacen interactuar a vivos y muertos en un mismo espacio social.

Capítulo II

TLACOTEPEC DE DÍAZ: CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO

2.1 Ubicación geográfica y medio ambiente

La región Sierra Negra, donde se localiza la población de Tlacotepec de Porfirio Díaz se ubica al sureste del estado de Puebla; en el distrito de desarrollo 08 correspondiente a Tehuacán, entre los límites de los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla. Abarca un relieve montañoso que comprende a nueve municipios del estado, los cuales son: Ajalpan, Coxcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Sebastián Tlacotepec, San Sebastián Zinacatepec, Vicente Guerrero y Zoquitlán; en los que confluyen climas variados y contrastantes que van desde el semiseco hasta el templado húmedo, pasando por el cálido subhúmedo, mismos que generan variados ecosistemas entre los que destacan: selva alta perennifolia, bosque templado, y selva baja caducifolia (*Enciclopedia de los municipios de México*, 2010).

Entre las principales características de esta zona, destaca su población indígena nahua, popoloca y mazateca; además de la situación de pobreza y marginación a los que se le suman factores como la desnutrición, deficiencias en torno a salud y educación, aunado a poca infraestructura que hacen de esta área una de las más marginales del estado de Puebla (Sepúlveda, 2005:29) y (Sotelo, 2004:19).

El municipio de San Sebastián Tlacotepec (del cual la comunidad de estudio es cabecera), está conformado por tres juntas auxiliares: Mazateopan, Mazatzongo y Zacatepec de Bravo. Su jurisdicción abarca también a 16 rancherías: Cuaxuschpa, La Guacamaya, La Cumbre, Libres, Naranjastitla, Ojo de Agua, Paso Azihuatl, Petlapa, Pilola, Tezontla, Teololuco, Tepetla, Pexilotla, Tlacxitla, Taquichila y Zacatilihuic. Forma parte de la cuenca del Papaloapan,

tres grandes ríos lo recorren: proveniente de la Sierra de Zongolica, el río tonto es uno de los principales formadores del Papaloapan y baña todo el noroeste del municipio recorriendo más de 15 kilómetros. El río Coyolapa, que nace en la Sierra de Zongolica y se une al río Tonto en la confluencia de los municipios de Eloxochitlán y San Sebastián Tlacoatepec con el estado de Veracruz; recorre el centro-oeste y noroeste por más de 17 kilómetros y sirve de límite entre Zoquitlán y Eloxochitlán. El río Petlapa, proveniente de la Sierra Mazateca y de Zongolica; recorre el sur y el oriente del municipio por más de 27 kilómetros, sirviendo en algunos tramos como límite con el Estado de Oaxaca. Al interior del municipio, sólo se presentan arroyos temporales, afluentes de los ríos mencionados (*Enciclopedia de los municipios de México, 2010*). Estos son de suma importancia para la población, pues solventan las necesidades del vital líquido cuando el servicio de agua es suspendido.

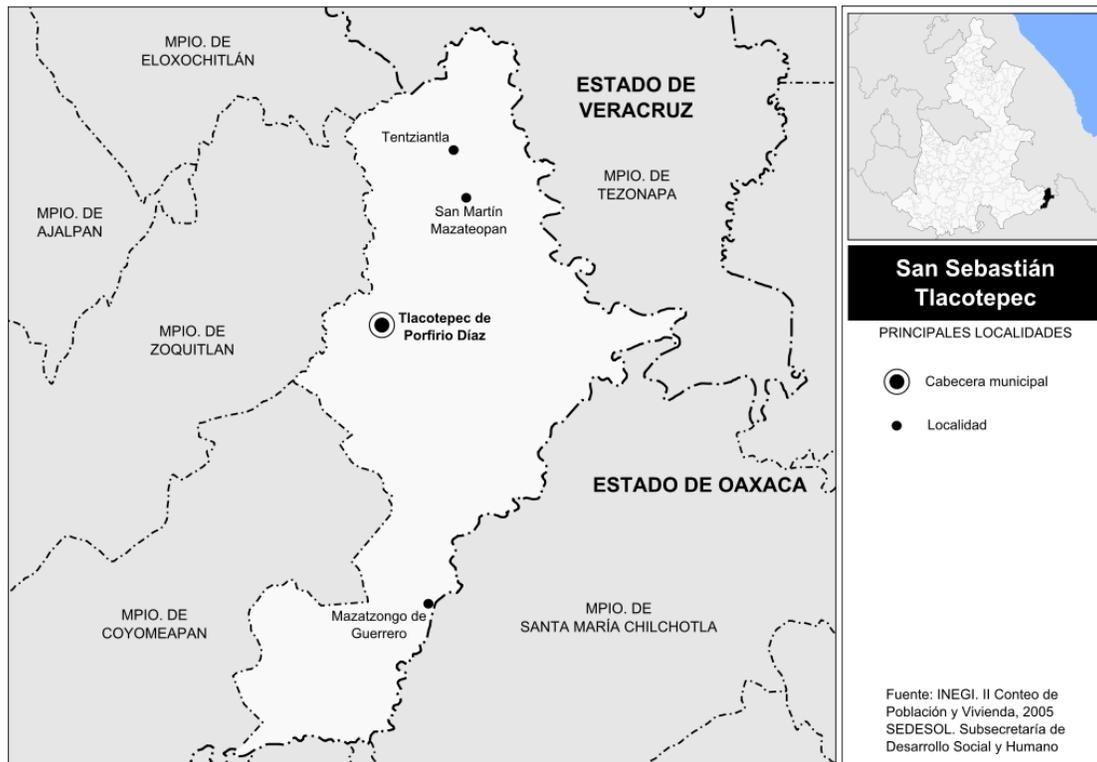


Figura 2 Ubicación de la comunidad. Fuente: INEGI

Como ya se mencionó, localidad de Tlacotepec de Porfirio Díaz es la cabecera municipal del municipio de San Sebastián Tlacotepec. Sus coordenadas geográficas son los paralelos 18°14'12" y 18°31'00" de latitud norte y los meridianos 96°43'00" y 96°55'24" de longitud occidental. Tiene una superficie de 241.11 kilómetros cuadrados que lo ubican en el lugar 44 respecto a los demás municipios del estado (*Enciclopedia de los municipios de México*, 2010).

El clima de la localidad es clasificado como cálido húmedo, con lluvias todo el año y una temperatura media anual mayor de 22°C. En los meses más fríos (Diciembre-Febrero) alcanzan temperaturas de hasta 18°C. La precipitación pluvial del mes más seco es mayor de 60 milímetros (*Enciclopedia de los municipios de México*, 2010), un clima característico de las áreas bajas del municipio. Los meses de abril y mayo son los más calurosos y las enfermedades gastrointestinales se intensifican, mientras que en los meses de diciembre y febrero la temperatura se torna un poco más fría y las enfermedades de las vías respiratorias se hacen presentes en la población.

La cabecera municipal presenta, como resultado de su ubicación geográfica un ecosistema catalogado como selva mediana subperennifolia, presentando una rica diversidad de flora y fauna, misma que paulatinamente se ha ido mermando debido a la deforestación y explotación de los recursos naturales. (Sepúlveda, 2005). Es recurrente que la localidad y poblaciones vecinas sufran percances en la temporada de lluvias (julio-septiembre), pues los ríos llegan a desbordarse, dejando incomunicados a sus habitantes al suspenderse el servicio de transporte público.

2.2 Tlacotepec y su historia

2.2.1 La región de Tlacotepec en la época prehispánica

Realizar un análisis de la región en esta temporalidad, no fue una labor sencilla, pues pocas son las referencias que hay sobre la población en este periodo. Por lo tanto, para recabar más información sobre la comunidad tuve que recurrir a datos etnohistóricos que se recabaron de las poblaciones de Coxcatlán, San Martín Mazateopan y Matzanzongo. Gracias a un acercamiento más profundo sobre este tema, se pudo identificar que los habitantes de Tlacotepec son descendientes de los nahuas-nonoalcas originarios del *Chicomostoc*:

“En el año 1 Técpatl (1116) [...] llegaron a Tula cuatro jefes toltecas chichimecas y cuatro nonoalcas-chichimecas, procedentes de Culhuatpec, lugar cercano a Chicomoztoc [...] los nonoalcas eran un grupo formado principalmente por mazatecos y popolocas, parcialmente nahuatizados. [...] que; después de asesinar a Huemac, (anteriormente hubo una lucha entre los toltecas y los nonoalcas) jefe de los toltecas, abandonaron Tula, llevando consigo los objetos de culto de Quetzalcóatl” (Sepúlveda y Herrera; 2005:54-53).

Xelhuan, uno de los jefes nonoalcas, junto con otros ocho tlatoques salieron de Tula, transitaron por sitios cercanos a lo que hoy es Cuernavaca, Tepoztlán, Amecameca, para después llegar a las faldas del Popocatepetl; de ahí pasaron por Huaquechula hasta establecerse en asentamientos que Kirchhoff supone pudieron estar entre Tehuacán e Izúcar de Matamoros, Puebla (Kirchhoff, 1940: 84). Uno de estos lugares fue Quetzaltépetl, donde los nonoalcas conquistaron y sacrificaron a sus señores Xochitonal y Quiauhtonal; los ocho señores que acompañaron a Xelhuan empezaron a fungir como tlatoanis en dicho sitio. En Tenpatzacapan¹³, los nonoalcas se dividieron, unos dirigidos por los sacerdotes Ueuetzin y Xelhual fundaron Teoucan; y los otros (Cotzin, Coyotzin; Tozpan y Oltepe dirigieron a los cozcatecas fundando Cozcatlán. “Los señores Quauhtzin (uno de los ocho),

¹³ Otro sitio de asentamiento nonoalca que Kirchhoff supone, pudo estar entre Izúcar de Matamoros y Tehuacán.

Xochihua, Nancotimal y Coxil fueron los dirigentes del grupo chalchihualca. Tlamaca Xicotenantli y su mujer Pápalo fundaron el señorío de Tzoncolihucan; allí nacieron sus dos hijos: Nequametl, señor de Zoquiyapan (Zoquiapan, Veracruz); y Tzouacmitl chiucnauatl (hermano del anterior), quien extendió las conquistas de los nonoalcas hasta Tiloztoc y Eloxochitlan, en donde sus descendientes fundaron el señorío de eloxochyuaque” (Kirchhoff, 1976: 135-141).

Kirchhoff (1976: 135-143) relaciona 76 lugares que servían de límite al área conquistada y ocupada por los nonoalcas; siendo los asentamientos de Teouacán, Cozcatlán, Eloxochitlan, Cacaito, Couatépetl y Mazaconcon (Matzazongo, comunidad de Tlacotepec), los que corresponden al actual territorio del Estado de Puebla, específicamente en la región de estudio.

Los *Anales de Cuauhtitlán* confirman la ruta seguida por los nonoalcas a su salida de Tula, refiere lugares del Valle de México y otros que siguieron hacia el valle poblano-tlaxcalteca y de ahí al valle de Tehuacán, estableciéndose en “... Cholollan, Tehuacan, Cozcatlan, Nonohualco, Teotitlán, Coayxtlahuacan, Tamazaloc, Copilco, Topillan, Ayotlan y Mazatlán;...” (Heinrich y Barlow, 1948:15).

Sepúlveda señala que: “Antes de la llegada de los españoles, la región formaba parte del señorío de Cozcatlán, conservando un estatus semiindependiente” (Sepúlveda, 2005:141). Sin embargo, al ser conquistado Cozcatlán por la triple alianza, la región comenzó a ser poblada por gente de habla náhuatl del altiplano, que comenzaron a fundar sus propios pueblos. Entonces “La región se convirtió en tributaria de México-Tenochtitlan” (Sepúlveda, 2005:141).

2.2.2 Colonia

En 1519 los españoles llegan al puerto de Veracruz y se emprende toda una política de colonización que inicia con la conquista de varios territorios de lo que ahora es México. Para el caso concreto del sureste poblano, se inicia esta etapa con el sometimiento de las cuatro unidades políticas principales: “Tehuacán, Tzapotitlán, Cozcatlán y Chiapulco”, mismos que se encontraban en la demarcación del valle de Tehuacán y se ubicaban sobre una importante ruta de comercio y de conquista.

Tehuacan era una comunidad predominantemente náhuatl con una minoría popoloca; Chiapulco era un estado popoloca al igual que Tzapotitlán, este último controlaba las salinas y abarcaba parte de la región Mixteca; Cozcatlán era un reino nahua con una minoría popoloca y una facción mazateca (Gerhard; 2000:269).

En la vertiente oriental de la Sierra Madre, en la selva húmeda baja, estaban Eloxochitlán (Axalyahualco) y Zoquitlán, habitados principalmente por los descendientes de chichimecas nonoalcas hablantes de náhuatl, aunque había una minoría mazateca en Tzoquitlán. Toda la comarca fue atravesada por exploradores españoles a comienzos de 1520; Tehuacan, Tzapotitlan y Cozcatlan enviaron representantes que se rindieron a Cortés en Tepeyacac a fines del mismo año, sin embargo la región de Eloxochitlan-Tzoquitlan posiblemente cayó bajo el control español tiempo después (Gerhard; 2000:268).

Sepúlveda menciona que a la llegada de los españoles, Cozcatlán era un señorío tributario de Moctezuma II, subordinados a Cozcatlán se encontraban los señoríos semiautónomos de Teltitlán y hacia la vertiente oriental estaban los señoríos de Eloxochitlan, Zoquitlan, Mazateopan y Petlaapan, estos dos últimos pertenecen al actual municipio de San Sebastián Tlacotepec (Sepúlveda, 2005:67).

La evangelización de la zona de Tehuacán estuvo a cargo de los franciscanos, esto ocurrió en la década de 1530. Lo que provoca no sólo un cambio en las costumbres sino que también se pueden observar diversos cambios en el orden territorial. Para el año de 1560, los pueblos de Mazateopan y Petlapa dejan de formar parte de la congregación de Cuzcatlan, para anexarse a la de Zoquitlán; lo mismo sucede en 1570 para las comunidades de Atzala, Matzatzogo y Guacapa, ésta última Gerhard la identifica como San Sebastián Tlacotepec (Gerhard, 2000: 271).

Gerhard (2000:271) refiere que, entre los años de 1791 y 1792 estos tres últimos lugares se conforman como pueblos, coincidiendo con un expediente del Archivo de la Nación, fechado en 1792 (AGN, 1792: f. 90), en el que los indios de San Sebastián Tlacotepec reclaman a los de Zoquitlán las seiscientas varas de

fundo legal que les corresponde. Sin embargo Tlacotepec siguió formando parte de Zoquitlan (en cuanto a aspectos religiosos) y después de Coyomeapan hasta que se estableció un sacerdote hace aproximadamente 45 años.

2.2.3 La fundación de la localidad y el siglo XX

Al ser una comunidad indígena en la que no se han realizado estudios etnohistóricos sobre el siglo XX, este apartado se sustenta en una reconstrucción realizada a partir de la memoria histórica de los pobladores y en manuscritos realizados por cronistas locales.

La historia oral relata el gran peregrinar que la población padeció antes de asentarse en el lugar actual. La primera fundación documentada de la que se tiene conocimiento, data del año de 1847; cuando el pueblo se congregó en un lugar conocido como “Axilotitla” de Galeana, lugar ubicado en el municipio de Zoquitlán, a orillas del río Santiago; pero debido a las constantes inundaciones provocadas por el afluente, los habitantes decidieron mudarse y establecerse en el lugar denominado como “Teopan Viejo” (Montalvo, 2010).

En “Teopan Viejo”, ubicado aproximadamente a 4 km. de la población actual, rumbo a la comunidad de Zacatilihuic, los pobladores comenzaron a experimentar otros inconvenientes, la historia oral señala el siguiente mito de origen:

Dicen que el pueblo no se iba a hacer aquí, se iba a hacer en otro lado, allí en Teopan le dicen; allí estaba bonito porque todo está plano, no es como aquí. Ya hasta habían hecho la iglesia, pero no se quedaron allí, porque había un águila que bajaba del Kwixtepetl y se llevaba a la gente para comérsela. Pero dicen que uno se armó de valor, que agarra y que se pone un chiquihuite en la cabeza y que espera a que el águila bajara por él. Y si, que lo lleva el animal ese, lo llevó hasta su cueva, pero el hombre llevaba su machete y cuando lo bajó allí que mata al animal. Dicen que ya hasta tenía hartos chiquitos, hartas crías y pues que las mató a todas. Pero la gente de todos modos seguía con miedo y ya no se quiso quedar allá, por eso se vinieron aquí a hacer el pueblo y allá dejaron la iglesia esa, por eso allí se llama Teopan, porque allá quedó el templo (Don Alejandro, Entrevista Tlacotepec de Díaz; 13/04/2012).

Debido a esta problemática, los habitantes deciden cambiarse al lugar en donde actualmente se encuentra la población y ahí adopta el nombre de Tlacotepec, que viene de los vocablos *tlahco*: medio y mitad; *tepetl*: cerro; lo que significa “en medio o a la mitad del cerro”¹⁴ por su ubicación.

El día 30 de septiembre de 1899 Tlacotepec se erige como municipio por decreto de la secretaría del Congreso, siendo gobernador suplente del Estado de Puebla, Miguel Sandoval (Montalvo, 2010). Su nuevo estatus de cabecera municipal, ocasionó inconformidades por las primeras elecciones ocurridas en el año 1889, lo que provocó una revuelta encabezada por un hombre de nombre Tiburcio Coello originario de Zoquitlan, quien junto con un grupo de personas deciden atacar a Tlacotepec robando e incendiando viviendas, y el templo de San Sebastián en Tlacotepec (Montalvo, 2010)¹⁵.

Al periodo que abarca de 1910 a 1930 (que coincide con la duración de la Revolución Mexicana), se le conoce localmente como: “Guerra de guerrillas”, pues varios grupos armados se levantaron en contra de las haciendas de la región bajo la dirección del zapatista Melecio Cabanzo, líder del Ejército Revolucionario de la Sierra. Para la zona de Tlacotepec y pueblos vecinos, dos personajes cobraron relevancia en este lapso: el mencionado Tiburcio Coello y Guadalupe Valiente Carvajal. Este último era originario de Zacacoapan, en el año de 1910 representaba a los municipios de Eloxochitlan, Tlacotepec y parte de Zoquitlán, fue además, el primer comisariado ejidal de Eloxochitlán en 1950¹⁶. Ambos mantenían conflictos por el control de la zona que tenían a cargo, pero a su vez dependían del apoyo del general Cabanzo quien tenía el control de toda la Sierra Negra y con el que participaron en la toma de Zoquitlan de 1914¹⁷.

¹⁴ Información proporcionada por don Francisco Montalvo, habitante de la comunidad y trabajador en la presidencia Municipal durante el periodo 2008-2011.

¹⁵ Los pobladores señalan que es por esta razón que el santo abandona el pueblo y se va a la vecina población de Zinacatepec, pero le queda una marca de quemadura en el pie debido al ataque. En Tlacotepec se queda solamente la imagen del santo.

¹⁶ Información proporcionada por Jesús Alberto Romualdo Atlahua, habitante de Zacacoapan, Eloxochitlan, Puebla.

¹⁷ Información proporcionada por Francisco Cabanzo, poblador de Zoquitlán, Puebla.

A Tiburcio Coello se le atribuye el incendio de la hacienda de Xonotipa en 1914, lo que da cuenta de la estrategia de expansión que puso en marcha este personaje para controlar la zona, pues dicho inmueble pertenecía a la jurisdicción de Eloxochitlán, a cargo de Guadalupe Valiente. Coello es recordado entre los tlaqueños por la represión que ejerció en contra de la población, quienes cansados de ser sus víctimas, deciden esconderse en las orillas del pueblo y pedir ayuda a la vecina comunidad de Tepexilotla, Eloxochitlan, en donde tenía su base Guadalupe Valiente¹⁸, quien junto con su ejército conformado por gente de Alcomunga, Eloxochitlán y Zacacoapan ponen en marcha una contraofensiva para frenar el avance de los rebeldes. Finalmente Tiburcio Coello es capturado y fusilado pero no se especifican la fechas (Montalvo, 2010).

Documentos anexos en el expediente del Archivo Agrario de Puebla, refieren que la población se erigió como municipio el 30 de septiembre de 1899, pero esto ocasionó la invasión a los terrenos de San Martín Mazateopan, pues los pobladores de la cabecera municipal comenzaron a apropiarse de tierras para sus cultivos. Los habitantes de esta población mostraron su inconformidad y fue el 12 de mayo de 1936 que se emitió una resolución mediante un fallo, en el que se consideró a un estudio paleográfico de los títulos presentados por los residentes de Mazateopan; en los que se les facultaba de ser propietarios de las tierras mencionadas, mediante títulos y planos que fueron concedidos por una cedula real el 24 de septiembre de 1718 (AGA/RAN, 1942: Exp.42/673).

Los terrenos en pugna comprenden una superficie total de 393 hectáreas, señalados por los parajes denominados Xicototo, Pozo Caxapa, Lomas de la Concordia, Ojo de Agua, Arroyo Coyomeatl, Junta de este arroyo y Rio Petlapa. La restitución se concretó el 17 de diciembre de 1945, concediéndole un plazo al poblado de Tlacotepec, notificándole que tenían por fecha límite el 31 de diciembre de 1945, para levantar sus cosechas y desocupar el terreno invadido (AGA/RAN, 1942: Exp.42/673).

¹⁸ Jesús Alberto Romualdo Atlahua, Comunicación personal, Zacacoapan, Eloxochitlan, Puebla, 15/Julio/2012.

2.2.3.1 Tlacotepec actual

Las políticas neoliberales impuestas nacionalmente en la última década del siglo XX con el Tratado de Libre Comercio e incentivadas regionalmente en el primer decenio del siglo XXI a través del Plan Puebla-Panamá, han repercutido en la región de estudio de manera negativa. Con los bríos del nuevo milenio, en la región Sierra Negra se gestó un proceso de cambio implementado por gobierno estatal, a cargo de Melquiades Morales Flores. En el periodo de 2000 a 2006, la comunidad vivió un proceso de cambio en infraestructura urbana, que derivó en la construcción de carreteras y hospitales, que la comunicó al segundo foco económico e industrial del Estado, la ciudad de Tehuacán y con ello a la capital y resto del Estado.

Las acciones implementadas para este masivo plan de conexión fueron concretamente: la construcción de la carretera interserrana que enlaza a San Sebastián Tlacotepec y a las principales municipalidades de la Sierra Negra con la ciudad de Tehuacán, lo que incentivaría también un tránsito fluido de pobladores de dicha zona con el resto del Estado y haría más viable la comunicación a las ciudades de Puebla y Tehuacán; pues antes de éste proyecto, los pobladores tenían que transitar por las ciudades de Tezonapa y Córdoba, Veracruz para así comunicarse con el resto de la entidad poblana.

Además se realizó la construcción del Hospital Integral de Tlacotepec de Díaz, que se encargó de proporcionar servicios de salud a una considerable parte de la región Sierra Negra, pues por más de diez años fue la única unidad médica equipada para atender a la demarcación. La asistencia de salud aunque presente, no es competente ya se encuentran muy lejos de las comunidades y rancherías, además de que los pobladores no cuentan con vehículos para acudir a ellos. Tan sólo trasladarse de la cabecera municipal al Hospital representa un inconveniente, pues el transporte público sale aproximadamente cada dos horas y el trayecto a pie es de más de 15 kilómetros. A eso se le suma la escasez de medicamento, la falta de médicos e incluso el trato que se les da a las personas que acuden a éste servicio.

Estas acciones trajeron cambios en la comunidad, pues hizo más fluido el tránsito de personas y productos; la ciudad de Tehuacán se consolidó como el principal destino de migración para los pobladores de Tlacotepec, en donde se emplean como: jornaleros, cargadores, comerciantes, obreros en la construcción o en las maquiladoras, trabajo doméstico, entre otros. El fenómeno de las maquilas es sólo uno de los ejemplos de los planes que pone en marcha las políticas neoliberales y de cómo afectan a las zonas marginadas. Investigadores como Alfredo Tay, señalan que:

“La facilidad que tienen los patrones maquiladores de bajar el salario al máximo se explica por la colocación estratégica de las plantas industriales o de la maquila informal en regiones de extrema pobreza y crisis cafetalera . Una de ellas es la Sierra Negra. Dado que se ha convertido en una de las regiones más pobres del país, la población, especialmente los jóvenes nahuas, se ha visto obligada a migrar hacia Tehuacán[...] Se coopta mañosamente a los pobladores indígenas contándoles que el trabajo en las maquiladoras es parte de una capacitación de la Secretaria de Desarrollo Social; se pide a los padres de familia que dejen acudir a sus hijos menores de edad a las fábricas para que aprendan un oficio técnico y además ganen dinero mientras “estudian”” (Tay, 2003:82-83).

Desafortunadamente de Tlacotepec sólo sale gente y entran productos, que si fuera lo contrario otro sería el panorama de la región, pues se incentivaría la producción local. Generalmente lo que adquiere la población son alimentos, algunas herramientas y uno que otro electrodoméstico, que en su mayoría es llevado por los pobladores que se encuentran fuera. Por lo regular, los propietarios de las tiendas de abarrotes y pequeños comercios se surten en la ciudad de Tehuacán, donde se abastecen de productos industriales, procesados, enlatados y alimentos chatarra. Lo que ha hecho estragos en la salud de los pobladores, pues han modificado la dieta habitual de la comunidad basada principalmente en quelites, maíz, chile y frijol. Y es que la entrada de productos con altos contenidos de azúcares y grasas han incrementado los padecimientos de enfermedades crónicas como diabetes e hipertensión, llegando a registrar pacientes con menos de 20 años que presentan estas enfermedades¹⁹.

¹⁹ Referencia: plática con el personal de la clínica. Tlacotepec de Díaz, junio de 2010.

La producción local con remuneración económica se concentra en la producción agrícola de café y chile, pues el maíz es un cultivo de autoconsumo. Sin embargo, la ganancia que los productores pueden obtener de éstos insumos, se ve opacada por los medieros que acaparan la producción; concentrando así la ganancia en un pequeño sector de la población, lo que hace más marcada la desigualdad social y la falta de oportunidades para subsistir, convirtiendo a la migración como la opción más factible para la economía. Ese es el panorama actual de la comunidad, en la que hombres, mujeres, niños y ancianos, intentan subsistir. Una realidad inmersa en las desigualdades y falta de oportunidades con las que los tlaqueños batallan día con día.

2.3. Esbozo etnográfico.

2.3.1 Población y vivienda

Tlacotepec de Díaz tiene un aproximado de 1659 habitantes, de los cuales 800 son hombres y 859 mujeres (INEGI, 2010). Mismos que se encuentran distribuidos entre el centro de la población y los barrios: Divino Maestro, Juquila, Xochiteopa y San Miguel.

En el centro de la población se concentra el poder religioso y político, además de la mayoría de los servicios disponibles en la localidad como: agua potable, alumbrado público, recolección de basura, drenaje, pavimentación. Las viviendas y espacios públicos como la presidencia, la iglesia, el zócalo y el auditorio están en esta demarcación; en donde las calles se encuentran bien trazadas y algunas están pavimentadas. Los barrios por el contrario, carecen en su totalidad de alumbrado público, por lo que es común ver que los habitantes alumbran su camino con lámparas durante las noches. Sus vialidades consisten en veredas que se abren paso en un terreno irregular, a diferencia del centro, que tiene una superficie más plana y uniforme.

En los solares se concentran diversas familias que suelen estar conformadas por parientes consanguíneos o afines. Los grupos domésticos que ahí habitan

comparten el solar, en dónde suelen encontrarse dos o más viviendas que no tienen límites espaciales precisos, como corrales o bardas. Entre los hogares no se comparte la misma casa/habitación ni los gastos económicos de manutención. Por las características topográficas del lugar, algunos solares tienen un terreno irregular por su ubicación en cumbres de cerros, bordes o descensos de barrancas. Para “emparejar” el suelo se construyen muros de contención, y se rellena con tierra el espacio a desnivel.

Las casas de la zona céntrica están construidas en uno o dos niveles, con materiales más perdurables, como block y cemento; techo de concreto y varilla; mientras más se aleja uno del centro de la población, las viviendas van cambiando de componentes, pues sus paredes son de block y cemento sin repellar, techo de láminas de acero o cartón y de un solo nivel, en las afueras del pueblo se concentran edificaciones con paredones de madera y techo de hojas de palma, láminas de cartón o de acero.

La vivienda tradicional está siendo reconfigurada adoptando elementos modernos en su construcción, como: cemento, varilla y block, para hacer más resistentes los soportes de la estructura. Pero el estilo del techo y su disposición permanece inmutable, pues aún consta de un armazón de tablas de madera (éste elemento también es utilizado para las paredes) y techo de palma en forma de “media tijera”. Su interior se divide en dos, un lugar destinado al descanso de la familia y otro para la preparación de los alimentos. Es decir, sirve de recámara y de cocina al mismo tiempo.

Las puertas y ventanas son de madera o acero con vidrios. Por lo general, las casas de paredes de madera tienen puertas y ventanas de dicho material y son las predominantes en la zona. Mientras que las de acero son implementadas en las estructuras de block, cemento y techo de concreto, las cuales son minoría. Con respecto al piso, en la mayoría de los hogares es de concreto, el cual fue resultado de la implantación del programa federal para el mejoramiento de las viviendas: “Pisos Dignos” llevado a cabo desde el año 2002.

En el año 2012 surgió un nuevo modelo de casa habitación, la llamada “Vivienda Digna” que los programas de asistencia social del gobierno federal promovieron para ésta zona. En la población comenzaron a multiplicarse pequeñas construcciones de tabique rojo y tinacos negros que cundieron la vista panorámica del pueblo. La estructura habitacional mide aproximadamente 8 x 8 metros, su techo es de concreto y consta de tres habitaciones y un baño. Está equipada con ventanas, puerta, regadera, excusado, lavabo y uno o dos tinacos. Algunos habitantes solo la usan para guardar allí su cosecha, mientras que otros señalan que las habitaciones son insuficientes para su familia; que durante el tiempo de lluvias el techo tiene varias goteras y que en el tiempo de calor, es insoportable dormir adentro.

En promedio hay 440 viviendas en las que habitan 7 personas por cada casa. En lo referente a electrodomésticos: 144 familias cuentan con refrigerador, 278 con televisor y 30 con lavadora (INEGI, 2010). La mayoría de la población utiliza el tlecuil para la preparación de alimentos, al parecer el principal problema para la utilización de las estufas es la compra del gas, pues muchas familias no cuentan con el recurso suficiente para adquirir este producto que cuesta alrededor de \$ 300,00. Por lo que muchas familias optan por ir a leñar o comprar una carga de leña cuyo precio es de \$ 60.00, como una estrategia económica.

En la cabecera municipal se concentran actividades económicas relacionadas con el sector primario y terciario, entre las primarias destaca el cultivo de café, maíz y chile; en las terciarias las relacionadas con los servicios, pues en la comunidad existen muchas tiendas de abarrotes en las cuales se expendan productos básicos para el hogar. La población también tiene un hotel, un restaurante y tres fondas. Estos negocios dan muestra del flujo constante de personas ajenas a la comunidad y que la visitan por motivos de trabajo. Destacan los proveedores de las tiendas de abarrotes, los choferes de los microbuses que conectan a la cabecera municipal con las ciudades de Tehuacán y Córdoba; comisionados del CDI, encargados de brigadas de salud, representantes de programas de “apoyo”, entre otros.

La migración ha sido un factor importante en la configuración de la estructura social de la comunidad, ya que ha hecho que se incorporen nuevos aspectos a la cotidianidad de los habitantes, como electrodomésticos, ropa y artículos de entretenimiento. Los principales destinos de la migración son las ciudades de Tehuacán, Puebla, Guadalajara y el D.F. dentro de nuestro país; Nueva York se ha convertido en el principal destino de la migración transnacional.

La vida cotidiana de los habitantes, transcurre inmersa en las actividades económicas principales como: la agricultura, el comercio, el trabajo asalariado, los servicios que la comunidad ofrece y las horas de descanso y entretenimiento. Alrededor de las 5:00 am., los hombres inician el día arreglando sus cosas para ir a trabajar ya sea en los cafetales, en los cultivos de maíz o chile, que regularmente se encuentran en las afueras de la población; otros se adentran en el monte para ir a leñar. Muchos pobladores se trasladan a sus lugares de trabajo en burros o caballos, algunos a pie o abordando el transporte público que va a Córdoba o a Tehuacán, que a esa hora comienza a laborar también.

Las mujeres tienen que levantarse a la par que sus esposos porque les dan de desayunar y preparan el almuerzo que llevarán a sus jornadas de trabajo. Cuando sus esposos se van, las mujeres atienden a sus hijos que acuden a la escuela y después, en el transcurso del día se encargan de las labores de limpieza y elaboración de alimentos.

A las 12:00 del día, los niños salen de la escuela, primero los del kínder, seguidos por los de la primaria a la 1:00 pm, luego los jóvenes del bachillerato y los de secundaria a las 2:00 pm. Alrededor de las 3:00 pm regresan los hombres del campo, es común a esta hora verles descansar a la sombra de los árboles junto con sus implementos de trabajo, esperando el momento de la comida. A partir de las 4:30 muchos de ellos se concentran en los expendios de cerveza mismos que cuentan con rockolas en las cuales se escucha la música del gusto de los consumidores. Las mujeres ocupan la tarde en descansar o visitar a su familia; en el bordado de servilletas para las tortillas, otras acuden a la iglesia a rezar el rosario, mientras que otras más comparten el tiempo con sus hijos o nietos. Los jóvenes

ocupan la tarde para pasear por el parque o juegan en la cancha de basquetbol que se encuentra en el auditorio. Mientras los niños juegan en la cancha de futbol o en los juegos infantiles que se encuentran en la unidad deportiva. A las 9:00 de la noche, todos comienzan a reunirse en sus casas para cenar, prepararse para el día siguiente y descansar, a las 10:00 pm, las calles se encuentran vacías y sólo la ronda de un grupo de policías las recorre para mantener el orden y la seguridad de la población.

Los domingos son días en los que no se labora en el campo, pero los negocios de la población si dan su respectivo servicio, los pobladores que son católicos van a misa, que regularmente se hace al medio día en la iglesia. Los negocios como tiendas de abarrotes, puestos de comida y comercios en general, abren sus puertas alrededor de las 8 am y las cierran a partir de las 9 pm.

2.3.2 Servicios

A comparación de las comunidades circundantes, la cabecera municipal cuenta con los principales servicios en el área: agua entubada, drenaje, luz eléctrica, seguridad pública, recolección de basura y pavimentación; servicios que la mayoría de las comunidades del municipio no tienen. Sin embargo, no todas las viviendas se benefician con ellos, pues el poblado tiene una distribución centro-periferia y ésta última es la que carece de ellos. Mientras más alejada se encuentre del centro, la vivienda tiene mayor carencia de servicios públicos.

Aproximadamente el 80% de las viviendas tiene servicio de agua entubada extraída de los manantiales cercanos al poblado. Misma que es almacenada en contenedores de concreto para después ser distribuida a las casas particulares. El 95% de los hogares cuenta con energía eléctrica, la cual llegó a la población hace más de 20 años, mientras que el 70% de los hogares está conectado a la red de drenaje público. El hecho de ser cabecera municipal hace que la población sea beneficiara de servicios e infraestructura, a diferencia de las comunidades cercanas. Esto ocasiona disputas entre las poblaciones, pues reclaman que el apoyo federal

y estatal no es repartido de manera equitativa entre las localidades que conforman el ayuntamiento.

2.3.3 Lengua

Según Andrés Hasler (1996:54), la Sierra Negra pertenece a una de las once regiones nahuablantes que existen en la república mexicana, este autor la denomina como Tehuacán-Zongolica, a diferencia de Canger (1978) y Lastra (1986) que la nombran “sureste de Puebla”, mientras que Juan Hasler (1958) la clasifica como “nahua del este”.

La Sierra Negra es la que incluye a la mayor parte de municipios nahuablantes de esta región, en donde la población es bilingüe y el uso de la lengua materna está vigente en todos los sectores de la población. Los habitantes de la misma refieren que esa es su lengua, la lengua de sus antepasados. En la cabecera municipal de Tlacotepec de Díaz puede apreciarse que los habitantes mayores de 80 años hablan solamente náhuatl y no comprenden el español, a éste sector se le puede denominar monolingüe, sin embargo es un número menor de personas ya que la mayoría es bilingüe y en sus conversaciones pueden hacer uso de las dos lenguas, el español y el náhuatl.

Hay un pequeño sector que habla el mazateco, pero el uso de ésta lengua no está arraigado en la comunidad, ya que estos hablantes provienen de las localidades ubicadas en la zona alta del municipio, los cuales llegan al lugar a estudiar en el bachillerato o se integran en otras labores, permaneciendo sólo por periodos cortos. Esta lengua es considerada por los tlaqueños como difícil de entender y de escribir, comúnmente sus hablantes son estigmatizados por el uso de su lengua materna en un sector mayoritariamente nahuahablante; por lo tanto tienen que aprender náhuatl para comunicarse. Al parecer estos dos grupos étnicos tienen conflictos por linderos de tierras y en parte a eso se debe la discriminación que se manifiesta en la depreciación de la lengua mazateca. Puede no ser la única razón, pero si una de las principales que denota en este desuso.

2.3.4 Organización social y política

Tlacotepec de Porfirio Díaz tiene la categoría de cabecera municipal del municipio de San Sebastián Tlacotepec en ella, la máxima autoridad es el presidente municipal, quién es elegido cada cuatro años a través del voto; mediante las propuestas de los partidos políticos PRI, PAN y PT, que son los más arraigados entre la población.

Anteriormente no había partidos políticos y el presidente era elegido mediante una asamblea entre los pobladores, pero desde hace aproximadamente 30 años, comenzaron a proliferar y a postular a candidatos que no necesariamente son originarios de la cabecera, pero si del municipio. Se hace referencia que en el pasado, una vez realizada la elección del edil, se llevaba a cabo un recorrido por todo el territorio, con la finalidad de que la gente lo conociera, pero que siempre tenía que ser un poblador de la cabecera municipal y no de los pueblos vecinos. La concentración de estos cargos entre los residentes de Tlacotepec, generó un reclamo colectivo entre los actores sociales de los pueblos subalternos, conflicto que en la actualidad se sigue agudizando por la manera de distribuir los recursos públicos en la demarcación. La estructura de gobierno la conforma el Presidente Municipal, un Síndico y 6 Regidores (Gobernación, Hacienda, Obras Públicas, Industria y Comercio, Salud y Educación). Un tesorero, controladores²⁰, secretarías y policías.

La familia nuclear es la base de la organización social, dentro de ella hay roles asignados al género de los integrantes del grupo doméstico. La cooperación de todos los miembros es la base que sustenta la estructura. Los hombres principalmente se dedican a las labores del campo, como sembrar maíz, chile, o recolectar café, “chapear” (rozar o limpiar un terreno) o ir a leñar al campo. Las mujeres, generalmente se dedican a las labores del hogar, los niños, además de la escuela, ayudan a sus padres y abuelos en las labores asignadas de acuerdo al

²⁰ Las funciones de los controladores son: vigilar el gasto público, el presupuesto de egresos, el uso y conservación del patrimonio municipal.

género. Los niños y jóvenes que no asisten a la escuela, por lo regular se emplean en los negocios de la población como cargadores o vendedores.

2.3.5 Escolaridad

En cuestiones de escolaridad, hay variaciones entre los grupos de edades de la población, por ejemplo los adultos mayores de 60 años no saben leer ni escribir; por el contrario, los niños en edad escolar cuentan con esas habilidades. En Tlacotepec de Porfirio Díaz se imparten los niveles educativos de: preescolar, primaria, secundaria, bachillerato y licenciatura. Infantes y jóvenes de las poblaciones vecinas acuden a los centros educativos que ofrece la cabecera municipal, algunos recorren largos trayectos para llegar, otros se alojan en casas de personas que les rentan un espacio y les proporcionan alimento, mientras que otros optan por vivir en uno de los dos albergues que existen en la comunidad, como el de las monjas que sólo acepta a niñas y señoritas o el que administra el maestro, que atiende a niños y jóvenes²¹.

La mayoría de los estudiantes cuentan con el beneficio de las becas escolares que otorgan los programas federales de desarrollo social, recurso que es entregado a las madres de familia para su administración y que debe ser utilizado únicamente para fortalecer la permanencia de sus hijos en los planteles educativos y evitar la deserción escolar.

El preescolar “Lev Vigotski” anteriormente formaba parte de la primaria privada²², pero recientemente se ha vuelto una institución pública, aunque sus instalaciones continúen estando dentro de esta. La educación preescolar es obligatoria para poder acceder a la primaria, pero muchas familias optan por mandar a sus hijos uno o dos años a este nivel educativo y no los tres años que formalmente

²¹ Este albergue, es sostenido por donativos de empresarios de Tehuacán y recursos del Estado de Puebla. Se encuentra localizado frente a la unidad deportiva, su apariencia es parecida a una escuela, pero ahí los niños y jóvenes no reciben clases, el maestro sólo los ayuda con sus tareas escolares. Es un espacio para dormir y asearse, también se les ofrece alimentos.

²² La población cuenta con dos primarias, una de carácter privado (Gustavo Díaz Ordaz) que está a cargo de una misión religiosa española y la primaria pública bilingüe (Agustín Melgar), ambas están incorporadas a la SEP.

son, entre sus razones están las complicaciones económicas que se hacen presentes.

La escuela primaria “Gustavo Díaz Ordaz” fue fundada en 1967 por la congregación religiosa española de Santa María Inmaculada, que llegó en ese año a la población con apoyo de su benefactora la señora Dolores Romero, una empresaria avícola que radicaba en la ciudad de Tehuacán. La institución se mantiene con recursos que obtiene de países como Suiza, España y Alemania; del Arzobispado y donativos de empresarios de Tehuacán. A los padres de familia se les cobra una cuota anual de \$ 400.00, una cantidad que sumada a los gastos de uniformes y útiles escolares, no todos pueden pagar, aunque muchos optan por hacer un sacrificio y mandar a sus hijos a esta institución. Esta escuela privada a diferencia de la bilingüe, cuenta con mayor prestigio, pues tiene instalaciones adecuadas y en buen estado (salones de concreto y piso de cemento) a diferencia de la otra, una amplia cancha deportiva de basquetbol que también funciona como plaza cívica. Se localiza junto a la iglesia, en el centro de la población. Sus profesores son originarios de Tlacotepec y exalumnos de la misma, que han recibido una formación auspiciada por la misma misión, en seminarios religiosos de Guadalajara, Jalisco y han obtenido una licenciatura en educación o pedagogía. Sin embargo los profesores no reciben un sueldo, sino solamente una gratificación.

La escuela primaria “Agustín Melgar” forma parte de los programas de educación bilingüe que la Secretaría de Educación Pública ha puesto en marcha en la mayoría de las zonas indígenas del país; a diferencia de la escuela privada, cuenta con instalaciones menos equipadas y poco mobiliario escolar. La población refiere que los profesores de esta institución no acuden a la escuela a dar sus clases por lapsos prolongados de tiempo y eso influye en que muchos de los niños en tercer grado aún no saben leer ni escribir. Pese a las deficiencias es la única opción para las familias más pobres de la región.

La telesecundaria que lleva por nombre “Brígida García” (en honor a la madre de Benito Juárez), fue fundada el 22 de octubre de 1981; cuenta con dos secciones de cada grado, un total de 6 grupos que son atendidos por docentes foráneos, que

se encargan de una población estudiantil de 152, de los cuales 76 son hombres y 86 mujeres,²³ la mayoría de los alumnos reciben la beca del Programa de “Prospera” y útiles escolares por parte del CONAFE. La deserción escolar es este nivel es alta y son los factores económicos los principales, la inserción laboral de los adolescentes busca mejorar las situaciones económicas en sus hogares.

El bachillerato General “Juan Escutia” fue fundado hace 14 años, tiene aproximadamente 115 alumnos. Varios provienen de localidades vecinas y entre ellos, hay estudiantes mazatecos²⁴. La deserción escolar primordialmente ocurre por embarazos no deseados, lo que afecta más a las alumnas, quienes al no contar con el apoyo de sus parejas, se convierten en madres solteras que tienen que sacar a sus hijos adelante. El bachillerato tiene tres salones, una dirección y dos sanitarios, sus instalaciones son de concreto, además de una cancha de basquetbol que funciona como plaza cívica, se localiza en una hectárea que fue donada por el municipio en la parte alta de la población, en el camino que se dirige a la comunidad de Paso Azíhuatl.

Hace aproximadamente dos años se comenzó a construir una institución de nivel superior en la entrada a la cabecera municipal, sobre la carretera interserrana. Es una universidad a distancia que ha cooptado a estudiantes de este nivel educativo en la región. Es la primera de su tipo en la zona y trajo múltiples beneficios para la localidad, pues se han incrementado los servicios que se ofrecen en el lugar. Anteriormente, los pobladores migraban a Tehuacán, Puebla o Córdoba para acceder a este tipo de educación y sólo lo hacían los que tenían los recursos económicos suficientes para sostener esa clase de estudios.

²³ Datos proporcionados por el director de la institución educativa: Víctor Manuel Zarate Valencia.

²⁴ Información obtenida de pláticas con alumnos de la institución.

2.3.6 Educación

Para que sus hijos reciban la “educación formal” en las instituciones educativas de la población, los padres de familia hacen muchos sacrificios, sin embargo les brindan esa oportunidad con la esperanza de que tengan una mejor calidad de vida puedan incorporarse a otras actividades económicas diferentes a la agricultura; ya que para los pobladores, recibir una instrucción escolar significa un mejor futuro. Sin embargo no todos los padres tienen la posibilidad de hacerlo y es frecuente encontrar en la población a niños y jóvenes en edad escolar que no asisten a la escuela y en su lugar realizan actividades laborales para obtener ingresos económicos que ayuden a la economía familiar.

En lo que respecta a la educación que se imparte en el hogar, es frecuente observar que a los hombres y mujeres se les educa de diferente manera desde la niñez, hay roles asignados a cada género. Por ejemplo, desde pequeños a los niños se les enseña actividades relacionadas con el trabajo agrícola, suelen acompañar a sus padres a hacer labores de campo como chapear y sembrar, además de ir a leñar; mientras que a las niñas se les instruye en las tareas del hogar como: lavar trastes, limpiar la casa, hacer tortillas y preparar la comida.

Niños y niñas son educados con base en comportamientos que deben mostrar, por ejemplo saludar siempre a las mayores, pedir las cosas “por favor”, responder con un “gracias”, no interrumpir las conversaciones de los mayores y no ser irrespetuosos con la gente mayor. Hay un comportamiento específico que se debe de mostrar en la mesa durante y después de degustar los alimentos, por ejemplo: a) No iniciar a comer antes de que se les haya servido a todos sus alimentos, b) En algunas fiestas hay división de comidas ofrecidas a diferentes grupos de edades; a los niños se les sirve pastel y atoles, mientras que a los adultos mole y arroz, que un niño “se ponga necio” y quiera comer lo mismo que comen los adultos, es mal visto entre los demás comensales y c) Sólo pueden sentarse a la mesa una vez, durante las comidas festivas. Si una persona lo hace dos veces y no se retira después de comer de la mesa, es criticado y señalado por los asistentes.

2.3.7 Salud

En lo que a servicios de salud se refiere, Tlacotepec de Porfirio Díaz cuenta con una clínica del IMSS, la cual fue resultado del programa federal de: Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) y fue fundada en el año de 1975. La clínica es atendida por dos médicos y dos enfermeras, su horario de atención es de 8 de la mañana a 4 de la tarde, sus servicios son gratuitos y cuenta con 2934 derechohabientes entre los que se encuentran pobladores de localidades vecinas a la cabecera municipal.²⁵

En la clínica se atienden enfermedades de las vías respiratorias y digestivas, también se lleva el control de pacientes con diabetes mellitus e hipertensión arterial, que afectan cada vez más a los jóvenes de la población. Las principales causas de estos padecimientos se deben a la mala alimentación y los cambios de temperatura. La tasa de natalidad en la población es de 10 nacimientos al mes, mientras que la mortalidad es de una persona al mes²⁶.

La población también cuenta con el servicio del Hospital regional de SSA, el cual se encarga de atender partos, accidentes graves y enfermedades que se complican y que atiende a toda la demarcación de San Sebastián Tlacotepec desde hace aproximadamente 6 años. Además de canalizar a las afecciones de gravedad al hospital regional de la ciudad de Tehuacán.

En lo correspondiente a planificación familiar, los métodos anticonceptivos o preventivos son pocos utilizados; los jóvenes varones, son los que mayoritariamente los emplean y solicitan en la clínica. Esto también ha contribuido a la disminución de mortandad infantil y materna, su aceptación se debe a un mayor grado de bilingüismo y migración a las ciudades.

²⁵ Información proporcionada por el médico Juan Manuel López Reyes y la enfermera Minerva Sandoval Sánchez, encargados de la clínica de Tlacotepec de Díaz.

²⁶ Datos proporcionados por el médico Juan Manuel López Reyes, encargado de la clínica de Tlacotepec de Díaz.

En la comunidad las parteras ya no atienden como antes, esta responsabilidad recayó en los doctores del Hospital Regional, ya que la mayoría de la población recibe el apoyo de “Prospera” y por tal motivo tienen la obligación de atenderse en el hospital, esto relegó a la partera a las acciones de vigilar y apoyar el control del embarazo. Existen también especialistas como curanderos y hueseros, los cuales son consultados por gran parte de la población.

2.3.8 Alimentación

La dieta básica de la población se compone principalmente de maíz, frijol chile y café. El maíz es empleado principalmente para la elaboración de tortillas, atoles y tamales, de los cuales las primeras son las más recurrentes en las mesas de los tlaqueños y son elaboradas por las mujeres de manera artesanal, prensando la masa con las manos sobre una superficie plana que regularmente suele ser un pedazo de solera²⁷ o madera, en algunos hogares también es utilizada una prensa de metal o incluso se suelen consumir tortillas de tortillería pero son pocas las familias que recurren a esto.

El frijol es un alimento importante para los habitantes de la comunidad y por lo regular es adquirido en las tiendas de la población, se suele consumir hervido y refrito con chile y cebolla, es junto con las tortillas, alimento imprescindible en la mayoría de las viviendas de la población. El chile es consumido como acompañamiento para los frijoles y huevo o como ingrediente principal para salsas junto con el jitomate y el tomate, que son molidos en un molcajete.

Existen otros elementos importantes en la alimentación de los habitantes por ejemplo el huevo, el cual muchas veces es el sustituto de la carne y es adquirido principalmente en las tiendas. Es más barato adquirir huevo de granja que huevo criollo producido por las gallinas de los habitantes. Un platillo que se consume frecuentemente es el huevo asado en hoja santa, el cual es servido acompañado de una salsa de chile frito.

²⁷ Pieza plana de barro en forma cuadrangular de aproximadamente 48 cm. que se utiliza en la construcción.

El consumo de quelites como la hierba mora y las verdolagas es frecuente; para su preparación primero son hervidas en agua con sal y después se fríen en aceite con ajo y cebolla. Además de esto, también se consume el tepexilote, que es recolectado en las palmeras que crecen en el monte y de la misma manera que los quelites, primero se hierva para después freírse o capearse con huevo. Algunas amas de casa lo revuelven con frijoles fritos o con papas. Existe una variedad de hojas y hierbas que se consumen y sirven como sazonadores de alimentos y guarnición, como: la hoja santa, las hojas de aguacate, el epazote, la hierbabuena, el cilantro y las guías tiernas de calabaza y chayote. Otro alimento de gran demanda son los hongos, entre los que destacan el: *huey tonacayotl* y el *huitlacoche*, que se recolectan principalmente en época de lluvias. Se preparan ya sea fritos con cebolla y epazote o en sopas y caldillos.

En la población la carne no se consume diariamente, pero a diferencia de otros cárnicos, el pollo es consumido con relativa frecuencia. Aunque hay una clara división entre carne de aves de corral y de granja. El primer tipo es más asiduo en las ocasiones ordinarias y el producto es traído de Tehuacán; mientras que para días festivos, reuniones familiares y demás ocasiones especiales, se suele recurrir a las aves criadas en el traspatio (en el corral de la casa), que además de pollos incluye también a Guajolotes. La carne de res es ingerida principalmente en fiestas donde va a acudir mucha gente, como en la fiesta patronal o en bodas, por su rendimiento. La carne de puerco no es muy común entre la población y se le encuentra regularmente los días domingo, que es cuando los carniceros venden el producto casa por casa. También se come la carne de venado y conejo, animales que por la riqueza de la vegetación, aún es posible encontrar en el monte.

Al ser un poblado rodeado de ríos y arroyos, la dieta alimenticia abarca al pescado, que se cocina frito o asado; camarones que se hacen en caldos y caracoles de río, con los que se realiza un platillo muy referido entre los habitantes por el detalle de su preparación y su ingesta. Pues primero se tienen que recolectar en el río, dónde se encuentran adheridos a las piedras en el fondo, para después cortarse a la mitad con un machete, posteriormente se les deja reposar en agua

durante una noche para que al siguiente día sean hervidos y se elabore un chilate rojo. Al servirse a los comensales, éstos deben de contar con una espina de naranjo o una aguja, para que puedan sacar a los pequeños moluscos que yacen en el interior del caracol y así degustarlos.

En lo que corresponde a las bebidas, el café es primordial, pues se ingiere en las mañanas y en las noches en todos los hogares, también se utiliza como un objeto de cambio a las que muchas amas de casa suelen recurrir cuándo no tienen dinero para comprar productos. Así es común observar que se cambia café molido por chiles o por huevo. Las infusiones de hojas de naranjo y canela son bebidos en el desayuno y cena, como sustituto cuando no se cuenta con café. También se toma aguardiente, cervezas, refrescos y jugos que son adquiridos en las tiendas de la población. Mientras que el agua entubada es utilizada para consumo humano por todos los pobladores, quienes la ingieren directamente de la manguera que los abastece. En algunas tiendas se vende agua embotellada que es consumida por gente que visita la población, pues los lugareños no pueden costear su adquisición.

En lo referente a las frutas, las más consumidas son el plátano, la naranja, mandarina, zapotes, capulines, mangos, muchos de los cuales son recolectados en los alrededores de la población o son adquiridos en las tiendas de la misma. Carbohidratos como la yuca y la papa tienen un gran peso en la región.

Al no contar con un mercado establecido, las tiendas de la comunidad son de gran importancia en el aspecto de la alimentación, ya que son el lugar de abastecimiento de las familias, en dónde se adquiere por ejemplo: las sopas industriales, los productos de salchichonería, lácteos, golosinas y panes que son traídos de lugares cercanos como Córdoba, Tezonapa y Tehuacán. El día domingo, pobladores de las comunidades cercanas sobre todo de la zona alta y mazateca, bajan a la comunidad a vender sus productos, algunos se sientan afuera de la iglesia y ofrecen: pimientos, frijol, yuca, flores, ciruelas. Mientras que otros venden o cambian sus productos recorriendo el pueblo casa por casa.

2.4 Economía

La economía local se basa en el cultivo, compra y venta de café, principal actividad que genera ingresos y en la que toda la población se encuentra inserta. El comercio es muy importante dentro de la comunidad, ya que al ser cabecera municipal es la demarcación más grande de la zona; por lo tanto concentra y abastece de productos que son traídos de Tezonapa, Córdoba, Tehuacán y Puebla, a los locales y a los habitantes de las comunidades y rancherías cercanas. Esto genera ingresos para las familias tlaqueñas dedicadas a este sector. Los servicios que la comunidad ofrece a visitantes y viajeros de paso, generan recursos económicos y empleo que son aprovechados por los habitantes. La comunidad cuenta con un hotel, dos restaurantes y tres establecimientos de comida corrida.

2.4.1 Trabajo Asalariado

Por trabajo asalariado se entiende a la actividad productiva que realiza un individuo por la que se recibe un salario, que es el valor de su labor dentro del mercado. En la comunidad los trabajadores asalariados son los jornaleros y *mozos*²⁸ ya que reciben un pago por la actividad desempeñada durante la jornada diaria; ellos se emplean principalmente en el cultivo y recolección de café y chile, acciones remuneradas a diferencia del maíz, que es sembrado bajo el sistema de ayuda mutua por ser un alimento principalmente de subsistencia. También son los peones que trabajan junto a un maestro de albañilería y de carpintería; los *chalanés* o cargadores que laboran en los comercios, las personas que se emplean como vendedoras de mostrador en las tiendas grandes y las mujeres que ofrecen servicios domésticos en las casas de las familias más acomodadas. Todos ellos cobran un jornal establecido por día que va de \$80.00 a \$100.00. Se ha observado que hay una división genérica en el pago, pues los hombres ganan más que las mujeres,

²⁸ Esta palabra es utilizada por los habitantes de la población para nombrar a los peones o trabajadores del campo que alquilan su fuerza de trabajo y se encargan de realizar acciones como chapear o rozar, sembrar, podar, recolectar o transportar los cultivos de café y chile.

argumentando que ellos hacen los trabajos más pesados, por lo tanto se les retribuye más.

Muchas de las personas alquilan su fuerza de trabajo al no contar con una hectárea para cultivar, pues la comunidad carece de ejido y en su lugar existe la propiedad privada. Son pocos los beneficiarios de la tierra y los que no poseen terrenos, tienen que rentar o trabajar para los propietarios.

2.4.2 Migración

El proceso de migración en la población ha sido frecuente desde la primera mitad del s. XX. Factores como las crisis agrícolas y la poca remuneración obtenida por los cultivos de café, sumados a la situación de marginalidad propia del municipio son cuestiones que hacen que la población (mujeres y hombres) busque salir de la comunidad a buscar otras opciones de vida.

Al principio la migración era local, se suscitaba a las poblaciones cercanas, a la ciudad de Tehuacán, Puebla; al vecino estado de Veracruz o lugares como Guadalajara y la Ciudad de México. Principalmente era llevada a cabo por varones, los cuales laboraban como jornaleros en el corte de caña, recolección de café o siembras agrícolas, algunos se empleaban en el ramo informal, como vendedores ambulantes, ayudantes de albañilería u otros oficios.

En la actualidad la migración a los Estados Unidos de Norteamérica se ha intensificado, modificando los estilos de vida de la comunidad rural y las relaciones sociales dentro de la misma, cambiando entre otras cosas la organización familiar. Pues la mujer se queda a cargo del grupo doméstico y al no contar con el apoyo de la familia del esposo, regresa a la casa de sus padres, generando conflictos y disputas entre ambos nodos. Esto a su vez, es interpretado por el colectivo como una separación del esposo, lo que incrementa el acoso de los hombres hacia la mujer y provoca la suspensión de la manutención económica por parte del migrante, lo cual desemboca en la separación de la familia resultando perjudicados son los hijos, quienes muchas veces se tienen que quedar bajo la tutela de los abuelos, pues la madre cede a la presión social y forma una nueva familia.

2.4.3 Agricultura

La agricultura realizada por los habitantes de la comunidad es de temporal, lo accidentado del terreno provoca que la agricultura de riego no sea factible y que las labores sean manuales. En el lugar se conserva la técnica tradicional de tumba y quema que consiste en desmontar el terreno, quemar la maleza, remover la tierra y sembrar después de dos o tres lluvias, los principales cultivos son: café, maíz, frijol y chile.

2.4.3.1 Cultivo de Maíz

El cultivo de maíz es de subsistencia, su ciclo inicia en los meses de marzo a mayo con la limpia y preparación del terreno. Esos días la comunidad se llena de un olor a humo, que sumado a lo bochornoso del calor hacen que muchos habitantes se enfermen de las vías respiratorias. Esta tarea es realizada por el padre y los hijos del grupo doméstico. A veces y dependiendo de la maleza del terreno, se le pide ayuda a un familiar o vecino, pero la ayuda reciproca no es tan obligatoria como en la siembra de maíz.

En junio los pobladores comienzan a sembrar, se organizan por grupos domésticos bajo el sistema de mano vuelta, en el que toda la familia tiene participación. Los hombres y los niños acuden al monte a sembrar, mientras que las mujeres se quedan en casa a preparar el platillo tradicional de esa actividad: *el pozol*, que es preparado con masa de maíz acedada, carne de puerco o pollo, chiles y tomates verdes. Después es transportado en botes de plástico sobre mulas; que son guiadas por las mujeres y niñas hasta el terreno de siembra. Generalmente los pobladores se organizan por compromisos de carácter vecinal, parental y de afinidad y se van turnando; un día siembra un grupo doméstico y todos los hombres que se agruparon bajo este esquema de ayuda mutua deben de acudir a donde se encuentra el terreno, de igual forma, las mujeres deben de reunirse en la vivienda

de la persona que va a sembrar para preparar allí la comida, todo bajo la premisa de: *“Si tú me ayudas, yo te tengo que ayudar a ti, te tengo que devolver el favor”*²⁹. La participación en este sistema depende de una invitación, una persona invita a su vecino, a su compadre o a su familiar, a que le ayude a sembrar y así; la persona que lo solicitó, debe de acudir después a sembrar el terreno de quien lo ayudó. Con esto se fortalecen las alianzas sociales en el colectivo.

En los meses de julio a agosto, las actividades se concentran en “chapear”, es decir, en limpiar el terreno de las malas hierbas que crecen en la temporada de lluvias y que pueden perjudicar el crecimiento del maíz. Esta actividad es realizada por el grupo doméstico solamente y los hombres son los encargados de realizar estas faenas.

En septiembre comienzan a cosecharse los primeros elotes que son consumidos hervidos o asados, en tamales y como acompañamiento en caldos y chilates. Cabe remarcar que para consumir estos alimentos, se vuelven a reunir los grupos domésticos que ayudaron en la siembra en convivios donde degustan los platillos. En caso de que no pueda asistirse, se les manda los guisos hasta su casa. La cuestión es compartir los primeros elotes de la cosecha.

A finales del mes de octubre la familia comienza a cosechar la mazorca para llevarla a la casa y asolearla. Por lo regular el grupo doméstico se organiza para realizar esta actividad, aunque también suelen pedir ayuda a los vecinos y compadres. La cosecha queda expuesta alrededor de 30 días al sol en el solar de la vivienda, para que se termine de secar. Así, en el mes de noviembre comienza a desgranarse el maíz y a separarse las hojas secas que servirán para cocinar tamales, junto con los elotes de la mazorca, que también se guardan para prender el fogón. El maíz es guardado dentro de la vivienda, por lo regular se concentra en una esquina del cuarto o se guarda en contenedores de plástico, para evitar que se moje por las fuertes lluvias. Suele coincidir el lugar de resguardo de la cosecha con

²⁹ Don Francisco Montalvo, Comunicación personal, Tlacotepec de Porfirio Díaz; 12/04/2014.

el altar familiar, pues en la mayoría de las viviendas es el lugar más seco y donde se procura que no haya goteras.

En diciembre y enero comienzan a seleccionarse las semillas que servirán para la nueva siembra, algunos pobladores también hacen intercambio de estas con sus vecinos y compadres, para tener más variedad de maíz. Sólo se han observado tres tipos de maíz en la comunidad: el blanco, el azul y el rojo. El día 2 de febrero se llevan a bendecir a la iglesia, en la misa de la Virgen de la Candelaria y también ese mes, las personas que no cuentan con terreno propio, comienzan a buscar quién puede rentarles, para asegurar un espacio y sembrar. En marzo vuelven a comenzar las actividades del ciclo, con la limpieza y preparación del terreno.

2.4.3.2 Cultivo de café

El cultivo de café es de suma importancia para la comunidad, su comercio es lo que sostiene la economía local. Su proceso de siembra se realiza por medio de esquejes de plantas que son podadas después de la cosecha, entre los meses de noviembre y diciembre. Después éstos se siembran en bolsas con tierra y se espera a que la planta comience a crecer para ser trasplantada, lo que tarda entre 6 y 9 meses. Posteriormente los pequeños cafetos son plantados en el terreno (normalmente se hace esto entre los meses de junio a septiembre), en pozos de 60 centímetros de profundidad y se procuran hasta que alcancen la altura de 1,20 mts. y la madurez propicia para producir la primera cosecha, lo que tarda otros 9 meses más. Algunos pobladores tienen cafetales de más de 30 años de antigüedad, a los que podan asiduamente aunque su producción sea deficiente. Hace aproximadamente 15 años la empresa Nestlé comenzó a comprar café a los productores de la población, además de capacitarlos en la manera de sembrar, de cuidar los cultivos y en el procesamiento del producto final. Lo que también mejoró el proceso de cultivo, pues se introdujeron plantas que en medio año ya están listas para generar su fruto.

La cosecha es anual, por lo regular se realiza en los meses de octubre y noviembre. Una vez recolectado (actividad que realiza el grupo domestico con la

ayuda de uno o dos peones), las cerezas de café se asolean y se secan en los patios de las viviendas. Después los cafeticultores lo llevan a las mojoneras³⁰ en donde se limpia y tuesta el café, que posteriormente será comercializado en las ciudades de Córdoba y Tehuacán.

El café se vende entre \$ 25.00 y \$ 30.00 pesos por kilo ya seco y tostado. Así se obtiene más ganancia, aunque algunos productores no pueden costear los gastos que implican la limpia y tuesta del café, así que prefieren venderlo con los acaparadores de la población³¹, ya sea fresco en cereza o asoleado. Los productores cafetaleros refieren que las ganancias que se obtienen de este cultivo muchas veces no cubren la parte invertida, además que el café debido a la locación de la población no es de mucha calidad y los compradores lo pagan muy barato a diferencia del que se cultiva en las partes altas del municipio. Uno de los principales problemas que enfrentan los cafeticultores, es la plaga conocida como “Broca” *Hypothenemus hampei*, la cual extermina la almendra de la cereza del café, cuando se desarrolla en las matas, lo que provoca grandes pérdidas. Los campesinos enfrentan esta problemática colocando trampas³² y fumigan sus cafetales, medidas que en la mayoría de los casos funciona.

La empresa Nestlé se mantiene en la población como otra opción para comercializar el café (aparte de los acaparadores locales y fuereños). Además han organizado y motivado a los lugareños para conformar una cooperativa donde puedan procesar su producción y después venderla. Aunque también su presencia ha traído consigo disputas entre acaparadores y productores, quienes quieren vender sin intermediarios. Por otro lado, la incertidumbre de no saber qué clase de

³⁰ En estos recintos se concentra la producción de la cabecera municipal y poblados próximos. La población cuenta con 5 de estos establecimientos, mismos que están en control de las familias más acomodadas.

³¹ Los acaparadores de café en la cabecera municipal, controlan las mojoneras y tiendas de abarrotes. Algunas personas mencionaron que cuando les venden su café a ellos, no les pagan un precio justo por el producto o les dan artículos de abarrotes como pago. Por eso muchos productores prefieren vender a compradores de Tehuacán o Córdoba. Pero éstos a su vez compran por mayoreo a los acaparadores del pueblo y no ofrecen un precio justo por las pequeñas cosechas. Y como los cafeticultores muchas veces no pueden salir de la población a buscar un comprador, se quedan sin opciones para comercializar su producto.

³² Las trampas consisten en botellas de pet que son colgadas en las ramas de los cafetales y donde se colocan pequeñas dosis de insecticidas a base de clorpirifós.

café se está sembrando, provoca desconfianza entre los cafecultores. Algunos han aprovechado las capacitaciones mejorando sus cultivos con plantas que incrementan la producción anual, pero otros sólo las venden porque necesitan el dinero y no pueden invertir en renovar sus cafetales, por lo que siguen a expensas de matas que tienen más de 30 años y que sólo podan de vez en cuando.

2.4.3.3 El cultivo de chile

El proceso de siembra del chile inicia en los meses de noviembre a diciembre. Los habitantes de esta comunidad refieren que cultivar este producto es sumamente difícil, pues para llegar a los terrenos de siembra se debe caminar más de tres horas. Los trabajos de limpieza de las matas son más agotadores, pues las plantas no superan un metro de altura, por lo que hay que hacer todas las labores manualmente y agacharse para arrancar las malas hierbas.

La cosecha se realiza en los meses de abril y mayo, para esta actividad se emplean principalmente a niños y mujeres³³, pues estos pueden abrirse paso entre los surcos más fácilmente sin dañar las plantas, recolectando hasta el último fruto maduro. A ellos se les paga un jornal de entre \$ 50.00 y \$80.00 por día y se les da aproximadamente 250 gramos de chiles. Luego de ser juntada, la producción se asolea en los patios de las viviendas, para después ser comercializado seco.

El chile se vende a los acaparadores que llegan de las ciudades de Córdoba y Tehuacán. En menor escala, es vendido en las casas y comercios del poblado, también es utilizado como producto de cambio cuando el grupo doméstico no tiene dinero para adquirir alimentos. Se considera un comestible que no puede faltar en la mesa de los pobladores, se consume ya sea frito, en salsas o simplemente como

³³ Algunos pobladores, principalmente niños, hacen hincapié en el ardor que deja en las manos el recolectar chile y la irritación que provoca si accidentalmente se tocan los ojos cuando se limpian el sudor de la cara mientras realizan la cosecha.

acompañamiento. La unidad de medida de este producto es el litro, que se vende aproximadamente en \$75.00 pesos.

2.5 Religión

Aproximadamente el 85% de los habitantes de Tlacotepec de Porfirio Díaz son Católicos, al porcentaje restante de la población se les identifica como hermanos separados, los cuales profesan religiones como: Cristianismo (ya sea Pentecostales, Evangélicos o Protestantes) y en menor escala, testigos de Jehová.³⁴ La convivencia entre estos grupos religiosos aunque pacífica no es muy buena, hay ocasiones en que las personas que profesan una religión diferente a la católica, visitan casas de la población para predicar, pero no son bien recibidos pues son ignorados e insultados. La comunidad ha sido dividida por dos bandos, uno mayoritario, el de los católicos y otro minoritario en el que se adscriben los grupos no católicos, ésta situación ha hecho que las relaciones sociales se resquebrajen, ya que la convivencia se ve afectada con acciones como no cooperar para la fiesta patronal o no ser partícipes del sistema de mano vuelta para la siembra, algunas relaciones de compadrazgo se rompen y los compromisos contraídos se dejan inconclusos, lo que provoca el enojo y la enemistad entre familias.

La comunidad de Tlacotepec de Díaz tiene la categoría de parroquia y pertenece al decanato de la Sierra que forma parte de la diócesis de Tehuacán. A este curato pertenecen también los pueblos de Mazatzongo, Pilola, Zacatepec de Bravo y Ovatero (Sepúlveda; 2005:39). Este rango hace contar a la población con un sacerdote de planta que se encarga de dar servicio a sus habitantes, además detenta el establecimiento de una congregación religiosa española, que apoya al clérigo.

³⁴ Información con base en observaciones en la comunidad y comparación con los datos del Censo INEGI 2010.

2.5.1 Ciclo festivo

Como se mencionó anteriormente, la religión mayoritaria en la comunidad es el catolicismo, el cual ha conllevado históricamente a una reproducción cultural y una cohesión comunitaria que se expresa en el ciclo festivo. Para el caso de Tlacotepec de Díaz, este se enmarca en 4 festividades importantes, las cuales son: 1) *La fiesta patronal en honor a San Sebastián*, que se celebra el 20 de enero; 2) *La fiesta en honor a la Virgen de la Asunción*, realizada el 15 de agosto; 3) *La Semana Santa*, cuyas fechas dependen del calendario litúrgico y 4) *La celebración del día de muertos*, a finales de octubre y principios de noviembre. Estas se caracterizan por su sencillez e involucran a la mayoría de la población, sobre todo a aquellos que profesan la fe católica y como bien lo señala Castillo, son: “un espacio de articulación donde se llevan a cabo convivencias e intercambios de carácter interétnico que refuerzan las identidades locales” (Castillo, 2005:102). A ellas suelen concurrir habitantes de poblados cercanos, es común escuchar que los tlaqueños refieren “vienen a pasar las fiestas con nosotros”³⁵. Muchos de éstos visitantes son parientes que viven en otras poblaciones y se quedan con su familia. Otros son jóvenes que acuden a los bailes o rodeos que se organizan para conmemorar al Santo Patrón y a la Virgen. Las festividades remarcan una temporalidad que rompe con la cotidianidad, haciendo participes a los miembros de la comunidad integrando a los visitantes. A continuación se hará una breve descripción de las mismas:

2.5.1.1 Fiesta en honor a San Sebastián

La fiesta patronal logra fusionar a las autoridades municipales como a las religiosas, durante su ejecución la comunidad se vuelve totalmente diferente. La noche previa a la celebración se realiza un baile o rodeo en el zócalo del pueblo al que asiste gente de toda la comarca, por lo tanto el hotel y las fondas están a su máxima

³⁵ Doña María Lezama, Comunicación personal, Tlacotepec de Díaz; 14/04/2014.

capacidad. El 20 de enero se realiza una misa al medio día y posteriormente se lleva a cabo una procesión con la imagen del santo patrón, que recorre las principales calles. Al terminar se ofrece una comida ritual en la explanada de la iglesia, que consiste en chilate de res, tortillas, refrescos y cervezas que son repartidos entre los asistentes a la procesión y los visitantes. Por la tarde se llevan a cabo torneos deportivos de básquetbol o fútbol, en los que se entregan premios a los ganadores que consisten en balones y dinero en efectivo. También se organizan concursos como rifas y palo encebado, que tienen como recompensa ropa y calzado. Por la noche se realiza un baile que amenizan grupos locales de música norteña y de cumbia, que son populares en la región de Tehuacán y Córdoba.

La fiesta del 20 de enero es la más importante para la cabecera municipal y abre el ciclo festivo anual. Es auspiciada por la cooperación de residentes en la comunidad, pobladores que radican fuera de Tlacotepec y algunos donativos de políticos locales. La aportación puede ser monetaria o en especie, normalmente se piden \$ 150.00 por familia, aunque algunos donan productos como aceite, frijol, chile o café. Con el dinero recabado se compran juegos pirotécnicos, cohetones y se paga a los grupos que amenizarán el baile.

2.5.1.2 Fiesta en honor a la Virgen de la Asunción

La fiesta del 15 de agosto en honor a la Virgen de la Asunción es parecida a la patronal, aunque se realizan más celebraciones sacramentales como: bautizos, confirmaciones, primeras comuniones y casamientos. Las actividades que enmarcan a esta festividad comienzan un día antes por la tarde, pues se llevan a cabo rosarios en la iglesia de la comunidad, en honor a la Virgen. Por la noche, un rodeo en el zócalo de la población rompe con la cotidianeidad tlaqueña y ameniza la velada comunal, donde concurren además, habitantes de los pueblos y rancherías cercanas.

Al día siguiente una serie de misas en donde se imparten los sacramentos de bautismo, comunión, confirmación y casamiento, comienzan a partir de las 10 de

la mañana. La celebración eucarística en honor a la Virgen de la Asunción se lleva a cabo al medio día; a su término, se hace una procesión por las calles de la población y después se ofrece una comida en la explanada de la iglesia, que consiste en: barbacoa de res, tortillas, refrescos y cervezas. Por la tarde se organizan torneos de fútbol o basquetbol; carreras de atletismo o bicicletas, a los ganadores se les entregan premios como: dinero en efectivo y balones.

Cabe recalcar que tanto en esta fiesta como en la patronal, se instalan en la población juegos mecánicos, puestos de pan y trampolines frente a la iglesia, los cuales provienen de lugares como Ajalpan, Zoquitlan o Tezonapa y dotan a la población del ambiente característico de una feria.

2.5.1.3 Semana Santa

Comienza el Domingo de Ramos con la bendición de palmas, los pobladores asisten a la iglesia para la eucaristía programada de ese día. El Viernes Santo se realiza un viacrucis por las principales avenidas de la población y llega a un lugar conocido como el Calvario, donde se hace una representación de la muerte de Jesucristo. Posteriormente se continúa con la lectura de las siete palabras y la adoración de la Santa Cruz.

El Sábado de Gloria se realiza la celebración conocida como el “fuego nuevo”, que corresponde con la liturgia católica, el encendido del cirio pascual y la resurrección de Jesucristo, Para esta celebración la iglesia es arreglada utilizando elementos de la vegetación del lugar, como palmas de tepexilote, enredaderas y unos frutos que llaman coquitos³⁶.

³⁶ Los coquitos son fruto de una palmera de monte (*acrocomia aculeata*) a la que nombran “cocotera”, estos tienen la cascara quebradiza color verde amarillo, pulpa fibrosa y carnososa. Su centro es color blanco que sabe a coco. Se dan en ramilletes parecidos a los dátiles. Para comerlo debe de estar maduro, suele ser azotado para romper la cáscara y consumir su interior.

2.5.1.4 Día de Muertos

Estas fechas son de suma importancia para los pobladores y deben ser vividas con mucho respeto, ya que son los días destinados a recordar a los que ya murieron. Los pobladores se preparan con antelación para que nada los interrumpa y puedan dedicar todo el tiempo posible a la visita de sus muertos. Las actividades comienzan una semana antes, cuando las autoridades municipales convocan a una faena para limpiar las tumbas y los terrenos del camposanto. Se dedica especial cuidado a la elaboración del altar donde colocaran la ofrenda, para lo cual se preparan yendo al monte a recolectar los implementos necesarios para su manufactura, entre estos elementos destacan las hojas de tepexilote y ramas que servirán para elaborar el armazón del altar; también se acude al lugar para ir a recolectar fruta como plátanos, naranjas y las hojas de platanillo con las que se elaborarán los tamales.

Las principales tiendas de la localidad se preparan para estas fechas, teniendo a la venta: pan, veladoras, velas, loza, copal, fruta y flores. Es frecuente que muchos pobladores se trasladen a la cabecera municipal de Zoquitlán, Puebla³⁷, el pan de este lugar es muy apreciado, por lo que muchos tlaqueños se organizan y rentan un transporte para trasladarse, allí adquieren lo necesario para el día de muertos.

En Tlacotepec, el comercio de flor no es muy frecuente, por lo regular las familias las llevan desde la ciudad de Tehuacán, pero no pueden trasladar mucha cantidad en el transporte público, por esta razón muchas personas optan por comprarla en las tiendas de la comunidad, aunque a veces, por la economía no se puede adquirir la que se desea. En lo correspondiente a las flores de cempaxúchitl o flor de muerto, algunas personas las siembran en sus casas y otras la compran, pero las pocas que componen el altar, dan una muestra de que no puede faltar.

³⁷ En este lugar también adquieren elementos necesarios para los rituales mortuorios/funerarios, como: cruces, cera, copal, incienso y tela para elaborar las túnicas mortuorias (también se venden ya hechas, pero los pobladores prefieren adquirir telas para posteriormente mandar a elaborarlas con alguna costurera de Tlacotepec).

Muchos de los elementos colocados en el altar, son producto de un regalo que los compadres, amigos o familiares le hacen al difunto, que generalmente es un integrante del grupo doméstico que falleció recientemente. El obsequio puede consistir en: flores, fruta, veladoras, ceras o pan; se realiza con la finalidad de recordar a los difuntos reforzando los lazos de afinidad. Es común presenciar en las casas estas visitas, se escucha primero el saludo de “Nolti”³⁸ acompañado de la palabra comadre o compadre, hermano, tío... (Según sea el caso de las personas que vivan en la casa); intercambiando palabras en náhuatl. Los objetos se colocan en el altar mientras se sahuma, además se nombra al difunto diciéndole quien viene a verlo y qué le lleva³⁹. Esto se interpreta entre los pobladores como una señal de que el difunto sigue presente en la memoria de los vivos; es también una muestra de respeto que reciben los familiares del occiso y la materialización de la aceptación del presente, al colocarlo en la ofrenda.

Los niños y jóvenes realizan globos en forma de rombos, de aire caliente fabricados con papel china, tela y petróleo. Son encendidos a partir del día 28 de octubre, finalizando el día 2 de noviembre. Para los pobladores los globos representan a los difuntos que se hacen presentes en la comunidad de esa forma⁴⁰. Las medidas de los globos son referidas por los pliegos de papel china que se utilizan para su manufactura y por lo regular corresponden a los múltiplos del número 4, así hay globos de 4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32... y así sucesivamente, siendo el más grande que he visto, uno realizado con 64 pliegos. Los globos son de colores vistosos, como rojo, anaranjado, amarillo, azul y morado.

³⁸ La palabra “Nolti” tiene usos de saludo y llamado, su uso es muy frecuente en niños, adultos y jóvenes.

³⁹ Es similar a lo que realiza el teixpantialxóchil o presentador de flor cuando alguien fallece y las personas que van al velorio acuden llevando una ayuda. El especialista ritual le dice al difunto quien lo visita y qué le lleva, lo mismo sucede en esta ocasión. El jefe de familia o la anciana de mayor edad, sahuma el altar y le habla al difunto, (esta actividad es más regular entre los fallecidos recientes).

⁴⁰ Durante un evento de concursos de globos convocado por la presidencia auxiliar y en el que participaron todas las escuelas de la población en octubre de 2010. Observé a un grupo de niños de primaria mientras un globo que no se elevó lo suficiente, se quemó y sus cenizas cayeron junto a ellos, estos niños exclamaban que: “el difuntito se había regresado a jugar con ellos”. En otra ocasión, dos años después me encontraba con mis amigos Jesús, Magdiel y Diego, encendiendo un globo, cuando lo soltamos no se elevó lo suficiente y el papel se quemó, cayendo sobre el techo de palma de una casa. Los niños expresaron que: “El difuntito quería quemar la casa”. Cuando les pregunté por qué decían eso, me platicaron que los globos son los difuntos que esos días llegan a la comunidad, que ellos hacen que se eleven y por eso se realizan sólo en esos días.

Los altares característicos de la población son conocidos con la forma de “arco” o “cueva” y “cuadrados”, por lo regular son los hombres de la casa quienes se encargan de elaborarlo, por esta razón, muchas mujeres solas tienen que pagar para que se los armen, en general su costo no excede los \$100.00 pesos. Los varones son los encargados de ir a recolectar los implementos que consisten en: ramas secas de árboles y hojas de tepexilote, estas son muy importantes ya que se utilizan en la totalidad de los altares. Hay dos tipos de hojas de esta planta: delgadas y gruesas, las últimas con más usadas.

Los hombres tardan un promedio de tres días en armar el altar, ya que la mayoría de ellos lo realizan en sus tiempos libres. Una vez que es terminado, son las mujeres y los niños los encargados de colocar los demás implementos, cómo las flores, los panes, las frutas, bebidas y demás comida; después elaboran la guía de pétalos de flor de cempaxúchitl, con el que los muertos encontrarán el camino a la ofrenda que los espera.

Capítulo III

MUERTE, COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD EN TLACOTEPEC DE DÍAZ

El objetivo de este capítulo es adentrarnos a la visión que los tlaqueños tienen sobre el proceso de muerte, detallando las acciones ejecutadas bajo esta lógica de pensamiento. La cosmovisión y el ritual van de la mano en esta primera parte para así, poder abordar las representaciones relativas a la muerte; pero también se intenta detallar el papel que las relaciones sociales tienen en la cosmovisión, en específico el parentesco ritual, por lo tanto en esta sección se plateará a la muerte como proceso social, lo cual nos ayudará a comprender que existen dos colectividades en una compleja relación (vivos-muertos), la cual es articulada mediante los lazos creados con el compadrazgo de muerte.

Se pretende también dar cuenta del óbito, por lo tanto se le analiza para poder clasificarlo y con ello vislumbrar cómo es comprendido dentro del grupo social. Ya que la muerte es un hecho desconcertante que provoca reacciones a la vida colectiva de la comunidad, lo cual se expresa en las interpretaciones que los habitantes de ésta población tienen sobre dicho fenómeno.

3.1 La cosmovisión en torno a la muerte

La vida llega a su fin en medio de una conmoción que fractura al cuerpo del individuo, provocando que la parte anímica y el cuerpo físico se separen. Para los nahuas de Tlacotepec de Porfirio Díaz, el ser humano está compuesto por tres inherencias: el *to alma*, el *to tonal* y el *ehekatl* (al morir, este último se convierte en aire de muerto). De estas, sólo el *to alma* determina la vida y el deceso del sujeto, por lo tanto, su separación del cuerpo es la causa de un estremecimiento que deriva en la defunción.

Comprender el proceso de muerte en el colectivo Tlaqueño, implica entender la percepción⁴¹ que se tiene sobre el cuerpo, ya que está ampliamente vinculada a la concepción del cosmos; además de que nos permitirá conocer la relación que la tierra, el maíz y las relaciones sociales tienen en este fenómeno. Por un lado destaca la idea del deceso como una manera de pago a la tierra, la cual alimenta a los hombres durante su vida para que al momento de fallecer, éste se convierta su alimento. Por otro lado, es importante entender al óbito como un efecto necesario para liberar a las esencias anímicas y lograr la transición intercolectiva del sujeto.

3.1.1. Tonakayotl: cuerpo tangible y cuerpo anímico

Para los tlaqueños, el ser humano está constituido por dos elementos, un cuerpo tangible y observable. Y un cuerpo anímico conformado por dos esencias vitales, mismo que no se puede observar, pero si se puede sentir; ambos se encuentran fusionados y constituyen a una persona, la cual interactúa en la colectividad del mundo de los vivos.

A esta fusión de cuerpo tangible y cuerpo anímico se le denomina *tonacayotl* y según algunos pobladores, es el “cuerpo vivo”, “el cuerpo caliente”. La muerte provoca que este *tonacayotl* se segmente, se enfríe y pase a ser considerado como *mikkatl*, un cuerpo muerto.

El cuerpo tangible es considerado como un revestimiento del cuerpo anímico, es la materialidad orgánica, la naturaleza fisiológica que al ocurrir la muerte, es enterrada y sirve de alimento a la tierra. Está constituido de carne y se le asimila como una fruta, frecuentemente como una calabaza, que debe ser sepultada para que “se bata” y se deshaga, hasta incorporarse nuevamente a la tierra.

Ahorita que tenemos carne, la carne vuelve a la tierra, se bate todo como si fuera una fruta, como si fuera una calabacita, se va a pudrir y ahí se termina ya, ahí entra todo el jugo de esa

⁴¹ Se ahondará en el tema de la percepción, su definición y su relación con la cosmovisión, en el apartado 3.2.2 de ésta capítulo.

calabacita, se mete en la tierra, lo toma la tierra (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013).

El funcionamiento del organismo depende de las entidades anímicas, las cuales son: el *to alma* y el *to tonal*, sin embargo ésta vinculación no es inalterable, pues algunas cualidades incorpóreas se desprenden del cuerpo con frecuencia. Es el caso del *to tonal*, que durante el sueño o a causa de un susto, puede desprenderse del cuerpo y con ello desestabilizar al *tonakayotl*, lo que provoca un desbalance que repercute en la salud anímica del sujeto.

Los nahuas de Tlacotepec de Díaz hacen una clasificación sobre las naturalezas inmateriales que componen a este cuerpo intangible, en esta catalogación se observan ciertas similitudes. Por ejemplo: el *to alma* y el *to tonal* comparten cualidades calientes y muchas veces a este último se le llama *to espíritu* o *to santo*, nombres que hacen que se confunda con el *to alma*. Pero también existen elementos que los diferencian por ejemplo: el *to alma* es el que enfrenta el destino postmortem. Se podría deducir que sus fronteras parecen disimiles, sin embargo el proceso ritual englobado en el complejo “mortuorio funerario”, nos lleva a suponer que el tratamiento que se les da, supone su total diversificación.

Las esencias vitales se engloban en dos fundamentos: a) El primero refiere a un carácter universal compartido, pues para los nahuas todo tiene *to alma* porque fue insuflado por Dios a todo ser, es lo que define a todo lo vivo. b) En el segundo se expone que: el *to tonal* condensa elementos individuales que determinan los atributos personales de su portador, características como fuerza o debilidad que puedan definir al individuo. A continuación se dará paso a describir a las esencias anímicas que constituyen el cuerpo intangible.

2.2.3.1 To alma

Iniciaremos con el *to alma*, el cual es de gran relevancia a la hora del deceso, porque es la única esencia que realiza la transición intercolectiva del difunto al mundo de los muertos, es decir, afronta el destino posmortem. Se le denomina *to anima*, o *to*

yollo y comparte similitudes con el *te yolía* de los antiguos nahuas (López Austin, 1996:363). Es el elemento vital por excelencia, su cualidad de movimiento y caloridad son los principios que se usan para definir lo que está vivo. Generalmente se le ubica en el corazón y permanece ahí durante toda la vida. Los tlaqueños dicen que es el soplo divino que fue insuflado por Dios cuando creó al hombre, se implanta en el cuerpo cuando el sujeto se halla aún en el vientre de su madre. Al momento de sentir los primeros movimientos del bebé, es la señal de que el *to alma* se introduce al cuerpo del sujeto que está por nacer.

El Dios mero mero, entonces dijo: pues ahora voy a agarrar un puño de tierra y voy a hacer un muñeco. Así lo hizo, ya hizo su mano, ya hizo todo y fue el primer hombre. Y ahora ¿qué voy a hacer para que hable, para que se mueva? entonces ahí dijo el señor ese: ya sé cómo le voy a hacer, voy a soplar, con mi viento va a hablar, porque ahorita no puede hablar; si ya está pero no puede hablar ni se puede mover, nomás era así tierrita (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013).

Algunos pobladores mencionaron que su apariencia varia, sin embargo muchas veces es descrita como una paloma o como la persona misma, “es así como uno”⁴². Se podría decir que esta entidad tiene cualidades motoras o de funcionamiento, además de tener un carácter social, ya que se instaura plenamente en el cuerpo a través de un sacramento que tiene la cualidad de iniciar al individuo en la vida social de la colectividad: el bautismo⁴³. Por contraparte, su separación del cuerpo sólo se da con la muerte, lo que conlleva acciones rituales para su incorporación al otro mundo. Es oportuno señalar que la relación del parentesco ritual, afianza la completa instauración del *to alma* en el sujeto para que este pueda ser participe en la colectividad de los vivos y después de su fallecimiento, en la de

⁴² Plática con don Inocencio, especialista ritual, Tlacotepec de Porfirio Díaz; 20/Junio/2011.

⁴³ Estas entidades anímicas (*to alma* y *to tonal*) se encuentran ligadas a las personas desde el momento de su concepción, sin embargo se considera que se instauran plenamente mediante el bautismo (*to alma*) y al momento de nacer (*to tonal*). Como lo refiere López Austin para el caso de los antiguos nahuas: “La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital. Las aguas lustrales alejaban las malas influencias que habían ocupado el cuerpo del recién nacido, como si fuese necesaria una limpieza de los centros anímicos antes de que se implantaran las entidades definitivas por medio del baño ritual” (López Austin, 1996:258-259).

los muertos; pues el padrino de bautismo se convierte en el padrino de cruz de la persona cuando muere.

3.1.1.2 *To tonal*

El *to tonal* al que también se le conoce como *to santo* y *to espíritu*, (este último nombre es el que hace que a veces se le confunda con la anterior, ya que algunos pobladores manejan *to alma* y *to espíritu* como sinónimos, pero claramente se habla de dos conceptos diferentes) tiene asociadas las características de: fuerza, calor y luminosidad, y puede ser equiparada con la idea de *tonalli* de los antiguos nahuas (López Austin, 1996:363).

Los pobladores mencionan que el *to tonal* es otorgado al individuo por Dios al momento del nacimiento; tiene una naturaleza inestable, fragmentable y con tendencia a disgregarse a lo largo de la vida por un susto, un mal golpe o incluso mediante los sueños, en los que esta entidad puede salir del cuerpo. Por ello se procura fortalecer y asegurar la adhesión de esta entidad mediante la socialización, al buscar un padrino de bautismo de carácter fuerte para que dote de esta cualidad al ahijado y no pueda asustarse y perder parte de su *to tonal*. Esta entidad se encarga además, de definir las cualidades individuales de las personas (carácter, gustos, por venir), que en el caso del lugar de estudio, se engloban en dos: personas de espíritu débil que son más propensas a perder su *tonal* y enfermar. Y las personas de espíritu fuerte, las que difícilmente se asustan y casi no se enferman.

El *to tonal* se distribuye a través del cuerpo por medio de la sangre, algunas personas dicen que tiene la forma de la persona misma, característica que comparte con el *to alma*. Tampoco tiene un lugar específico de ubicación, aunque algunos pobladores refieren que su mayor concentración se encuentra en la cabeza, justo a la altura de la nuca.

Pero a su vez, el *to tonal* tiene inmerso a un componente anímico que se conoce como *ehekatl* o aire de muerto y que sólo puede ser percibido cuando una persona muere, pues se considera una emanación, un aflujo del cadáver. Algunos

especialistas rituales mencionaron que durante la vida, este elemento es imperceptible, sólo sale del cuerpo como una irradiación, es “algo que sale del muerto”⁴⁴.

Don Inocencio me habló sobre esta emanación, señaló que “*to espíritu* tiene al mal aire”⁴⁵, lo que hace suponer que estos dos integrantes son compactos uno va dentro del otro. A este elemento se le da cualidades frías, lo que difiere con el *tonal*, componente calorífico, si a esto le sumamos el contexto en el que dicha emanación aparece, podría suponerse que con la muerte, el *to espíritu* comienza a enfriarse y eso es lo que se convierte en el mal aire⁴⁶.

El aire de muerto es de cualidades frías, contaminantes y de contagio para los seres humanos vivos, que pueden enfermar por dos situaciones, la primera es de forma directa teniendo contacto con el cadáver, por eso está prohibido que los familiares y habitantes de la comunidad toquen el cuerpo del difunto, los únicos que lo pueden hacer son: el presentador de flor o *Teixpantialxóchil*⁴⁷ y los padrinos de cruz, que son los que se encargan de cambiar al difunto y arreglar la mortaja. (Esto no quiere decir que ellos no puedan contraer aire de muerto y enfermar, pues están expuestos. Por lo tanto deben de tomar precauciones como beber alcohol y tener siete dientes de ajo que los protegerán de este aflujo, sin embargo son los únicos que pueden manipular al cadáver). La segunda situación de afectación por este componente anímico se da de forma indirecta, esto es: por tocar objetos asociados

⁴⁴ Plática con don Inocencio, especialista ritual, Tlacotepec de Díaz; 20/Junio/2011.

⁴⁵ Plática con don Inocencio, especialista ritual, Tlacotepec de Díaz; 20/Junio/2011

⁴⁶ Martínez menciona algo similar: “...el ser humano, aparece constituido por una suerte de energía bipolar; distribuida por todo el cuerpo [...] En un polo, encontramos al *tonalli*, un elemento calorífico que en última instancia derivaba del sol. En el otro, vemos al *ihiyot/ecahuil*, una sustancia etérea, fría y *a priori* oscura cuya energía provenía de la luna y las estrellas. Ambos elementos se encontraban muy ligados entre sí, oponiéndose y complementándose para producir las diferentes formas de equilibrio que dan lugar a la singularidad humana. (Martínez, 2006:192).

⁴⁷ El presentador de flor o *Teixpantialxóchil*, es el especialista ritual encargado de asistir al difunto y a los deudos en los rituales mortuorios. Se encarga de vestir al difunto junto con los padrinos de cruz, pero su labor primordial es durante el velorio, cuando el colectivo acude a la vivienda del fallecido a dar el pésame, llevando consigo una “ayuda” ya sea en dinero o en especie (azúcar, frijol, flores, ceras). El *Teixpantialxóchil* debe estar al pendiente y cuando los asistentes lleguen, es el encargado de recibir y de presentarle al difunto la ofrenda que se le lleva, hablándole al cuerpo inerte y diciéndole quién vino y qué le trajo, de ahí el nombre de este especialista ritual, por la actividad que desempeña de presentar los bienes al difunto.

al difunto (ropa, cobijas, calzado, peines, cama etc.) o por asistir a lugares que tienen alta concentración de esta entidad, por ejemplo el panteón; pues se considera que al ser emanado por el cuerpo muerto, las cosas que estuvieron en contacto con el difunto quedan impregnadas de esa entidad y se convierten en portadoras que pueden contagiar y enfermar a los asistentes a los rituales mortuorios y a los deudos.

Sobre esto, Don Francisco refiere:

No sabíamos si mi tío había muerto y para la de malas la chamaca y el niño se enfermaron, uno se enfermó de sesido, el otro amaneció con tos; le digo a mi esposa si voy y es que falleció, llego y se van a empeorar, porque aquí es esto la creencia, porque luego dicen que traen el mal aire y si está alguien enfermo, con eso empeoran; no voy le digo, mejor vete tú, yo no voy, vete infórmate, pero antes de que compres flores (Don Francisco, Tlacotepec de Díaz; 30/05/2013).

A parte de este tipo de contacto, por así decirlo circunstancial con el cadáver o con los objetos y lugares concretos (como el panteón o pertenencias del fallecido); se da otra variedad, en la cual el difunto se puede manifestar, principalmente a los deudos o a las personas que estuvieron cerca del cadáver y fueron participes del ritual mortuorio-funerario. Este tipo de contacto se da a través de los sueños, en los que el difunto se manifiesta, ya sea por un saludo (generalmente la persona extraña al finado y sueña que el difunto lo saluda), encuentro (la persona siente pena por no haber visto al difunto en mucho tiempo, por lo que sueña con un reencuentro) o en plan perjudicador porque no tenía buena relación con la persona afectada. De cualquier manera, esta situación le causa una afección a la persona, cuyo diagnóstico es contagio de mal aire, ya que fue un encuentro entre seres de colectividades diferentes.

Don Daniel, un presentador de flor o *teixpantialxóchil*, contrajo mal aire mientras estaba limpiando a un difunto, él cuenta:

Cuando limpie a mi comadre, pues no sentí nada, pero a los ocho días sentí, me empezó a pasar como a un loco. Me venían a llamar pero no los veía quien. Cuando empiezo a dormir, vienen como unos animales como lagartijas y no los veo yo, como estoy yo soñando; se

meten a mi cobija y lo agarro así y nadie... yo gritaba toda la noche. Y nomás me llevaron a ver a los curanderos, me limpiaron dos veces con huevo y me dijeron ¡tíralo! de acá me agarré, me paré y como de diez metros lo aventé y no se quebró. Me dijeron los curanderos quiebra los huevos, los tiras y después ya no vengas, ya te vas a morir. Así me dijeron, ya no sigas eso, porque cuando se muera uno ya no se va a poder, te vas a morir y por eso ya no quiero yo (Don Daniel, Tlacotepec de Díaz; 15/06/2010).

El contacto con el cuerpo muerto perjudica a los vivos, por lo tanto algunas personas toman medidas para evitar contagiarse de mal aire. Algunos llevan consigo dientes de ajo, otros como algunos presentadores de flor, ingieren bebidas alcohólicas; unos más se rocían loción Siete Machos o procuran mantenerse fumando. El contagio es situacional y no depende del contacto directo con el cadáver, ya que no todos pueden manipularlo, la familia inmediata lo tiene prohibido, sin embargo es la más propensa a contraer el mal, debido a su cercanía con el finado⁴⁸.

Si alguna persona llegara a enfermar de esta afección, ya sea por contacto directo o indirecto con el cadáver, se procede a un ritual de curación, cualquier especialista ritual de la comunidad lo puede llevar a cabo (las parteras, los que aprietan, los que limpian, los hueseros) pues se considera que todos los curanderos tienen un tonal fuerte con el que pueden llevar a cabo la tarea de limpiar de mal aire. Pero en caso de que el contagio sea muy fuerte, entonces se tiene que recurrir a una persona que se especialice en ese tipo de curación, el *teixpantiaxóchil* o presentador de flor.

Entre los malestares que hacen denotar la afección por mal aire se encuentran: desgano, pérdida de apetito, insomnio, sensación retraída, inclusive irritaciones en la piel. Lo cual, al asociarse con la pérdida reciente de un familiar, asistencia a un ritual mortuario-funerario o contacto con un lugar de concentración de esta esencia; indican la presencia de esta entidad en el cuerpo vivo, esto provoca

⁴⁸ Se cree que algo pudo haberse quedado inconcluso entre el difunto y algunos de sus familiares, por lo tanto el finado intentará manifestarse mediante experiencias oníricas y establecer contacto con sus familiares, lo que podría repercutir de manera negativa en la persona viva.

un desequilibrio en la persona; ya que un frío se inserta en el cuerpo y desestabiliza las cualidades del *tonakayotl*.

Algunos especialistas inician la curación de esta afección por medio de un huevo, que se utiliza como un indicador que muestra hasta qué punto es la concentración de esta esencia. Para llevar a cabo de manera efectiva una limpia se utiliza un ramillete de hierbas entre las que destacan: El amiskitl y el itzkuinkilitl⁴⁹, Regularmente el especialista ritual es quien consigue las hierbas para la curación, algunas plantas son cultivadas en sus solares, mientras que otras son recolectadas en el monte.

Generalmente se realiza la limpia en la noche frente al altar de la casa del curandero, haciendo una especie de barrido de adentro hacia afuera en las extremidades comenzando por los brazos, después piernas, espalda y pecho, terminando en la cabeza, mientras el curandero repite palabras como “to alma descansa ya” “to alma ve con Dios” intercalados entre Ave Marías⁵⁰.

Si las limpias no fueran suficientes y la persona siguiera enferma, entonces se da paso a la siguiente fase del ritual, en la que se tiene que buscar a una persona que pueda y quiera hacerlo, ya que para realizarlo se tiene que acudir de noche al panteón de la comunidad y no se debe de tener miedo, por lo tanto se tiene que buscar a una persona de espíritu fuerte que pueda con el encargo.

En este tipo de ritual es realizado por un curandero conocido localmente como *teixpantiaIxóchil* o presentador de flor y cobra aproximadamente \$ 500.00. Se

⁴⁹ La primera es conocida también como hierba de muerto, es un arbusto de hojas color verde mate terminadas en punta y con bordes ondulados, su fronda es un poco parecida a la del naranjo pero no presenta florescencia ni da frutos. La segunda es referida también como itzkuinchichikilitl o hierba del perro, se le asocia ese nombre porque despide un olor que recuerda a un perro mojado, sus hojas son de color verde oscuro y su olor es penetrante, a comparación del amiskitl sus hojas son menos perennes y se marchita más rápido que ésta.

⁵⁰ En una ocasión que visité la comunidad a los pocos días de fallecer mi abuela, doña Jovita (la partera de la comunidad y mi casera) me realizó este tipo de limpia ya que no me sentía bien. Lo primero que me preguntó, fue que si había tenido contacto con el cadáver, a lo cual respondí que sí. Después, a la mañana, me comentó que había tenido mucho mal aire ya que una forma en la que se da cuenta es porque después de realizar la curación, a ella le duele el brazo y que en ese momento lo tenía entumido, por lo tanto antes que abandonara la comunidad, tendría que realizarme una limpia más.

utiliza una hierba conocida como *tlantlimiskitl* o diente de muerto⁵¹ en un ramillete al que se le pueden anexar matorrales secos, con esto se golpea la tumba del difunto y se espera que el finado ya no moleste a la persona afectada. Sobre esto don Daniel menciona:

Si vienen a espantar tengo que ir a fuerza a verlo hasta el panteón, allí hablo peor también, le digo que no venga a espantar, sino le agarro con la espina y le pego donde está la sepultura. Agarro un manojito de espinas y le pego así en la noche; eso sí cobran, pero tienes que ir de *güevos [sic]*, no vas a tener miedo, cobran como 500, pero te vas a ir solito (Don Daniel, Tlacotepec de Díaz; 16/06/2010).

Cada una de estas dos entidades tienen un papel fundamental, pues sobrepasan a la condición biológica, misma que se manifiesta en un cuerpo tangible que representa sólo una envoltura perecedera, lo que realmente trasciende es la esencia vital. El cuerpo muerto, *mikkatl* se caracteriza por su frialdad, por ser inmóvil, inerte, lo que conlleva a la ausencia de las entidades anímicas que con la muerte se disgregan.

Con el entierro del cuerpo, el *to alma* inicia su recorrido a la colectividad del mundo de los muertos; mientras que el cuerpo inerte se va al *coposanto*⁵² panteón, el lugar donde de ahora en adelante reposará; mientras *el to alma* hace su primera parada en un estadio liminal al que se conoce como *coposanto ti mo chipabas o* purgatorio, en el cual aguardará a la espera de su destino final, mismo que será resuelto de acuerdo a su comportamiento en la tierra, por Dios.

Por su parte, el componente anímico del *to tonal*, denominado: mal aire, se mantiene inmerso en la casa y objetos que tuvieron contacto con el finado, con la amenaza de seguir contaminando y enfermando a los deudos y personas que se vinculen a estos sitios y cosas; por lo que nueve días después del entierro, se realiza un ritual que tiene la finalidad de limpiar a la casa, las cosas, a los deudos y a las personas asistentes. Para este ritual se emplea una gallina o gallo (depende del

⁵¹ Ésta hierba es identificada por Mateos (2009), como *Solanum angustifollum*, es de color verde, da una floración amarilla y tiene unas pequeñas espinas en las ramas.

⁵² Esta palabra se adaptó al náhuatl de Campo Santo, nombre con el que se designa al panteón. También existe el *Coposanto ti mo chipabas*, nombre referido al purgatorio.

sexo del finado), además de hierbas como el *amizquitl*; se prosigue a recoger el altar mortuario que se compone principalmente de la cama de tablas de madera donde se mantuvo al cuerpo del difunto durante el velorio, dejándose solo una mesa en dónde posteriormente se realizará la levantada de cruz

De manera diferente, el *to tonal* se separa del cuerpo al momento de la muerte y comienza un periplo que tiene por objetivo recolectar las porciones disgregadas a lo largo de la vida. Se dice que el difunto recoge sus pasos, todo esto según don Silvestre dura un mes, mismo tiempo que tarda para llegar al mundo de los muertos. El papel del padrino de cruz es fundamental en este periodo porque ayuda al difunto en esta transición, pues con sus rezos guía a la sombra⁵³ (como también se le nombra al *to tonal*) para que no se pierda y pueda juntar sus partes dispersas. Después de la levantada de cruz, momento en que el difunto se incorpora parcialmente a la colectividad del mundo de los muertos, el finado cambia de estatus, pasa a formar parte de los antepasados de ahora en adelante, una pequeña cruz a manera de reliquia, se queda en el altar familiar, junto con los santos e imágenes religiosas de la familia, dotando de fuerza y protección a la familia. La anexión total del fallecido al otro mundo, se realizará hasta después de siete años, cuando su cuerpo se desintegre totalmente en la sepultura.

3.2. La muerte como un proceso social y su concepción entre los tlaqueños

Este apartado busca afianzar la manera en que la muerte es entendida, cómo se concibe entre los pobladores y las características sociales que tiene inmersas, todo esto para ahondar en la cosmovisión que se tiene en torno a éste fenómeno. La característica principal que los tlaqueños le asignan a la muerte, es una frialdad que atañe al cuerpo:

⁵³ Martínez (2006: 186) señala que el termino sombra (utilizado por nahuas y mestizos contemporáneos) comparte semejanzas con la idea de tonalli como: calor y luminosidad.

Ahí donde estaba acostadito, ahí se enfrió, ahí quedó, ya nomás le daban atole con las cucharas, gelatinas, sopa. Tortilla ya no, nomás le daban así y así vivió como 20 días, hasta que ahí quedó tendido y ya se enfrió (Don Francisco, Tlacotepec de Díaz; 30/05/2013).

El cuerpo frío es el principal síntoma que se asocia a la defunción y da cuenta de la separación de las entidades, las cuales tienden a salir del cuerpo. Sin embargo, mientras el *to tonal* inicia su viaje para recoger los fragmentos dispersos a lo largo de la vida, el *to alma* permanece junto al cadáver esperando iniciar su transición intercolectiva; ya no dentro del cuerpo, sino adosado a la materia inerte, separándose sólo en el momento del entierro del cadáver. Durante el velorio el *Teixpantialxóchil* se dirige directamente al difunto, hablándole y señalándole la ayuda que los asistentes al ritual le llevan⁵⁴, lo que denota la presencia inmaterial del sujeto en el cadáver.

La frialdad del cuerpo es la evidencia palpable de la muerte, pero ¿por qué tenemos que fallecer? Para los tlaqueños la muerte siempre tiene una causa y una razón, por lo tanto se debe de cuidar todos los aspectos relativos al deceso y sus rituales. Todo debe llevarse a cabo según la costumbre, pues una acción omitida o anticipada como realizar los rosarios en un horario diferente al establecido puede provocarle inconvenientes al difunto al momento de emprender el trayecto postmortem. Se debe además, actuar con prudencia al indagar sobre este tema, pues si se le refiere demasiado se interpreta como un llamado a la muerte, una invocación para que ocurra un deceso en la comunidad. Cuando me encontraba indagando sobre el tema, muchas veces me encontré con la pregunta ¿qué, alguien está enfermo o por qué?, a lo cual yo respondía que me encontraba haciendo una investigación sobre el tema y con ese argumento las personas accedían a ayudarme.

⁵⁴ López Austin, para el caso de los antiguos nahuas señala: “La separación del *teyolia* no era inmediata al deceso, puesto que a la muerte de un tlatoani, sus aliados y subordinados próximos podían conversar con él hasta el momento de la cremación, la que tenía lugar cuatro días después de la muerte. Esto hace suponer que el centro de la conciencia se mantenía aún cercano al cadáver” (López Austin, 1996:364).

Para los pobladores, la vida de una persona está dictada por Dios, “*sólo Dios sabe cuándo vamos a morir*”; la existencia del ser humano en la tierra, adopta la forma de una vela encendida, la cual se prende al momento del bautismo y con la muerte se extingue. Esto hace que se equipare con el *to alma*, pues con el bautismo se reafirma su presencia en el cuerpo y se enciende una vela durante este rito de paso. También se tiene la idea de la muerte como una homologación de la vida de Jesucristo y su paso por la tierra.

Se muere uno, porque Dios así lo quiso, porque nuestro señor Jesucristo se murió, por eso ahí viene el ejemplo, él estaba como nosotros, vivos, pero después murió y resucitó. Así pasa a nosotros, morimos para después tener vida eterna (Don Inocencio, Tlacotepec de Díaz; 30/05/2013).

3.2.1. Vaticinios e indicios del deceso

Existen augurios que se interpretan como señales de que el fallecimiento de algún familiar se aproxima, pueden manifestarse en signos y síntomas corporales e inclusive llegan a revelarse por medio de sueños, por ejemplo “soñar que se te cae un diente”, es tomado como un anuncio de que alguien de la familia morirá. También se dice que si sueñas a un familiar muerto con otro pariente que aún vive es porque el finado desea llevarse de compañía al coexistente.

Los médicos tradicionales tienen sus propios indicadores para reconocer si una persona va a morir, entre los que destaca el pulso del paciente, ya que si es imperceptible en las muñecas es signo del inminente deceso. Así mismo, durante una limpia con huevo, si al romperlo y echarlo dentro de un vaso con agua la yema asienta en el fondo, es tomado como una señal de que ya no hay remedio para la enfermedad y la persona morirá, sobre esto don Silvestre refiere:

Vino una persona, una tía de ella [su esposa] andaban viendo por ahí otros [curanderos] que si iban a sanar a la enfermita y la llevaron hasta el hospital, pero ni el en hospital sanó, y vinieron aquí como saben que yo hago esas limpias. Y lo limpie con huevo, y ya lo trajeron y partí dos huevos y les digo, ¿qué les dicen? ¿Dónde han ido? -nos dicen que va a sanar-. No, tampoco les voy a decir mañana, pasado mañana, di que ocho días ya acabó. No, tiene que tardar, tiene que estar padeciendo pero ya no hay alivio, ya asentó

aquí el huevo. Vayan donde quieran y de veras fueron con otro que dijeron que era buen curandero; mentira, le dijo que si iba a sanar y nomás porque estaba engañándolos. Una ocasión como ella [su esposa] iba como es su tía, le digo: vete, lleva un atolito, un pancito pues, y así pues dice: sigue mal. Bueno, otro día; y ya les dije que no iba a sanar y se fue, me parece que un día lunes, Dios mío, llega y me dice: -parece que va a sanar mi tía-. Pues le digo, ojalá, Dios quiera va a sanar, pues ya qué, me ganó; pero será posible que incluso lo bañen y pidió tamales creo, y pues vieron que si pues, bendito sea Dios, yo me quedo a seis, perdí. Crea usted, al otro día tempranito, aquí íbamos a cortar carrizo para formar esta casita y ya vino mi muchacho y que me dice que no iba a poder ayudarme a cortar otate, que porque dice: voy a acompañar aquí que acabó la enfermita. Le digo, que te dije, ontá, onde sanó, nomás porque se despidió (Don Silvestre, Tlacotepec de Díaz; 23/06/2010).

Entre los indicios que se presentan de manera física en el cuerpo son: una mirada opaca, su brillo disminuye; las mandíbulas se tornan tiesas, lo que complica al difunto consumir alimentos duros, por lo que sólo se alimenta a base de líquidos, además de que pierde el apetito; de igual manera se menciona la aparición de una especie de algodoncillo en los dientes y un rechinar constante en ellos; la cara comienza a palidecer y el difunto comienza a desvariar mencionando palabras sin sentido.

Generalmente, cuando se ha notado este tipo síntomas en un individuo, su familia comienza a congregarse en visitas a su domicilio por las tardes; mientras, en el pueblo, comienza a esparcirse la noticia de la gravedad de su enfermedad y la inminente muerte que conlleva. Algunos familiares le llevan alimentos que el difunto pueda consumir, como atoles, infusiones y pan; en estas visitas se pregunta sobre la salud del enfermo y se interactúa con él mediante pláticas, pero el motivo principal es estar con el difunto acompañándolo en sus últimos momentos, despidiéndose de él.

Así como hay indicadores de la proximidad de la muerte, también se cree que existen acciones que pueden alejar a la muerte de personas moribundas o incrementar el tiempo de vida de las personas. Se refieren dos casos:

Cuando falleció mi abuelito, se iba a enterrar ahí en Tehuacán porque también andaba muy enfermo, entonces nosotros ya vivíamos acá y me avisaron. Me avisó mi hermano el más chico: –abuelito ya va a fallecer ya para pasado mañana, de hecho ya no come, ya cerró los ojos, pero dice papá que le hagan una caja allá en Tlacotepec, de cedro. Ya hablamos con mi hermano y me dice: tú vas a dejar la caja, ya conseguí la camioneta y te lo llevas, ahí lo bajan, porque ya. La caja la llevamos, pero una niña se dio cuenta que bajamos la caja y se lo fue a contar a mi abuelito; y ya mi tía viene corriendo, –¿pá que le dicen al abuelito que ya le trajeron la caja?, ahí está la chamaca se dio cuenta y le fue a decir, está molesto. Y no, ¡pues una santa regañiza que me da! –Oye, si ya no me quieren de plano vayan a tirarme a la barranca más hondo que encuentren y tírenme que me coman los zopilotes, los perros porque aquí, sí estoy de estorbo, ya no me quieren, pues ya no me quieren mantener, tírenme de una vez. Ya sé que trajiste una caja! –¿Cuál caja?, le dije, abuelito. Ninguna caja traje; traje una caja pero traje aguacates, te traje eso pá que comas todavía que no te mueres, pues aprovecha que te traje eso pa que comas, yo no traje una caja. –Pues más les vale dice, porque si no, yo mismo me voy a tirar a la barranca o me escapo de acá, está bien que ya no sirvo pero no es para que me traigan acá la caja, ya me quieren ver muerto. Le digo –no abuelito, yo te traje esta caja para que lo comas te traje esto. Ya se contentó, ya se le olvidó y fíjese, bueno, comentan aquí, es que por la caja vas a ver tu abuelito va a vivir más años, pues allá se recuperó, se desesperó de estar allí y dice quiero estar en Tlacotepec y ya, se lo trajeron a mi abuelito, vivió todavía 6 años, y dicen que es por la caja (Don Francisco, Tlacotepec de Díaz; 20/05/2010).

En este testimonio, el hecho de encargar el ataúd antes de que la persona expirara, se interpreta como el motivo de que la persona no muriera en esa ocasión. Por lo visto, adelantar las actividades que se realizan en un momento específico, repelen al óbito. Por su parte, el siguiente caso, muestra algo similar:

Tengo aquí a un tío que le pasó, le platico a mi esposa: vas a ver, mi tío va a vivir más años porque ya le cortaron su tiempo, porque ya avisaron, tocaron las campanas y ya aquí luego la gente ¿quien falleció? –no pss parece que fue fulano porque ves que está enfermo. Bueno, le digo a mi señora: infórmate bien porque consigues flores y la despensa, vamos a ir a verlo. –sí dice. Tocarón las campanas en la nohecita, le digo: tempranito vas a informarte, si es así tienes que comprar despensa y flor, vamos a dejarla en la nohecita. Pero lo que hizo mi señora es, al otro día preguntó, se informó y dice: -parece que está vivo. Espérate pues, si está vivo pues no se murió, entonces es otro, bueno para que no piense mal, que va a decir su esposa y sus hijos, vas hasta pasado mañana, o sea mañana temprano, al tercer día vas y preguntas como si nada, que te enteraste. Y si, llegó ya le empezó a platicar su hija, la que está en México –no lo vas a creer, pero mi papá si falleció, ya hasta le rezamos aquí, por

eso tocamos las campanas, mi papá se enfrió, ya estaba tendido, lo tapamos y empezamos a rezar mientras vienen los rezanderos, y ya llegaron las personas y lo velaron y nosotros rezamos el padre nuestro, pues mira como una hora estuvo así calmadito, y cuando escuchamos que nos habla: tengo sed, ahora si voy a tomar harta agua y quiero comer, ahorita ahí está, está sentado en la cama riéndose, y le preguntamos qué sintió, nos dice: vi bonito, quien sabe dónde fui, alguien me estaba llamando pero no me acuerdo qué pasó (Don Manuel, Tlacotepec de Díaz; 13/04/2012).

Aquí, la acción interpretada como adelantada fue rezar antes de que llegara el rezandero tradicional, por lo tanto, las creencias van de acuerdo a la rigurosa formalidad con la que se tiene que llevar a cabo el ritual mortuorio/funerario. En ambos testimonios se hace un énfasis en comunicar el deceso al núcleo familiar y al colectivo, lo que también tiene peso, ya que al irse socializando la pérdida, se comienza la etapa de aceptación de la muerte.

El que dichos actos sean interpretadas como repelentes de la muerte, no quiere decir que se usen con este fin, ya que cuando muere una persona y se comienza con el proceso de aceptación, se procura realizar al pie de la letra las acciones rituales. Ninguno de los hechos descritos en los testimonios, fueron llevados a cabo con la intención de alejar a la muerte, sino de realizar lo mejor posible las acciones que se realizan durante el proceso mortuorio/funerario.

3.2.1.3 La muerte buena y la muerte mala

A pesar de que se interpreta a la muerte como un precepto divino, se infiere la existencia de elementos que provocan el óbito, aunque el deceso ocurriese o no de una forma repentina. Por lo tanto entre la población, se tiene recato en la manera de acercarse y de ser partícipe de los rituales, por la forma en que puedan ser interpretados los actos o palabras en ese momento ya que puede deducirse que “ya querían que se muriera”. Y es que, la idea de que una persona pueda intervenir en el destino de otra, es muy marcada dentro de la población, esto da pauta al concepto de dos tipos de muerte, la muerte buena, y la muerte mala.

La “muerte buena”: ocurre de acuerdo al plan de vida establecido por Dios, un deceso en el que intervienen factores como la edad avanzada o una enfermedad prolongada en las personas mayores, es la muerte común dentro de la población.

Por el contrario, “la mala muerte o el mal deceso” se caracteriza por ser súbito; se cree que es causado por la acción humana ya sea por asesinato, brujería o incluso el suicidio. Este tipo de muerte repercute en la idea social sobre la presencia del finado, pues se cree que el alma de quienes mueren de esta forma no trasciende al mundo de los muertos y permanecen vagando en la tierra debido a la brusquedad del deceso. Por lo que ignoran que su vida ha finalizado y permanecen entre los vivos asustando.

El fallecimiento por brujería o “maldad” es habitual entre los tlaqueños, motivos como la envidia a los bienes materiales, al prestigio, labor y desempeño social de una persona son las causas que lo incentivan; atañe de manera fisiológica al cuerpo del individuo, al impedirle llevar a cabo necesidades primordiales como: comer, dormir o evacuar, lo cual provoca un debilitamiento físico que deteriora gravemente la salud del afectado. El perjudicado comienza a notar protuberancias en su cuerpo como: “otra lengua” o una “bola en la garganta” que les impide ingerir alimentos; o no puede dormir porque tiene pesadillas, lo cual repercute en su descanso y salud.

El colectivo y el especialista ritual *tepopova*⁵⁵ interpretan que estos síntomas son causados por “una maldad” y durante la agonía se mantienen al margen, pues la constante de estas enfermedades es que son incurables y empeoran paulatinamente. Con el deceso de la persona afectada, el colectivo comienza a averiguar sobre el causante del mal y los motivos que lo llevaron a realizar este hecho, es común escuchar sobre ello durante los rituales mortuorios/funerarios⁵⁶.

⁵⁵ Su nombre se traduce al español como: “El que limpia a la gente” y se encarga principalmente de problemas vinculados con la pérdida del tonal en todas sus acepciones, como la “envidia” y la “brujería” (Romero, 2006: 202).

⁵⁶ Como lo ocurrido en abril de 2012, en esa ocasión falleció un hombre del cual se decía que había muerto por “maldad” provocada por su propio hijo. Aparentemente era un conflicto familiar en torno a la segunda mujer del finado y la delimitación del espacio en la vivienda que tanto padre e hijo compartían. En aquella

Por otro lado, los asesinados y los accidentados en carreteras o caminos comparten la noción de un “*to tona*” extraviado, para lo cual se lleva a cabo un ritual más, en el que el rezandero tiene que ir al lugar donde murió la persona y “levantar la sombra”, acto que se hace llevando un sahumerio y una cruz al mes del deceso, antes de realizar la levantada de cruz en el domicilio del finado. La cruz se queda en el lugar como un señalamiento de que ahí murió la persona, mientras con el sahumerio se atrae a la sombra al lugar a donde se llevará a cabo el ritual *Xikakowana*⁵⁷, todo esto en medio de rezos y con el fin de que el muerto no quede penando y espante a la gente.

El suicidio es considerado como una defunción nefasta, se cree que la persona que se quitó la vida cometió una gran ofensa contra Dios. Además se infiere que hubo motivos para que el finado tomara la decisión de quitarse la vida, no es sólo la responsabilidad del difunto, hubo más miembros del colectivo que influyeron en esa causal. Se considera como un efecto que tuvo una o múltiples causas. Por ejemplo: el abandono de la mujer, una infidelidad, o una decepción amorosa⁵⁸. Como se tiene la idea de una afrenta a la Divinidad que involucra a todo el colectivo, los pobladores tratan de resarcir la ofensa, asistiendo a los rituales “morturios/funerarios”, para así restablecer el equilibrio entre Dios y los hombres.

3.2.1.3 La muerte como proceso social

En Tlacotepec de Díaz, el proceso de muerte es una reacción en cadena que comienza como un hecho que le atañe a un individuo, una cuestión fisiológica que afecta a un ser humano en particular. Después afligirá a su grupo doméstico por la

ocasión se rumoraba que al difunto le había aparecido repentinamente una bola en la garganta, esta protuberancia era palpable y observable en el cuello del difunto y que ocasionó que no pudiera ingerir alimentos, lo que fue agravando notoriamente su salud.

⁵⁷ Algunos pobladores mencionan este nombre para referirse a la levantada de cruz que se realiza al mes del fallecimiento.

⁵⁸ De este tipo de muerte sólo tengo referencias de varones que oscilan entre 14 y 23 años, estos casos se vieron afectados por desavenencias con mujeres. Uno fue un hombre joven de 18 años que se encontró ahorcado en sus cafetales, poco después de que su esposa lo abandonara para vivir en pareja con otra persona; el otro, fue un adolescente de 14 años que se disparó porque su novia lo había dejado.

pérdida de un miembro; lo cual hará que la familia sufra un desequilibrio y tenga que adaptarse a la desaparición física de uno de sus miembros; los parientes serán los encargados de comunicarle al colectivo el deceso, convirtiéndose en los primeros afectados por la defunción, procurando realizar una adecuada ejecución de los ritos funerarios, para garantizar al fallecido su total incorporación al mundo de los muertos. En palabras de Mendoza: “El temor a la muerte, propia o ajena, sirve para regular la conducta en la vida y fundamenta la necesidad de buscar refugio en la idea de la supervivencia, lo cual ha dado pie a las diversas ideas sobre la trascendencia y una existencia posterior a la muerte biológica” (Mendoza, 2004:21).

En esta percepción sobre la trascendencia, el *to alma* y el *to tonal* articulan el sistema de ideas en torno al deceso, lo cual da pauta a un eje poco explorado para analizar al proceso de muerte: el parentesco ritual, en el marco de las relaciones sociales. Y es que surgen redes de conexiones entre los sujetos que circulan en el devenir de un tiempo y espacio, lo que estimula una preocupación por mantener al finado en la memoria colectiva a través del recuerdo, que a su vez determina la pertenencia de los individuos al grupo social (vivos/muertos).

La reverencia con la que son tratadas las esencias anímicas (*el to alma* y el *to tonal*) después del deceso, son expresiones de la organización social que a su vez destacan al parentesco ritual como el elemento clave para llevar a cabo la trascendencia, lo cual es ampliamente visible en *los actos sociales con sentido religioso*⁵⁹, como lo son: el tratamiento del cadáver y la levantada de cruz.

El deceso del individuo afecta al colectivo con su desaparición física, ya que provoca estados desconcertantes en los demás miembros. La colectividad tiene que lidiar con la desestabilización del grupo doméstico afectado; su función por lo tanto radica en vigilar la situación e ir demarcando los comportamientos tanto del grupo doméstico como de otros miembros del colectivo, además le toca también

⁵⁹ Rodríguez Lazcano propone ver a los rituales funerarios con este término, en lugar de: “actos religiosos con sentido social, señalando en segundo término su efecto como reforzadores de la identidad” (Rodríguez, 2008:89).

juzgar la ejecución de los funerales y conmemoraciones mortuorias, asimismo castigar las irrupciones o desatenciones surgidas a lo largo de este proceso.

3.2.2 *Ilhuikatl, Coposanto y Ompa onka tlitl* Elementos para ahondar en la percepción del mundo de los muertos.

En este apartado se busca exponer el conjunto de creencias relacionadas con la vida después de la muerte y las representaciones que se tienen sobre el destino final del individuo entre los nahuas de Tlacotepec de Porfirio Díaz; pues su análisis es fundamental para abordar a la cosmovisión en torno a la muerte. Dichas reflexiones son de gran importancia, ya que propugnan la idea de un tránsito intercolectivo fortaleciendo redes de interacción social entre vivos y muertos, expresados en el parentesco ritual.

Para fines de la presente investigación, se entiende a la percepción como una conducta que comprende el proceso de selección y elaboración simbólica de la experiencia sensible, que tienen como límites las capacidades biológicas humanas y el desarrollo de la cualidad innata del hombre para la producción de símbolos. A través de la vivencia, la percepción atribuye características cualitativas a los objetos o circunstancias del entorno mediante referentes que se elaboran desde sistemas culturales e ideológicos específicos, contruidos y reconstruidos por el grupo social, lo cual permite generar evidencias sobre la realidad (Vargas, 1994:50).

La percepción es pues, un proceso cognitivo participe en la construcción de la cosmovisión; es la materia prima sobre la cual se conforman las evidencias de acuerdo a estructuras significantes, mismas que se expresan como formulaciones culturales, organizadas en forma de sistemas con lo que se evalúa lo percibido (Vargas, 1994: 51).

Para los tlaqueños, la muerte marca una separación del cuerpo físico y el cuerpo inmaterial, pero a su vez este último sufre una fragmentación, pues sus componentes anímicos: *to alma* y *to tonal* se separan, el primero se mantiene

adosado al cuerpo inerte, mientras que el segundo comienza un peregrinar recogiendo las porciones dispersas que el difunto fue disgregando durante su vida. El *to alma* es la inherencia que enfrenta el destino posmortem del individuo y su camino comienza a partir del entierro, pues en ese momento la esencia queda totalmente separada de la materia física del individuo.

Coposanto es el nombre con el que se designa a los lugares destino de estos elementos, ambos comparten el primer nombre y su carácter de estadio liminal, pero son totalmente diferentes, pues uno se encuentra en el plano físico que es el panteón, mientras que el otro está en el metafísico, el purgatorio. Así, la materia fisiológica se queda en el *copsanto panteón*, mientras que el *to alma* hace su primera parada en el *coposanto ti mo chipabas*. En estos sitios, las porciones del individuo se mantendrán a la espera de su incorporación a la siguiente sociedad, la de los muertos.

La materia física y el *to alma* del individuo aguardarán un lapso de siete años en éstos estadios liminales; mismo tiempo que el cuerpo tarda en degradarse en la sepultura y que se termina con las conmemoraciones anuales por el deceso de una persona, con las que se busca recoger todas las porciones del *to tonal* disgregado. Sólo después de este periodo, el sujeto pasa a formar parte de los antepasados, pasa a ser un habitante del *miktlan*.

El “otro mundo” como también es conocido el mundo de los muertos o *miktlan*, es la colectividad de humanos incorpóreos, es la meta a donde tiene que llegar el individuo después de haber pasado por los *coposantos*. Pero a su vez también se subdivide en dos lugares: el *ompa onka tlitl*, que es equiparado con el infierno de la doctrina cristiana y el *ilhuikatl*, que es asociado a su vez con el cielo. La incorporación del individuo a uno de estos lugares, depende del comportamiento que la persona tuvo en vida y de los rezos, plegarias y ejecución de los rituales mortuorios-funerarios llevados a cabo por los deudos.

Sobre las características del otro mundo, doña Maura refiere:

Entonces allá [en el otro mundo] ya no, allá no hay ni viento, ni agua, ni la comida, ni nada, ahí hay solamente resplandor. Resplandor: la vida de otro hombre que fue primero. Dios nuestro señor que nació aquí en la tierra; que creció aquí en la tierra igual como nosotros nacemos, igual como cualquier niño nace y así nació ese hombre. Porque ahí como te digo, no hay vida, no hay viento, no hay agua, solamente hay la vida resplandor, la fuerza, pero ya no somos iguales como ahorita estamos, ya son como este, como un espíritu; espíritu tiene alitas, tiene otra forma, otra la forma, tiene alita y tiene la carita pero ya no es igual como carita, ya es igual como una paloma, tiene carita pero ya es piquito, pico. Entonces ese ya no come, ya nomás la vida de Dios está viviendo, por eso dicen, lo de acá lo llevan todo el bueno para que llegues allá al otro mundo, el otro mundo ya no es igual como aquí, hay cuida pero otra forma, los que fueron bien ahí están, los que no fueron bien, no (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 20/05/2013).

El tránsito intercolectivo y las fases categóricas del ser humano, amplían la idea de la muerte como un proceso y dan cuenta de una representación social que se tiene de este fenómeno en la comunidad. Dicho tránsito conlleva una serie de especificaciones. Por ejemplo, el difunto debe de contar con un padrino de cruz, el cual tiene la finalidad de ayudar al fallecido a su incorporación total a la colectividad de los muertos.

La levantada de cruz marca el momento inaugural de la incorporación parcial del difunto al mundo de los muertos, su adhesión total se dará siete años después, cuando el ser humano haya saldado su deuda con la tierra y toda la esencia metafísica del individuo haya sido concentrada mediante las conmemoraciones anuales de levantada de cruz. Sólo a partir de éste momento, el individuo será considerado como un antepasado para su grupo doméstico. Por este motivo, la cruz pequeña que fue llevada por el padrino de cruz en el primer ritual de levantada y que hasta el momento había permanecido en el suelo debajo del altar, es colocada arriba junto con las imágenes de los santos a manera de reliquia.

Es claro que en la concepción que los tlaqueños tienen sobre la muerte, hay varios elementos de la doctrina cristiana que se conjugan con las percepciones de los antiguos nahuas, por lo tanto mostraré una breve síntesis de los estadios que la conforman, con esto se pretende ahondar en el imaginario que se tiene sobre éste tránsito intercolectivo.

Coposanto: Esta palabra tiene su raíz en la palabra: campo santo, sin embargo se utiliza localmente para designar a dos lugares: el panteón y el *ti mo chipabas*. *Coposanto* y panteón, tienen relación pues son considerados sinónimos, ahí es donde son depositados los cadáveres de los difuntos. Sin embargo entre la palabra *coposanto* y *ti mo chipabas* sólo puede entrecerarse que tienen la similitud de que en ambos lugares son el depósito de las esencias individuo. La palabra *ti mo chipabas* es traducida al español como: *donde nos vamos a limpiar*, lo cual concuerda con la función del purgatorio: “*lugar donde se purifican las almas para poder pasar a Dios*”⁶⁰ los tlaqueños mencionan que en éste sitio el *to alma* es recibido por la virgen del Carmen, quien lo ayuda a incorporarse al siguiente nivel⁶¹, en éste lugar parte del sujeto permanecerá siete años en espera de su total incorporación como antepasado al mundo de los muertos.

Coposanto panteón y *coposanto ti mo chipabas* sólo se diferencian en que el primero recibe a la esencia material, mientras que el segundo se encarga de la esencia metafísica del individuo, pero ambos tienen una conexión al ser equiparados como punto medio, como la liminalidad; éste vínculo puede expresarse en que a ambos se les designa con el mismo nombre: *coposanto*.

La designación *ompa onka tlilt*, se traduce como: “ahí hay fuego”, y así nombran al infierno, es descrito como “el lugar a donde van los malos”, también se le describe como un lugar oscuro, tal vez porque la palabra *tlilt* que suena más o menos igual que *tlitl*, se traduce al español como: negro o tizne. Así mismo se refieren a éste lugar como *Tlayowakall*, que se traduciría como: “*Casa de la*

⁶⁰ Información proporcionada por don Margarito, rezandero de la comunidad. Algo similar menciona López Austin con respecto al *volía*, para el caso de los antiguos nahuas: “Se creía que el comportamiento moral de la persona, el ataque de ciertos brujos y seres sobrenaturales, y algunos males de naturaleza acuática, podían provocar enfermedades del corazón. Todos estos procesos y estados imprimían en esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas durante su paso por el inframundo. Quedaba así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal, lista para ser instalada otra vez en el útero de una mujer y vivir de nuevo” López Austin (1996) citado en: (Martínez, 2006:178).

⁶¹ Después del sitio liminal, expresado en el *Coposanto*, hay dos niveles a los cuales el difunto puede incorporarse, uno es la colectividad de muertos expresado en el *llhuikatl*, lugar de destino anhelado. Y el otro es el *Ompa onka Tlilt*, donde según las descripciones, no hay descanso eterno y es morada de los que se portaron mal. La llegada a uno de estos sitios, dependerá del comportamiento que el difunto tuvo durante su vida y de la ejecución de los rituales mortuorios/funerarios.

obscuridad". Para los pobladores, en éste lugar las almas son castigadas quemándose en un fuego eterno, allí van las personas que se portaron mal y que hicieron daño: los brujos, los asesinos, las personas que cometieron faltas morales durante sus vidas y las que murieron en el pecado.

El *Ilhuikatl* o Cielo: Es el lugar dónde van las almas de las personas que se portaron bien, allí se encuentran los seres humanos buenos y es visto cómo el sitio donde radica la colectividad de los muertos. Es calificado como un lugar de luz, en contraposición con el *ompa onka tilit*.

Por lo general se hace una división entre los muertos buenos y los muertos malos, los malos por lo que se refiere, no encuentran descanso en el *ompa onka tilit* y permanecen vagando en la tierra buscando hacerle daño a los vivos, mientras que los que permanecen en el *ti mo chipabas* se encuentran esperando su incorporación a uno de estos dos destinos.

El *mikkatl* es el mundo de los muertos, al que también se le ejemplifica como *ilhuikatl* y hace referencia a un destino que todo habitante quiere alcanzar, es la colectividad de humanos incorpóreos y de antepasados plenos, pues ellos ya se encuentran completamente asentados en ésta comunidad de muertos. Por lo tanto, en vida se procurará seguir las normas de conducta establecidas por el colectivo y se tratará de realizar al pie de la letra, las acciones de los rituales mortuario-funerarios, para lograr que el sujeto se incorpore completamente.

3.3 El complejo: mortuario/funerario, la transición intercolectiva del difunto.

Leopoldo Trejo retomando a Hertz (1990) señala que los rituales y creencias mortuorias deben de pensarse como un proceso que distingue tres momentos esenciales, uno referido al cuerpo del difunto, otro a su alma, y finalmente uno más a los supervivientes (Trejo, 2008: 272). Para el caso de Tlacotepec se retoma a la bifurcación mortuario/funerario como una cuestión que abarca al proceso de muerte y sobre la cual están inmersos los tres momentos esenciales que plantea Hertz.

Entonces dicha representación agrupa a los rituales realizados con motivo del deceso de una persona en: rituales mortuorios, que son las prácticas llevadas a cabo cuando está presente el cadáver, que para el caso de Tlacotepec su equivalente sería el velorio y el entierro; por otro lado los rituales funerarios son llevados a cabo después del entierro, cuando el cadáver ya no está presente y la ejemplificación contextualizada refiere al novenario, la levantada de cruz y las conmemoraciones anuales. Ahora en esta división falta refrendar las cuestiones planteadas por Hertz (1990:19-54) las cuales se mostrarán en el siguiente diagrama:

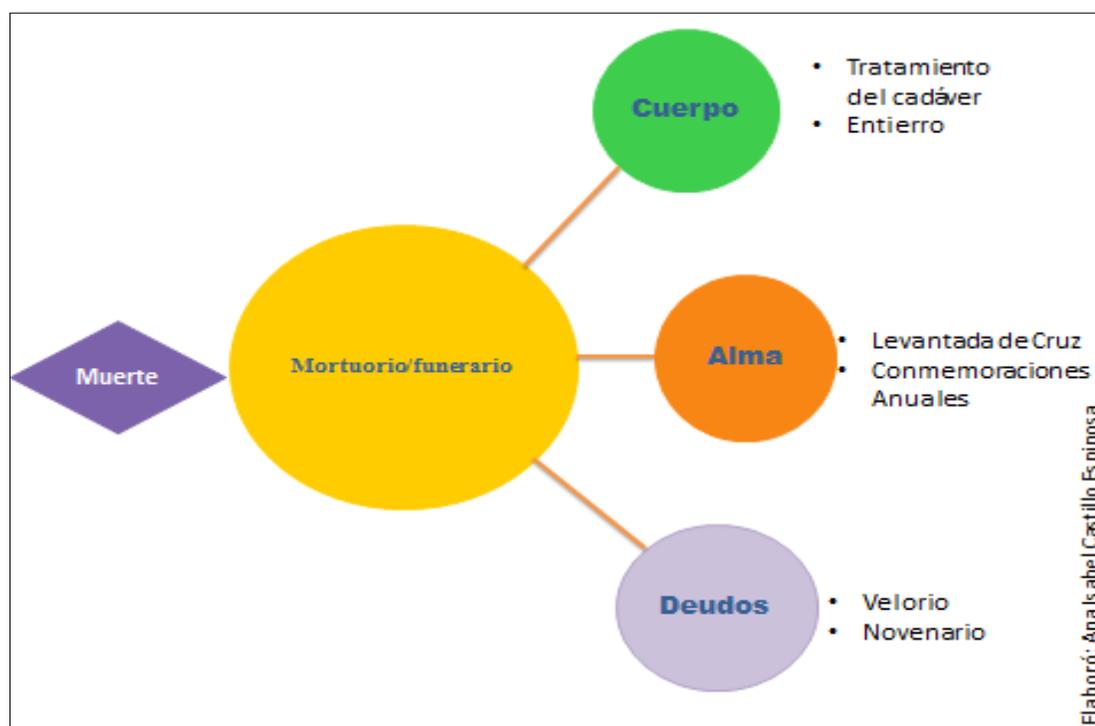


Figura 3.

Según el autor estos momentos refieren a una triada de aspectos que nos hacen pensar en el ritual como un rito de paso que tiene la finalidad de incorporar a los difuntos y a los deudos a sus respectivas colectividades. En el primer momento se plantea la noción de que el ser sea descorporizado; es decir, para que el difunto pueda pasar al siguiente nivel tiene que dejar su cuerpo en el *coposanto*. Como lo refieren los Tlaqueños, “el cuerpo se queda en el *coposanto*” mientras que su espíritu es el que se va, por esta razón el cuerpo es enterrado en el panteón de la

comunidad. Los rituales enfocados al alma tienen la finalidad de incorporar al difunto al mundo de los muertos, por eso se realizan rituales como el novenario y la levantada de cruz, los cuales tienen una clara noción integración. Mientras que los encausados a los deudos tienen la finalidad de incorporar a los deudos a su cotidianidad-colectividad.

3.3.1 El ritual mortuorio

Los rituales mortuorios en la comunidad son tan complejos, que tienen a un especialista ritual conocido como *Teixpantlaxóchitl* o “presentador de flor” que se encarga de vigilar la ejecución de este proceso, entre sus funciones destacan: manipular al difunto, guiar el ritual mortuorio y comunicar a los vivos con el difunto. Cuando una persona muere se le avisa su padrino de bautismo o de casamiento, en caso de que estos ya no vivan, se le notifica a los hijos o familiares cercanos de los padrinos, los cuales tienen la obligación de comprar la ropa y vestir al difunto.

Los elementos que se utilizan en el ritual son la mayoría de las veces, comprados con antelación cuando una persona entra en una enfermedad difícil o en agonía. Por ejemplo, doña Jovita, habitante de la comunidad, refirió en una ocasión que ya había adquirido la ropa doña Ángela, quien ya llevaba un mes gravemente enferma. Muchos de estos objetos como: ropa, cruces, ceras, flores, son conseguidos en la vecina comunidad de Zoquitlán. Los familiares tienen prohibido tocar o manipular al difunto, sin embargo se encargan de arreglar la casa con hojas de tepexilote⁶², de colocar el listón negro en la entrada de la casa y de recibir las condolencias de los familiares, amigos y pobladores.

⁶² Las hojas de tepexilote son también usadas para arreglar el altar de día de muertos, es una hoja que se asocia a la muerte junto con las flores de cempaxóchitl.

3.3.1.1 Tratamiento del cadáver

Al difunto se le viste con dos túnicas, una interior que suele ser blanca y una superior ya sea color azul o negro⁶³. Muchas personas muestran su deseo de vestir la túnica azul en vez de la negra, como es el caso de doña Ángela, que en una ocasión me señaló el color de la túnica que quería usar cuando ella muriera, esa vez la señora me mostró una prenda color azul cielo y dijo que de ese color quería que fuera la ropa con la que la vistieran cuando ella muriera. Al parecer la túnica negra tiene una connotación negativa entre los pobladores y no tan sólo tiene que ver con el aspecto de la edad, ya que doña Ángela es una mujer de más de 90 años y no quiere ser enterrada vistiendo una prenda de ese color. La prenda negra es más referida a los solteros; mientras que para el caso de los infantes se invierte el orden de los colores, pues se les entierra con una túnica interior azul y encima otra blanca o ambas de este último color. En la cabeza de los difuntos se les coloca una corona de flores de cempaxúchitl y en los pies, regularmente se les coloca huaraches tejidos con palma seca del domingo de ramos o zapatos. A las personas casadas se les pone su anillo de bodas en el dedo anular, si la persona es soltera se le coloca un anillo hecho con un pedazo de carrizo en el dedo medio de la mano⁶⁴. Un objeto que no debe de faltarle al difunto es una cera, la cual debe de ser colocada por los padrinos que fueron a vestirlo⁶⁵.

Después de vestir al difunto, el cuerpo es dispuesto en una camita elaborada por el presentador de flor, que consta de tres tablas sobre tabiques o block, en ella ponen los zarapes y las cobijas que el finado usaba. El cadáver permanece sobre las tablas para ser velado, mientras se manda a hacer el ataúd con el carpintero o se compra en una funeraria. A los infantes de menos de 3 años, se les pone en una

⁶³ Algunos pobladores mencionaron que este color está asociado a los difuntos de mayor edad.

⁶⁴ Parece ser que el anillo es un objeto que tiene que ver con la noción "integral" que se fundamenta en el matrimonio: hombre-mujer como una dualidad compacta y plena. Una persona no se considera completa si no tiene una pareja, con la que se una en santo matrimonio. El anillo de casados es el símbolo de esta unión, por lo que al morir, los solteros no cuentan con este objeto y tiene que ser colocado en su lugar un anillo de carrizo que dé cuenta de su situación. No se han recopilado datos que apunten a un matrimonio post mortem como el que refiere Incháustegui (2012:142-143).

⁶⁵ La cera representa la luz que le fue dada al momento del bautismo y con la se alumbrara en su recorrido intercolectivo al mundo de los muertos.

estructura similar a la hamaca que se utiliza para dormir a los bebés, que es elaborada por el *teixpantialxóchitl*, tiene una forma ovoide de aproximadamente 50 centímetros, se fabrica con carrizo y es tejida en la base con palma. Se cuelga del techo o permanece apoyada sobre tabiques durante la velación del cuerpo.

Cuando el cuerpo se traspasa al ataúd, que generalmente es al día siguiente de la velación, se colocan también 7 memelitas o tortillas elaboradas con 24 cacao del tamaño de una moneda, este elemento es muy importante ya que no puede faltar. Algunos pobladores mencionaron que sirven como moneda en caso de que el difunto requiera comprar algo o pagar deudas que no pudieron ser saldadas en vida. La particularidad de este elemento es que son proporcionadas por el presentador de flor, pero sólo pueden ser hechas por una mujer, que también tiene que ser *teixpantialxóchitl*. Así, cuando los presentadores de flor varones llevan a cabo el ritual, estos tienen que acudir con doña Gelia o doña Luisa, para que las elaboren, en caso de que ellas se encarguen de realizar el ritual, hacen también las memelitas.

En la mortaja se acomoda además una jícara y el agua que se ocupó para moler el cacao de las tortillitas, se coloca en un cántaro o botella. Además se disponen objetos personales y cotidianos que aluden a una diferenciación genérica por ejemplo, en el caso de las mujeres: el peine, pasadores, listones, perfumes, aceite para el pelo, collares y rebozos. En el caso de los hombres: sombreros, escapularios, lápices si es que el difunto sabía escribir, moruna que es la que generalmente usaba para ir a trabajar, el cántaro de agua que utilizaba o la navaja que utilizaba para rasurarse la barba.

A los niños y menores de 15 años, no se les pone las memelitas de cacao. Sólo se les pone ambas túnicas color blanco o alternan una blanca (exterior) y una azul (interior); una corona con un ramito de flores blancas que generalmente son gardenias, pues se considera que aún no tienen pecados y no han generado deudas. A los mayores de 3 años se les vela en una camita de tablas de madera como a los adultos y dentro del ataúd se disponen objetos de uso cotidiano como peines, ropa, juguetes; un cántaro con agua y una cera.

3.3.1.2 Velorio

El velorio es realizado en la noche después del deceso, en caso de que la muerte hubiera ocurrido después de las 7:00 pm. la velación se pospone hasta la siguiente noche, pues no se podría convocar a toda la población al ritual y es la última noche que el cuerpo permanecerá en la casa. Durante su ejecución se realizan rezos y plegarias encaminadas a que los deudos y el colectivo analicen la pérdida del individuo.

En este ritual tanto el rezandero como el presentador de flor tienen presencia, pero es el *teixpantlaxóchitl* quien tiene más actividad, pues se encarga de presentar las cosas que los asistentes al velorio entregan a los deudos, dichos objetos pueden variar, pero por lo general son flores, veladoras, frijol, azúcar o ayuda monetaria. Cuando el presentador de flor presenta los objetos al difunto menciona un discurso en náhuatl, en el cual le dice al difunto, quién vino a visitarlo y qué le llevó, al hacerlo el especialista tiene contacto directo con el difunto, ya que toca el cadáver, esto lo hace propicio a contraer el aire de muerto, pero para permanecer inmune se debe de tener una cierta preparación, cómo no haber tenido relaciones sexuales y consumir constantemente aguardiente “*para que aguante*” estar toda la noche realizando la presentación.

Al velorio suele concurrir la mayoría de la población, la ayuda que reciben los deudos permite sobrellevar parte de los gastos que se realizan para el entierro y la comida que se ofrecerán a los asistentes. Durante la noche se reparte café, galletas de animalito y aguardiente, la mayoría de la gente llega entre las 8:00 pm y las 12:00 am, son muy pocos los que se quedan hasta el día siguiente; regularmente son los familiares más cercanos del difunto, el rezandero y el presentador de flor son los que permanecen más tiempo en el velorio. Pero aún a altas horas de la madrugada, sigue llegando uno que otro vecino a presentar su ayuda ante el finado y los deudos.

3.3.1.3 Entierro

Por lo regular, inmediatamente después del fallecimiento de la persona, se le notifica a las autoridades, para que sean ellas las encargadas de proporcionar el espacio en el que el difunto será enterrado en el panteón. Don Francisco refirió que no se cobra por el lugar; el ser enterrado en el panteón es un derecho que todo habitante tiene y no cobran como en otros lugares. Una vez asignado el lugar, se le pide ayuda a los asistentes al velorio, para cavar la fosa, ya que los familiares tienen prohibida su participación en esta acción, al igual que el cargar la caja del difunto en la ceremonia fúnebre. El panteón se encuentra en la parte alta de un cerro en la parte poniente del poblado.

A las 6:00 am un grupo de hombres se reúnen en el panteón para rascar la tumba, algunos son amigos del finado. A un familiar cercano al difunto, se le asigna la tarea de acompañarlos para guiarlos al lugar asignado para la sepultura y les proporciona aguardiente y cigarros para que puedan llevar a cabo la tarea sin enfermarse, pues es un lugar propicio para contraer mal aire. Cuando terminan la faena, acuden a la casa del finado donde se les da de almorzar. El cuerpo se entierra generalmente por la tarde, pero antes se lleva a misa. Se procura que sea a las 24 horas del deceso, pero depende más del horario en que se asigne la misa, pues la parroquia sólo cuenta con un sacerdote y este sale a officiar misas a las comunidades vecinas.

El cadáver se lleva a la iglesia a escuchar misa, a presentarlo con Dios, *“Como yo lo recibí en la iglesia, así lo llevé a presentar con Dios”* ⁶⁶. Después, el cuerpo inerte es conducido al panteón de la localidad, lugar en el cuál es depositado dentro de la fosa previamente arreglada por las mismas personas que acudieron a cavar la sepultura. La mayoría de las tumbas cuentan con sólo una cavidad, pero

⁶⁶ Plática con doña Maura con respecto a la muerte de su Esposo. Abril 2011.

hay otras en las que se arregla previamente esta oquedad con concreto y block con el fin de contar con un sepulcro más elaborado, cómo los realizados con mármol.

El féretro es descendido hasta el fondo en medio de rosarios, cantos y plegarias que son dirigidas por el rezandero. Posteriormente se prosigue a tapar con la tierra la oquedad y darle la forma de tumba, sobre la cual se depositan flores, velas, veladoras y se coloca una cruz improvisada de palos o ramas, la cual se coloca en la cabecera de la sepultura por el padrino de cruz. Cabe destacar que a todos los difuntos, sin importar el sexo o la edad, se les entierra con la cabeza colocada al poniente y los pies al oriente, por lo que todas las tumbas están orientadas al lugar en dónde sale el sol⁶⁷.

3.3.2 El ritual funerario

Los rituales funerarios como lo refería al principio, se diferencian de los mortuorios porque en ellos ya no está presente el cadáver, ya no existe una presencia física del individuo. Por lo tanto estos rituales son ejecutados para que las esencias anímicas se incorporen a sus destinos postmortem, además de que se realizan acciones encaminadas a descontaminar de aire de muerto a la vivienda y a los deudos.

En estos siguen participando los especialistas: *teixpantiaxóchitl* y rezandero, pero después de realizar el novenario, el primero deja de ser el ejecutor de los rituales y se convierte en espectador, mientras que el rezandero es el encargado de cerrar el ciclo, con la levantada de cruz y las conmemoraciones anuales. Cabe mencionar que en la comunidad sólo hay dos presentadores de flor y tres rezanderos tradicionales, los cuales son los más concurridos para este tipo de acción. Hay otro tipo de rezanderos, pero ellos no son los llamados a realizar la levantada de cruz, puesto que no tienen la misma preparación de los rezanderos tradicionales. Solamente hay un rezandero que también se ocupa como presentador de flor, los demás especialistas sólo realizan su determinada labor, pero

⁶⁷ Algunos pobladores refieren, que los difuntos son enterrados en esa dirección porque esperan la llegada de Dios, quien arribará con el sol al amanecer y juzgará a los pecadores.

absolutamente todos reciben por su actividad una pequeña ayuda económica por parte del padrino y productos alimenticios como aceite, azúcar, maíz, café o frijol (objetos llevados por los asistentes al velorio) de los deudos.

3.3.2.1 Novenario

El novenario es una etapa que abarca los primeros nueve días a partir del entierro de una persona. Después de sepultar al difunto, el *teixpantialxóchitl* acude a la vivienda del finado y sobre la cama en la que se veló al difunto, instala un altar que se compone principalmente de una pequeña cruz de madera de aproximadamente 40 centímetros a la cual se acomodan cinco papeles que tienen escritos una numeración⁶⁸ del 1 al 5; imágenes religiosas de la Virgen del Carmen y crucifijos; 5 veladoras y flores de *cempaxóchitl*. En el altar aún permanecen algunas pertenencias del difunto, como sus cobijas y algunas prendas de vestir.

En torno a este altar se ejecutan una serie de rosarios que inician el mismo día del entierro, por lo general son realizados durante nueve días alrededor de las 7:00 pm y 8:00 pm, por el rezandero. A éstos acuden los parientes, vecinos y amigos del difunto. Al terminar el rezo, a los asistentes se les ofrece café con galletas de animalito o bolillos. Algunos vecinos siguen llevando veladoras o frijol, por lo tanto, la presencia del *teixpantialxóchitl* aún es requerida para presentar estos objetos, porque aunque ya no está el cuerpo, la presencia del difunto continua, solo que ahora mediante la cruz que permanece acostada sobre el altar, lugar donde los deudos colocan además, platos con comida para el difunto que son cambiados diariamente y de acuerdo a lo que la familia consume.

Al noveno día se realiza un ritual al que se le denomina “novenario” o “novena” en donde el presentador de flor hace su participación final como ejecutor

⁶⁸ Los números en la cruz señalan el lugar en donde se colocarán veladoras, pero también prescriben el orden en que se irán encendiendo durante la ejecución del rezo final de novenario. Los señalamientos hacen referencia a partes de la cruz como si fuera un cuerpo. Así, la parte superior es nombrada “cabeza”, la inferior “pies”, las adyacentes “brazos” y el centro “corazón”.

en el ritual mortuorio. Las actividades de ese día comienzan desde temprano, pues el *teixpantialxóchitl* debe prepararse e ir a recolectar las hierbas que necesitará para llevar a cabo esta acción, entre las que destaca el *amizkitl* y el *itzkuinkilitl*. En la casa del difunto las tareas comienzan también desde muy temprano, pues el grupo doméstico del difunto y familiares cercanos se reúnen para preparar tamales hechos con masa de maíz y frijol hervido, envueltos en hojas de plátano; que serán ofrecidos a los asistentes al ritual.

El ritual comienza alrededor de las 8:00 pm, los asistentes son en su mayoría, los que estuvieron presentes durante el velorio, algunos de los cuales se congregan media hora antes, en la casa del difunto. Al llegar el rezandero se inicia con un primer rosario que dura entre una hora y hora y media. Después se realiza un receso en el que se ofrecen los tamales con café o refresco a las personas. Al difunto también se le ofrecen siete tamales, los cuales tienen la particularidad de que fueron envueltos con la hoja de plátano dispuesta al revés, para diferenciarlos de los que se les daría a los asistentes; se le pone también una taza con café. Todo esto es acomodado por el *teixpantialxóchitl*, mientras sahuma con copal a la cruz y alrededor de la camita donde se veló al difunto, que es la base del altar.

Después de este receso se inicia otro rosario más alrededor de las 10:00 pm, este tiene la particularidad de que mientras se realiza, se van encendiendo las veladoras que están colocadas en orden junto a papeles que señalan una numeración. Así la primera en encenderse es la que está en la parte superior de la cruz, en “la cabeza”, siguiendo por las que se encuentran a los lados de la cruz “los bracitos”, luego la que se encuentra en centro de la cruz “su corazón”, para finalizar con la que se encuentra al lado inferior, en “sus pies”. Mientras se van encendiendo el rezandero rocía agua bendita en todos los puntos señalados con los papeles numerados.

El rezandero termina el rosario con cánticos relacionados con la levantada de cruz, entonces el *teixpantialxóchitl* comienza su participación levantando la cruz para después besarla, luego los asistentes forman una fila y también la besan. Cuando terminan de pasar todos los asistentes, el presentador de flor coloca la cruz

en el altar familiar y comienza a recoger la camita donde se veló al difunto, que funcionó como el altar para la cruz, mientras los asistentes continúan entonando canticos.

Una vez que terminó de recoger el altar, el teixpantialxóchitl comienza a barrer el cuarto donde se veló al difunto, junta las flores secas, las veladoras y las ceras que deposita en una caja y comienza a sahumar toda la vivienda. Entonces los asistentes se forman en una fila y el presentador de flor alista un ramillete que previamente hizo con las hierbas que recolectó (amiskitl e itzkuinkilitl); los deudos acercan un gallo o gallina negra⁶⁹ (que previamente consiguieron en la comunidad o poblaciones vecinas) con estos dos elementos, el especialista ritual comienza a limpiar primero al grupo doméstico del difunto, a los familiares y por último a los asistentes en general. Al concluir, el presentador de flor limpia el cuarto donde se veló al difunto con el racimo y el pollo. Por último, sahuma a toda la casa y a la gente que acudió, después de esto las personas se retiran a sus respectivos hogares.

Cuando termina el ritual, el presentador de flor quema el ramillete con el que limpio a todas las personas, después sacrifica al pollo, lo despluma, limpia y descuartiza la carne para entregársela a la esposa o mujer que esté a cargo de la vivienda para que hierva la carne en un caldo, que solamente es condimentado con cebolla, ajo y sal. Esta actividad se realiza durante la madrugada, ya al amanecer, la familia del difunto le da al teixpantialxóchitl una olla con el pollo hervido y un poco de los objetos que las personas le llevaron al difunto (azúcar, frijol, dinero); la carne sólo debe ser consumida por el presentador de flor, de no ser así, se cree que quien lo ingiera se puede llegar a enfermar o incluso morir. Con esto se terminan las actividades de este especialista ritual.

⁶⁹ Esto depende del género del difunto. Si fue hombre entonces se utiliza un gallo, pero si fue una mujer, una gallina.

3.3.2.2 Levantada de cruz

Al día siguiente (que corresponde al décimo, después del entierro), el padrino de cruz acude a la casa del difunto acompañado del rezandero y comienza a arreglar el altar de levantada, que por lo general se coloca en donde está el altar familiar, con las imágenes de santos principalmente de San Sebastián, la Virgen del Carmen, la Virgen de Guadalupe y crucifijos. Se suele adornar con papel china de color blanco, negro o azul marino; con figuras en forma de ángeles y cruces, las cuales se colocan en la pared y con flores frescas que se ponen en floreros. Se coloca una cruz de ceniza en el suelo, debajo de la mesa del altar y sobre ella se ponen veladoras. En torno a este, la gente se reúne en el mismo horario en que se realizaron los rezos de novenario, para iniciar los rosarios hasta que se cumpla un mes del fallecimiento de la persona, que es cuando se levanta la cruz. Los asistentes a estos rezos suelen ser las personas más allegadas al grupo doméstico del difunto y los padrinos. Estos últimos tienen la obligación de asistir todas a todos los rosarios, de lo contrario la gente comenzará a murmurar sobre su incumplimiento en el compromiso contraído. Los deudos ofrecen café y galletas de animalito como refrigerio.

La cruz es comprada por el padrino antes de que se cumpla el mes, por lo regular se adquieren dos, una pequeña y otra grande. Se llevan a bendecir a la iglesia en una misa que es pagada especialmente por los padrinos. A esta eucaristía se invita a los deudos, a los familiares y vecinos de los padrinos. Posteriormente, las cruces benditas permanecerán en el altar familiar del padrino hasta que se realice el ritual de levantada, momento en que son conducidas a la vivienda del finado.

Se da el caso de que haya dos padrinos de muerte en este tipo de ritual, pero existen factores que así lo propician, por ejemplo: a) en caso de que por atención, el padrino de bautismo y el de matrimonio coincidan al mismo tiempo a la hora del deceso para cambiar al difunto. b) que por motivos económicos el padrino que cambió al difunto le comente a los deudos y ellos pidan ayuda a otro padrino del finado, para que le auxilie en la compra de la cruz y a la hora de afrontar los gastos.

Pero esto depende de la disposición económica del grupo doméstico del fallecido, pues a los padrinos se les tiene que compensar con una comida y atenciones durante este ritual.

El ritual de levantada inicia alrededor de las 8:00 pm con una procesión, en donde la cruz es conducida de la casa del padrino, a la del difunto. Para realizar esto se convoca a la parentela y vecinos del padrino, quienes son los encargados de llevar este objeto ritual junto con el rezandero, quien guía la ejecución. Existe una cuestión que denota una diferenciación a la hora de cargar la cruz, pues al igual que en el novenario en donde el género del difunto, dicta la norma de utilizar un gallo o una gallina para limpiar a los asistentes; para el caso de esta acción estipula quién portará la cruz, ya sea en la procesión o durante la ejecución del ritual, pues si el difunto era varón su padrino será en encargado, mientras que en caso de haber sido mujer, la madrina será quien lo haga⁷⁰. En el caso de los muertos niños también aplica esta cuestión pero no es tan formal cómo en el caso de los adultos.

Cuando están por llegar a la vivienda del difunto, una procesión conformada por el grupo doméstico del finado sale a su encuentro, que se da justo en la entrada del solar. Allí reunidos todos, los caseros comienzan a lanzar pétalos de flores a la cruz y a los padrinos, en medio de cánticos que son entonados por todos los asistentes; entonces comienzan a turnarse para pasar a besar a este objeto ritual, rociarle agua bendita y sahumarla. Cuando todas las personas han pasado, la cruz se conduce al interior de la casa y se coloca en el altar donde se llevará a cabo el ritual.⁷¹

Una vez adentro, la gente se acomoda para iniciar con el primer rosario que dura en promedio una hora, después de esto se da un receso en el que se ofrecen alimentos. Los primeros en comer son los padrinos, quienes lo hacen dentro de la

⁷⁰ Esta diferenciación genérica también la plantea Fagetti (1999:55).

⁷¹ En el ritual de levantada hay dos formas de posicionar a la cruz, una es: de manera *levantada* dispuesta de manera vertical y la otra es *acostada*, en posición horizontal. En los momentos de bendición de la cruz; estancia en la casa del padrino; procesión a casa del finado y encuentro, la cruz es colocada y portada de forma *levantada* de modo vertical. A diferencia del momento en que la cruz es conducida al interior de la casa y cuando se pone en el altar para la levantada, en donde es dispuesta *acostada* horizontalmente; de ahí que el acto que refiere el ritual es -Levantada- la acción de alzar, elevar la cruz.

vivienda, ya sea en el comedor de la familia o junto al altar. Son acompañados en este convite por el jefe de familia, mientras los deudos los atienden efusivamente. A los demás asistentes se les sirve en mesas que son dispuestas en el patio o en la calle. En ambos lugares se debe de esperar a que todos los comensales reunidos en la mesa, cuenten con su respectivo plato para iniciar a comer, no respetar esto es mal visto. La comida ritual consta de mole de pollo acompañado de tortillas hechas a mano, refrescos y cervezas.

Alrededor de las 11:00 pm se inicia con el rezo de levantada de cruz, este es similar al primero sólo difiere al final, pues se entonan cánticos que hacen referencia a la acción ritual, marcando el momento en donde padrino levanta la cruz guiado por el rezandero. El objeto ritual más pequeño es el primero en levantarse, seguido por el más grande. Son sostenidos por el padrino y su esposa o en su caso, por los dos padrinos.

Una vez *levantadas*, los asistentes forman una fila y acuden nuevamente a besar las cruces, sahumarlas, rociarles agua bendita y pétalos de flor. Cuando todas las personas han pasado, son colocadas en el altar. Al siguiente día, los familiares llevan la cruz grande al panteón. Mientras la cruz pequeña, se queda en el altar familiar por tiempo indefinido en calidad de reliquia y como una presencia palpable del difunto⁷².

3.3.2.3 Cabo de Año

Los rituales de cabo de año son conmemoraciones anuales que se realizan durante siete años en la población. Son muy parecidos al ritual de levantada de cruz pero año con año su práctica se vuelve más austera y la cruz pequeña ya no es utilizada, sólo se coloca en el altar junto a los demás santos. Los primeros tres años son los que tienen mayor peso para las familias y en los que los deudos convocan a la

⁷² Antes de culminar las 7 conmemoraciones anuales, la cruz permanece bajo el altar familiar y sólo se sube el día de muertos o durante los cabos de año. Después del séptimo año, la cruz es colocada con los demás santos de forma permanente.

colectividad para su ejecución, sin embargo después de este lapso, estas conmemoraciones se vuelven más íntimas y son realizadas en presencia de la familia más cercana. Ya no hay una comida ritual tan faustosa, solo una pequeña cena que consiste en café y frijoles, tampoco hay una procesión de la casa del padrino a la del difunto, sólo se lleva la cruz y en algunos casos es comprada por los mismos deudos. Su ejecución dicta el tránsito intercolectivo del difunto, pues se dice que es hasta siete años después del fallecimiento, que el individuo logra finalmente su incorporación al mundo de los muertos, pero el ritual se torna más una celebración de remembranza, en la que los deudos se reúnen para recordar al difunto.

La ejecución de los rituales que engloba el ciclo: mortuorio/funerario, son fundamentales para lograr la incorporación al mundo de los muertos, por lo tanto deben ser efectuados para todos los habitantes de la población. Sin embargo, existen algunos casos en los que se omiten ciertos momentos del proceso ritual, pero eso no significa que la adhesión no se desarrollará plenamente para estos sujetos como lo ejemplificaré a continuación:

Para los niños que mueren en una edad de entre 4 y 12 años, al realizar el ritual de novenario no se lleva a cabo la limpia de la casa y de los asistentes con un gallo o gallina (según el género) y sólo se realiza con un manojo de hierbas. En el caso concreto de los niños que fueron bautizados y que mueren antes de los 4 años, este mismo ritual se omite completamente y después del velorio y entierro sólo se lleva a cabo la levantada de cruz y un máximo de tres conmemoraciones anuales. Se cree que para los infantes, el tiempo de su incorporación al mundo de los muertos es más rápido, pues su cuerpo se degrada antes y no tuvieron muchos pecados en vida que los haga demorarse en el purgatorio. A los bebés que murieron sin ser bautizados, se considera que sólo estuvieron de paso y no pudieron ser partícipes del mundo terrenal. En consecuencia, no tienen un lazo que los una al mundo de los vivos y no se les hace velorio ni levantada de cruz.

Caso contrario el de las personas que se suicidan, pues a ellos si se les realizan todos los rituales descritos para los difuntos adultos, ya que su familia trata

de ocultar la forma de muerte a pesar de que el colectivo rumore. Además de que se tiene mayor cautela en la ejecución del ciclo ritual, con esto se espera que el fallecido se incorporarse al mundo de los muertos de manera plena.

3.4 Día de muertos en Tlacotepec de Díaz

La festividad de día de muertos es muy solemne, los habitantes se preparan con antelación para poder recibir a sus difuntos, son días de guardar en los que se deja de laborar y permanecen en espera de los que ya murieron

Las ofrendas comienzan a colocarse desde el día 28 de octubre, para los muertos accidentados y los asesinados. El día 30 corresponde ponerle ofrenda a los que murieron ahogados. El 31 de octubre, la ofrenda es dispuesta para los muertos niños, mientras que el 1 de noviembre, toca el turno a los muertos adultos. El 2 de noviembre se acude al panteón a escuchar la misa. Los pobladores consideran a estos tres últimos días, como los más relevantes de la festividad del día de muertos.

3.4.1 Los altares de día de muertos

Existen una serie de particularidades en torno a las creencias y los objetos que prescinden las ofrendas de esta festividad. Por ejemplo, la del 28 de octubre que se pone para los difuntos que murieron en accidentes o fueron asesinados y las del 30 de octubre, para los que murieron ahogados, tienden a ser sencillas y con una marcada noción individual⁷³, pues se coloca sólo el número exacto de platos, vasos, ceras y veladoras para las personas a quienes sean dedicadas. Cabe hacer mención que en los referidos días, se coloca en el lugar de fallecimiento otra pequeña ofrenda que consiste en: flores, veladoras y un vaso con agua. Algunos pobladores mencionan que esto se hace porque ahí fue donde quedó la “sombra” del difunto y tienen que ofrecerle algo también.

⁷³ A diferencia de las otras dos (para los muertos niños y los adultos), que tienen un carácter más colectivo, pues además de dedicarse para los muertos de la familia, se dispone uno o más platos para las almas que ya no tienen quien los considere.

En la ofrenda para los niños muertos que se realiza del 31 de noviembre, los objetos dispuestos tienen la característica de ser de sabor dulce, como: atoles, chocolate, pan y tamales, que son colocados en utensilios pequeños junto con algunos juguetes. Hay familias que esa fecha, honran a familiares de más de dos generaciones ascendentes, es decir si la bisabuela ponía ofrenda a su hermano fallecido, el grupo doméstico lo sigue recordando, aunque la bisabuela haya muerto.

La ofrenda del 1 de noviembre a diferencia de las anteriores, es colocada para más de una persona, pues se contabilizan a todos los difuntos del grupo doméstico, también se suelen poner uno o dos platos de más, para las almas que ya no tienen quien les realice una ofrenda. Otro aspecto a recalcar es que existe una jerarquización en el orden de colocar los alimentos en la mesa del altar, pues se privilegia a los fallecidos recientemente y a los familiares consanguíneos más cercanos, por ejemplo: padres, hijos o hermanos.

3.4.2 Recordando a los difuntos

Los días de mayor veneración para los difuntos son: el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, temporalidad en donde la población realiza una serie de prácticas que remarcan la creencia de que los difuntos regresan para convivir con los vivos y que además, el colectivo señala como características de dicha festividad, las cuales concretamente son: la realización de las ofrendas, el repique constante de campanas, el lanzamiento de cohetones y la fabricación de globos de papel china. A continuación se hará una breve descripción de estas:

En la realización de la ofrenda, es posible observar la expresión de la mencionada creencia, pues los objetos y la manera de colocarlos tienen una finalidad implícita como: poner pan dentro de bolsas de plástico “para que los muertos puedan llevarlas más fácilmente”. O colgar la fruta en el arco, “para que las almas la corten como si estuviera en el árbol”, que dan cuenta de acciones que los difuntos realizan. Otra cuestión relevante, es que hay una diferenciación en las llamadas ofrendas nuevas que son colocadas a los que fallecieron en los 11 meses previos al día de muertos, que consiste en la colocación de un pollo hervido con sal,

ajo y cebolla; que se cuelga en el arco de hojas de tepexilote con la intención de que sea consumido por el que falleció en este periodo, pues su condición de no culminar el cabo de año, lo limita y no puede comer más que ese alimento, acción que se interpreta como un mecanismo coercitivo que rigen a la colectividad de muertos.

El repique de campanas consta en dos sonidos diferentes: uno para los difuntos niños y otro para muertos adultos, los cuales son ejecutados en sus respectivos días de ofrenda. Algunos habitantes mencionan que se debe de realizar este cambio para que las almas no se pierdan en su camino y acudan “cada quien” (niños o adultos) a su llamado. Así, las almas de los niños comienzan a llegar al medio día del 31 de octubre y se van a las 12 horas del 1 de noviembre, momento del cambio de repique que anuncia la llegada de las almas de los adultos. Y que termina al medio día del 2 de noviembre, momento en que las almas retornan al mundo de los muertos.

La acción de tocar las campanas involucra a dos grupos de edades en la población: niños de entre 6 y 13 años y adultos de entre 18 y 59 años (pero sólo a los varones, no se incluye a las mujeres). Los cuales se organizan en equipos de 5 u 8 personas⁷⁴ y piden un turno para tocar las campanas por espacio de 1 hora⁷⁵ en la torre de la iglesia. El encargado de organizar los turnos es el sacristán de la iglesia y les asigna a cada equipo su horario de entrada y de salida, para procurar que la campana no deje de sonar ni un momento. La jornada de ambos grupos de edad consta de 24 horas, primero inician los niños al medio día del 31 de octubre, terminando a las 12 horas del 1 de noviembre. Después entran los adultos, quienes finalizan su tarea al medio día del 2 de noviembre, despidiendo a las almas. Por lo regular hay más participación de los niños en esta actividad; el equipo de adultos consiste principalmente en el sacristán, los rezanderos y pobladores que integran los grupos de la iglesia, como adoración nocturna o alguna mayordomía.

⁷⁴ Los equipos se conforman de acuerdo al grupo de edad, los cuales no se mezclan entre Sí. Hay equipos de niños y de adultos específicamente, no mixtos.

⁷⁵ La duración del turno depende del número de personas que se sumen a esta tarea.

El lanzamiento de cohetones se realiza a las 12 horas del primero de noviembre, momento en que un estruendo cimbra los cerros que rodean a la población, anunciando así, la llegada de los fallecidos adultos. A esa misma hora, el jefe de familia o la persona de mayor edad, comienza a hacer el recibimiento a las almas, invitándoles a probar los alimentos ofrendados sahumando el altar; cabe mencionar que este discurso se pronuncia en náhuatl. Los cohetones son un elemento importante en el ofrecimiento de la ofrenda, pero no todas las familias pueden adquirirlos por la falta de recursos económicos. Sin embargo, algunas hacen el sacrificio de comprar por lo menos uno, sobre todo si se trata de la primera ofrenda, pues se considera que el sonido del cohetón, hará que el difunto encuentre fácilmente el camino a su casa, al dificultársele por ser la primera vez que la visita en su calidad de alma.

La fabricación de globos⁷⁶ se realiza con pliegos de papel china, su elaboración corre a cargo de los niños y jóvenes de los grupos domésticos. Es común observarlos desde el 31 de octubre, ya sea durante el día o en la noche y finaliza el 2 de noviembre al medio día. Algunas personas señalan que con el globo se puede saber si “el difunto está contento con su visita”, pues si está felices el globo subirá y alcanzará una altura considerable, de lo contrario se quemará antes de que se eleve. Al parecer, el globo es usado como un instrumento mediante el cual, el difunto comunica su sentir a los integrantes de su grupo doméstico. Por lo tanto, su realización en las festividades a los muertos es imprescindible.

Es común que en estas fechas no se labore y se dediquen todas las actividades al recuerdo del difunto. Los pobladores se preocupan por darles un buen recibimiento y dedican la mayor parte del tiempo en visitar las casas de compadres, vecinos y familiares para realizar rosarios o platicar sobre la vida de los difuntos. Hay una acción que marca el cierre de esta temporalidad, el día dos de noviembre en el panteón de la comunidad, al término de la celebración eucarística el sacerdote convoca a todos los asistentes a escribir el nombre de su familiar finado y

⁷⁶ En otros lugares se les llama globos de cantoya.

depositarlo en una urna, para después ser incinerados en una hoguera comunal, con esto se da por finalizada la festividad del día de muertos en la población.

Capítulo IV

LOS ELEMENTOS: PARENTESCO RITUAL, TIERRA Y MAÍZ Y SU RELACIÓN CON LA COSMOVISIÓN EN TORNO A LA MUERTE DE LOS TLAQUEÑOS.

El presente capítulo busca abordar al parentesco ritual, la tierra y el maíz, como elementos claves para comprender a la cosmovisión en torno a la muerte, pues son puntos de referencia para analizar al proceso social implícito que el óbito instaura en el colectivo. Este apartado se divide en dos ejes: por un lado se expone al parentesco ritual, como una institución social de reciprocidad, detallando la relación entre el parentesco ritual de cruz y la concepción en torno al fallecimiento, haciendo énfasis en las relaciones sociales dentro del ciclo de vida del sujeto y así demarcar la importancia de este tipo de organización social al momento del deceso.

En Tlacotepec de Porfirio Díaz, las relaciones de parentesco ritual más importantes se forman alrededor del bautizo y matrimonio. Para estos dos casos, los nahuas buscan padrinos dentro de la comunidad o vecinos a ésta, en pocos casos recurren a personas que radican fuera de la región. Es frecuente que una persona apadrine a todos los hijos de un grupo doméstico, aunque también es común que los padres busquen diferentes padrinos para cada hijo; procurando además, que la persona elegida no sea un pariente consanguíneo. Los padrinos de bautismo y de casamiento regularmente suelen ser los mismos, es decir, con el matrimonio se refrenda el lazo parental instituido y a su vez, éste vuelve a ser reafirmado a la hora de la muerte, cuando el padrino de bautismo se convierte en el padrino de cruz de la persona. Aunque algunos pobladores optan por elegir a otra persona como padrino de matrimonio y a la hora de la muerte, el padrino que se presente primero es escogido como padrino de cruz.

El otro eje se centra en la tierra y el maíz como elementos notorios dentro de la cosmovisión⁷⁷ de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, pues ambos son esenciales para la vida humana y poseen una relevante carga simbólica que junto con la muerte, se fusionan para conformar las interpretaciones que se tienen sobre la defunción. La relación que el hombre tiene con la tierra y el maíz, es la base de la subsistencia alimentaria y por ende de la vida. El hombre se encuentra ligado a estos dos elementos, pues la tierra es la dadora de sustento y el maíz, es el alimento de vital importancia para el ser humano. La vida está regida por esta relación y las percepciones sobre ambos elementos tienen una base mítica que resalta una reciprocidad que permite un intercambio; asimismo, la creencia de que al morir, el ser humano se convierte en el alimento de la tierra, denota la estrecha correlación que se afianza con la muerte.

¿Pero por qué analizar a la tierra y el maíz, pudiendo tomar en cuenta a dos fundamentos como son el cuerpo y las entidades anímicas, para el estudio de la cosmovisión en torno a la muerte? Pues porque la tierra y el maíz demarcan la pertenencia de los individuos a las dos colectividades humanas, la de los vivos y la de los muertos haciendo señalamientos claramente visibles. Por ejemplo, la tierra es el elemento desintegrador del cuerpo humano, pero a su vez también demarca la total separación de la esencias física y etérea; pues el entierro del difunto hace que el *to alma* que desde el momento de la muerte permanecía adosado a la corporeidad, inicie con el tránsito intercolectivo. El maíz por su parte, señala la incorporación del sujeto a su respectiva colectividad, la de los muertos; además de que es el alimento fortalecedor del *to alma*. Desde este punto, fue más viable tomar en cuenta a estos dos elementos, pues con ellos se alcanzaba un punto de referencia más amplio para abordar a la muerte.

Sin embargo, existen dos factores que podrían ayudarnos para comprender mejor la estrecha correlación tierra-maíz-hombre. Good (1993, 1994) los denomina elementos básicos del “sistema de lógica cultural nahua”, y son fundamentales para

⁷⁷ Como se mencionó en el capítulo I, se entiende a la cosmovisión como una interpretación de la realidad, la cual está integrada por representaciones que dan sentido a acciones en un entramado simbólico construido.

entender la conceptualización en torno al óbito. Me refiero a los conceptos: fuerza y trabajo, pues ambos son imprescindibles para que el hombre tenga su sustento, lo que puede expresarse con la siguiente formulación:



Figura 4.

Con lo que se ejemplifica que, el resultado del trabajo es el sustento o alimento del hombre; mismo que es mediado por la fuerza que le permite llevar a cabo esta acción; y que a su vez, es producto del trabajo, pues el trabajo produce fuerza. Pero ¿qué se entiende por fuerza y trabajo? La fuerza es entendida como un vigorizante que fortalece a la principal esencia del hombre, el *to alma*⁷⁸. Es un inyector que al igual que esta inherencia, es de carácter universal; es decir, es compatible con todos los seres vivos. Actúa como un revitalizador, como algo que acciona la motricidad de lo vivo mejorando el rendimiento y manteniendo un equilibrio óptimo.

⁷⁸ Una de las características del *to alma*, es que no es una entidad exclusiva de los seres humanos, pues ésta inherencia representa a lo vivo. Por lo tanto, al afirmar: “la tierra tiene vida, por eso está creciendo las cosas” se hace referencia a esta cualidad del *to alma*, es lo que le da esa facultad de vitalidad; al igual que al maíz, los ríos, los cerros. Véase López Austin (1995^a:433) y Romero (2006:126).

Por otro lado, el trabajo engloba a una serie de acciones que implican el uso de la energía física y anímica del hombre, entre las que destacan: sembrar, copular, rezar, estudiar, andar, amamantar, curar, estudiar, pensar, entre otras. Tareas que necesitan de la fuerza para ser llevadas a cabo.

En estos dos aspectos se entrevé el fundamento principal que nos interesa, la idea de intercambio recíproco que enlaza a la tierra, el maíz y el hombre. Y que se expresa bajo lo que podría denominarse: *principio de energía vital*; en el que el sustento es el resultado de una acción: el trabajo, que a su vez se produce con ayuda de la fuerza, lo que incrementa a este último factor, como se ejemplifica en la siguiente figura:

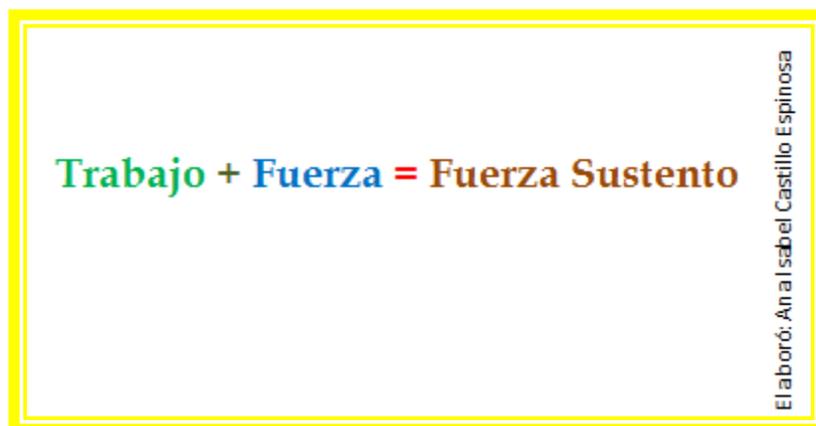


Figura 5.

Pues no se puede trabajar sin fuerza y no hay fuerza sin alimento. Principio (formulado en base a los datos de campo y en comparación a la lógica cultural nahua propuesta por Good 2004, 2013) que podría ayudarnos entre otras cosas, para entender el papel de la tierra como dadora de sustento y el maíz como alimento principal; pero que va más allá, dándonos razones que permiten comprender la acción recíproca del hombre para con la tierra.

La tierra y el maíz por su parte, son fundamentales en la cosmovisión que los tlaqueños tienen sobre la finitud de la vida, pues funcionan simbólica y culturalmente definiendo y dando significado a las prácticas sociales llevadas a cabo por la muerte

de un individuo; por lo tanto, será relevante comprender la importancia que se le da ambos.

El parentesco ritual, la tierra y el maíz se vislumbran entonces como factores clave que permiten adentrarnos a la cosmovisión en torno a la muerte, pues funcionan simbólica y culturalmente definiendo y dando significado a las prácticas sociales llevadas a cabo tras la muerte de un individuo, por lo tanto es relevante analizar a éstos tres elementos, comenzaremos con el primero:

4.1 Compadrazgo y padrinazgo en Tlacotepec de Díaz

El compadrazgo y padrinazgo en Tlacotepec de Díaz, se fundamenta en dos tipos de relaciones que se dan entre sujetos, la de: *a)* padrinos-ahijado y la de *b)* padrinos-compadres, además de que se establece entre dos grupos: la familia de los padrinos y la del ahijado. Estas afinidades amplían el ámbito de las relaciones sociales de los individuos que aceptan el compromiso de apadrinar ejerciendo una serie de normas que reglamentan dicho vínculo, además el género juega un papel preponderante, pues define la participación de los integrantes en esta relación.

Los vínculos de parentesco ritual son un factor clave en las interacciones que surgen en el ámbito ceremonial, en el cual se crean nuevas relaciones sociales diferentes a las de consanguinidad y afinidad. Mintz y Wolf identifican y describen dos variantes en este tipo de relación: el compadrazgo horizontal y el compadrazgo vertical. El primero refiere a la práctica de elegir padrinos para los hijos entre miembros de la misma comunidad o de una comunidad vecina, pero que pertenecen a una misma cultura y a un mismo nivel socio-económico al de los padres del ahijado. Esta vinculación dota de más cohesión e integración a la comunidad y al grupo. Lo que da pauta a una visión más colectiva entre los integrantes que conforman esta relación (Mintz y Wolf, 1950, citado en Good, 2008:10).

Por otro lado, la segunda variante: el compadrazgo vertical, demarca la tendencia de buscar padrinos de un estatus socio-económico superior al de los

padres con la intención de mejorar las opciones de vida de los hijos, pues se crean vínculos fuera del grupo y clase social, procurando más una relación personal, un beneficio para un sólo grupo doméstico.

En la comunidad se hace una clara diferenciación de los padrinzos importantes o de grado, los cuales se establecen mediante los ritos católicos de acuerdo al ciclo de vida del ahijado y que corresponden al bautismo, confirmación, comunión, matrimonio, por citar los más importantes. Estos son diferentes a otros padrinzos que tienen un carácter más civil por así decirlo, por ejemplo los padrinos de graduación, los padrinos de pastel en una fiesta o los de conjunto musical. Los lazos de parentesco son también diferentes, pues los primeros crean vínculos que son reafirmados constantemente, tienen una larga duración entre los individuos involucrados en este tipo de relaciones, lo que conlleva más obligaciones; además de que se elige entablarlos con personas de la misma localidad, con el fin de fortalecer al ahijado socialmente⁷⁹. Mientras que los segundos son esporádicos y casi efímeros, no generan tantas obligaciones pues regularmente no son reafirmados y es más constante elegir a personas externas a la población como padrinos.

Entre las obligaciones que los padrinos contraen con sus ahijados resaltan: realizar regalos de ropa en momentos rituales específicos, como recibir un sacramento o al momento de la muerte del ahijado; en el matrimonio, velar por la unión de la pareja y los hijos; representar los intereses de la familia del ahijado en los conflictos que puedan presentárseles dentro del colectivo y ayudar económicamente si tuviera alguna necesidad monetaria⁸⁰.

⁷⁹ Aunque se busca fortalecer socialmente al ahijado dentro del colectivo con la elección de un padrino dentro del mismo grupo social; hay casos que generan algunas excepciones, por ejemplo los hijos de madres solteras o los que son fruto de una relación de infidelidad, para los que se suele elegir a una persona que aunque externa al grupo social, sea una asidua frecuente. Con esto se pretende que el ahijado tenga a alguien que lo procure mientras crece y se favorece su contacto con otro grupo social en el que encontrará las opciones que le sean vedadas en el propio, por su condición social.

⁸⁰ La ayuda mutua entre compadres se entrevé como un compromiso primordial a la hora de establecer una relación de parentesco ritual.

Las relaciones de respeto son fundamentales en esta vinculación, hay saludos especiales y formas de manejo corporal formales, que sus integrantes adoptan para dirigirse. Entre compadres es común que al momento de saludarse se descubran la cabeza si llevan gorra o sombrero, además de que deben de detener su andar y hacer una inclinación antes de proseguir por su camino. En el caso del nexo padrinos-ahijado es obligación de estos últimos pedir la bendición al padrino cuando coinciden en algún lugar. He observado que entre la gente mayor, cuando un adulto se encuentra con su padrino, el ahijado busca besarle la mano como una forma de saludo reverencial. Los términos parentales que se utilizan entre los miembros de este tipo de correlación son designados de la siguiente manera:

- Compadre-compale:
- Comadre-comale
- Padrino/Madrina
- Ahijado/ahijada⁸¹

A estos términos se les suele agregar un sufijo posesivo como mío, tuyo, suyo por ejemplo: “Mi ahijada Gelia”, “Su padrino Inocencio”, “Tu compadre, con los que se hace énfasis en la relación parental ritual establecida.

Los vínculos de compadrazgo y padrinzgo que se consideran de importancia en la comunidad son los que se instauran con el bautismo, el casamiento y la muerte, los cuales obedecen una regla de equilibrio, un balance en el cual un hombre y una mujer son partes complementarias. Para apadrinar en estos también denominados de “grado”, se requiere que sea un hombre y una mujer los elegidos como padrinos, pues ambos ejemplifican un complejo integral.

Los varones únicamente pueden apadrinar en el caso de ser casados, pues sólo por medio del matrimonio, el hombre tiene su contraparte integral y es reconocido como un adulto para la comunidad. Esto sólo aplica en dichos parentescos de “grado”, más no en los que tienen un carácter cívico⁸², como las

⁸¹ Al ahijado también se le suele llamar *tlanapalolli* si es adulto o *teokone* si es niño o bebé.

⁸² Este tipo de compadrazgo abarca las relaciones que se dan por acompañamiento en las graduaciones y a las establecidas por ayuda económica o en especie para la realización de fiestas como quince años y bodas.

graduaciones y la cooperación en las fiestas, en las que si pueden apadrinar. Las mujeres pueden entablar estas relaciones solas en el caso de ser solteras o viudas, pero solo apadrinando en parentescos sacramentales como el bautismo⁸³, comunión y confirmación; además de las graduaciones y cooperación en las fiestas. Sin embargo deben de hacerse de un acompañante para poder ejecutar el ritual, que tiene que ser un pariente consanguíneo, regularmente el hermano o algún hijo, aunque es también válido que suelen ser acompañadas por el hermano del esposo, en el caso de ser viudas y no tener cerca a otro pariente consanguíneo.

El que a un individuo se le pida ser padrino es motivo de orgullo, pues se presenta una oportunidad para expandir redes sociales y demostrar responsabilidad. La petición se suele presentar como un reconocimiento de la capacidad del individuo para proteger física y anímicamente al ahijado, por ello cuando se le pide a alguien ser padrino o madrina, se destaca su buen carácter y el hecho de ser una persona de respeto.

Doña María menciona:

Los que buscan padrinos se platican y ya vienen planeando, en su casa platican dos o tres veces de quién va a ser su padrino; lo van a buscar, a rogarle si es que quiere. Fulano, fulana, y ya dicen, no me cae, no nos gusta para padrino, es enojón, lo encuentro en una parte no me habla, se enoja, tiene mal carácter, no, no quiero, yo quiero a fulano. Se van a dentro y ya dicen, yo quiero que sea la madrina y así, ya vienen, ya planearon en su casa y ya saben quién quiere que sea (Doña María, Tlacotepec de Porfirio Díaz; 14/04/2012).

Para el padrino o madrina, aceptar el compromiso es un honor que conlleva prestigio social, los vínculos de compadrazgo generan lazos de ayuda que en la vida social todo individuo necesita, por lo tanto, acumular varias relaciones de este tipo, dota al padrino de prestigio dentro del grupo social, catapultándolo a mejorar su posición en el pueblo fortaleciendo una base de apoyo que cimienta su vida pública.

⁸³ En el caso del bautismo, considerado como un compadrazgo, son pocas las mujeres que apadrinan en este compadrazgo y su posición económica y social influye en su elección, normalmente se les elige para apadrinar a hijos de madres solteras, viudas o abandonadas.

En la población se privilegia a las relaciones de compadrazgo y padrinozgo establecidas por medio del bautismo, vínculo que generalmente se reafirma conforme al ciclo de vida de la persona.

4.1.1 Parentesco ritual en el ciclo de vida

El ciclo de vida, como lo expresa Castañeda, es “una construcción cultural que define grupos de edad con base en los cambios físicos y los tránsitos de una posición social a otra, que experimentan las personas desde su nacimiento hasta la muerte” (Castañeda, 2005:442). En Tlacotepec de Díaz, cada una de las etapas que constituyen al ciclo de vida, están asignadas a rituales específicos con los cuales se establecen lazos sociales mediante relaciones de compadrazgo y padrinozgo; donde la ritualidad católica es fundamental, pues ésta acompaña a eventos como el nacimiento, la pubertad, la procreación y la muerte, además de lo correspondiente a la organización social, a través del desempeño de cargos dentro del sistema religioso y civil, como las mayordomías.

Para los tlaqueños el bautismo, el matrimonio y la muerte son eventos que requieren de la ritualidad católica y son además, momentos en los que el individuo experimenta el paso de una posición a otra, funcionan también como marcadores de edad y ofrecen la oportunidad de establecer, fortalecer o refrendar los lazos sociales mediante las relaciones sociales de parentesco y compadrazgo. A continuación se describirá al parentesco ritual con la intención de mostrar cómo estas prácticas sociales operan en los momentos más importantes del ciclo de vida de los sujetos:

4.1.1.1 Bautismo

El bautismo tiene la finalidad de insertar al recién nacido en la dinámica social de la comunidad, se considera que es la relación social de mayor relevancia para el sujeto, pues la vinculación padrinos-ahijado será refrendada durante las fases más relevantes del ciclo vital del individuo.

Los padres del futuro ahijado deben de ser muy cuidadosos a la hora de buscar con quien encomendar, pues de su selección resultarán los padres “espirituales”⁸⁴ del sujeto. Una vez ubicada a la persona, los padres del futuro ahijado acuden a su casa, por lo regular se hacen de una a tres visitas, eso depende del trato que se tenga con el futuro compadre. Regularmente para este tipo de parentesco ritual, se elige a un matrimonio, el cual pueda velar por el bienestar del ahijado. Muchas veces los padrinos de boda de los padres, son los designados para apadrinar el bautismo del hijo de los ahijados, sobre todo al primogénito.

Don Donato menciona:

Primero vamos a ver al padrino, vamos a suponer, por ejemplo, la casa, al llegar yo: -bueno, muy buenas tardes; (platica que vamos a tener. Acabando de eso, empezamos a decir). - bueno, no es por nada que te venimos a ver, pues, nosotros nos hablamos con la señora, nos hablamos y usted va a salir de padrino de bautismo haber pues, por eso yo vine, venimos buscando que salgas de padrino (Don Donato, Tlacotepec de Díaz; 11/04/2012).

El padrino tiene el deber aceptar este compromiso, no es bien visto que alguien decline esta invitación, se cree que hacerlo trae repercusiones tanto para el infante como para los futuros padrinos, algunos dicen que el infante puede morir, pues se siente rechazado. Otros refieren que al negarse, la persona tendrá mala suerte, esto a causa de ser castigado por Dios. La aceptación es vista como una obligación a la hora de hacer el pedimento. Doña Jovita menciona:

Mi esposo dice que no es bueno negar, porque si ellos te vienen a buscar que seas padrino o madrina, es que ellos ya se platicaron en su casa, no apenas lo van a pensar, ya ellos hicieron su acuerdo con la familia. Ni modos que tú le digas al compadre, si ya traen su pancito, ya traen su chocolate, traen su azúcar y luego que le digas que se la lleve, pues eso no está bien. No se debe de hacer, como católicos debemos comprendernos, debemos de aceptar al que viene, ni modos. Pobremente le compras su ropa y le llevas a su niño (Doña Jovita, Tlacotepec de Díaz; 13/04/2012).

⁸⁴ Esta noción es utilizada en la comunidad para designar a los miembros anexos a un grupo doméstico a través de los vínculos de parentesco ritual. Así hay: padres, hijos, hermanos “espirituales”, según el lugar que ocupe el sujeto en la jerarquía familiar.

Durante estas visitas los padres acostumbran llevarle al futuro padrino pan, chocolate, azúcar, refrescos los cuales se van consumiendo poco a poco durante la convivencia, algunas personas refieren que cuando el padrino acepta, entonces mandan a comprar cervezas para celebrar. Una vez hecho el compromiso se agenda el día de bautismo, que regularmente coincide con la fiesta patronal en honor a San Sebastián o la fiesta del 15 de agosto en honor a la virgen de la Asunción; aunque algunos bautizos son realizados el Sábado de Gloria.

El padrino de bautismo tiene la obligación de vestir totalmente a su futuro ahijado, por lo tanto le compra toda la ropa que usará el día en que reciba el sacramento y que puede consistir en un ropón, un gorro, zapatos, tobilleras, camisita y pañales, los cuales deben de ser blancos; los padrinos le mandan a hacer su conjunto con alguna costurera del lugar o los compran en la ciudad de Tehuacán o Tezonapa.

Una vez llegada la fecha, los padrinos se concentran en la casa de sus futuros compadres y comienzan a vestir al ahijado preparándolo para su sacramento, después salen de la casa con dirección a la iglesia de la población, donde se llevará a cabo el rito sacramental, que regularmente suele ser colectivo, aunque algunas familias optan por pagar una misa especial.

Después del rito religioso, los padrinos junto con los padres acuden a la casa de estos últimos en donde se ofrece una comida y a veces una pequeña fiesta, en la que se afianzan los lazos sociales.

4.1.1.2 Confirmación y Comunión

Cuando un niño o niña ronda los 9 años, está en la edad propicia para recibir el sacramento de la confirmación y la comunión. Se toma este rango de edad porque se supone que es cuando los niños han comenzado a leer y pueden recibir la

doctrina cristiana⁸⁵. Por lo regular, los niños se preparan para realizar su confirmación y un año después realizan su primera comunión. Estos sacramentos son recibidos en la fiesta patronal del 20 de Enero y en la del 15 de Agosto, en honor a la Virgen de la Asunción.

Los padrinos de comunión y de confirmación muchas veces suelen ser los padrinos de bautismo, pero en algunas ocasiones se suele elegir a otros padrinos, muchos de los cuales son viudas o solteras, éstas decide si lleva acompañante⁸⁶ o apadrinan solas, como lo expresa doña María:

Quando vivía mi esposo apadrinamos a muchos de casamiento, de bautismo; ahora como ya no está, pues nomás soy madrina de comunión y confirmación, pero ya nomás yo solita, yo solita soy la madrina (Doña María, Tlacotepec de Díaz; 14/04/2012).

La petición de apadrinamiento no difiere tanto que las de bautismo, pero en éste caso, las tres visitas no son obligatorias, pues la aceptación suele concretarse después de acudir en dos ocasiones a la casa del padrino, pero de la misma forma se lleva: pan, refrescos y café. Es costumbre que el padrino le compre ropa nueva al ahijado para recibir estos dos sacramentos. En el caso de la comunión el padrino regala además: un rosario, una pequeña biblia y una cera. Para el caso de la confirmación, sólo se le obsequia al ahijado una cera, además de su ropa.

4.1.1.3 Matrimonio

Los padrinos elegidos para la celebración de una boda religiosa son de suma importancia para la realización del matrimonio. Generalmente se invita a una pareja casada a establecer este tipo de relación ritual. La elección de los padrinos de boda

⁸⁵ Las religiosas misioneras de la Virgen de la Asunción, que se han establecido en la comunidad, son las encargadas de adoctrinar a los infantes.

⁸⁶ Este tipo de parentesco no es tan riguroso como el de bautismo, considerado de “grado” en la población, en el que la madrina debe hacerse acompañar de un pariente varón consanguíneo. En los padrinazgos que se instauran en la confirmación y la comunión, la regla de lo integral no es aplicada, pues no se considera como compadrazgo de “grado” y las mujeres pueden apadrinar solas.

suele recaer en los padres de los novios, aunque también es común que los futuros esposos elijan a las personas que los apadrinen en esta nueva etapa de sus vidas.

Para realizar la petición de apadrinar se siguen las mismas normas establecidas, aunque suele apreciarse más formalidad y mayor estrechamiento de lazos entre los grupos domésticos involucrados. En la primera visita el novio acude con sus padres a visitar al futuro padrino llevándole un canasto con pan. El asunto se trata con mucho tacto, no se aborda inmediatamente, pues se interpreta como falta de educación. Cuando llegan saludan y hablan de cosas que han ocurrido en el pueblo, para después aterrizar en la cuestión haciendo la petición de apadrinar. Generalmente el posible padrino les contesta que consultará con su familia la situación y programan una segunda visita, en la cual deba de estar presente tanto el grupo doméstico del padrino como los demás involucrados. Esta primera visita queda en el entendido de una notificación.

En la segunda ocasión acuden a la casa del padrino: el novio, la novia y sus respectivos grupos domésticos, se llegan a convocar hasta cincuenta personas para tal fin, entre tíos, primos, sobrinos, abuelos, bisabuelos, hermanos y padrinos de sacramentos. Una vez congregados ante la presencia de la familia del padrino hacen nuevamente la petición⁸⁷. En esta ocasión también se lleva un canasto con pan, más artículos como azúcar, café y chocolate, los cuales son entregados al posible padrino. Esta visita se entiende como un reconocimiento entre los grupos domésticos implicados, pues es un encuentro programado para que los miembros se asuman como participantes de esta incipiente relación social. Después de esta visita se programa una última, en la que se espera la respuesta del futuro padrino.

La tercera visita es la última que se hace a la casa del posible padrino, a esta visita generalmente asisten los novios junto con sus padres llevando: pan, refrescos y cervezas. Se espera que la persona acepte finalmente el compromiso y se le comunica la fecha del enlace matrimonial. El pan, los refrescos y cervezas son

⁸⁷ Para realizar esta acción se designa a la persona de mayor edad del grupo doméstico o la que cuente con mayor prestigio social.

consumidos entre los padrinos y compadres después de la respuesta que generalmente es favorable al pedimento.

Los padrinos de bodas aceptan el compromiso de vestir a los ahijados, a la novia se le compra todo su ajuar, al novio se le compra su traje y sus zapatos. Algunas personas comentan que anteriormente, los padrinos de boda eran los encargados del conjunto musical, la bebida y la comida, además de que al día siguiente del enlace matrimonial tenían la obligación de ofrecer el recalentado a los invitados, prolongando con esto la fiesta y los gastos. Actualmente se buscan a más personas que funjan como padrinos, ya sea de: conjunto musical, de sillas y mesas, de arreglo de iglesia, etc. Pero a éstos no se les hace el ritual de pedimento y se les considera de menor grado, el nombramiento de padrinos de bodas sólo recae en una pareja.

Las obligaciones contraídas por los padrinos de boda, no sólo abarcan las relacionadas con los preparativos de la fiesta, pues se encargarán de velar por la pareja apoyándola en lo posible.

4.1.1.5 La Muerte

En ésta última fase del ciclo vital del ser humano, las relaciones de compadrazgo y padrinzgo se engloban mediante el parentesco ritual de cruz, que refrenda los lazos rituales que el difunto entabló durante su vida, puesto que muchas veces el padrino de cruz es el padrino de bautismo, matrimonio o algún otro sacramento del finado; que en caso de haber fallecido, el compromiso recaerá en el hijo mayor o la viuda del padrino, los cuales tienen la obligación de afrontarlo.

Los tlaqueños refieren que al momento de fallecer la persona, el padrino o representante⁸⁸ que acuda primero a la casa del fallecido, será designado como

⁸⁸ Representante: es la persona que asume el compromiso de ser el padrino de cruz, en caso de que el padrino titular y su viuda hayan fallecido que en muchos de los casos suele ser el hijo mayor o el hermano del padrino de bautismo o matrimonio del difunto.

padrino de cruz⁸⁹ y tendrá la obligación de vestir al cuerpo⁹⁰, pagar a los especialistas rituales⁹¹ (*teixpantialxóchitl* y rezanderos), comprar las 2 cruces y llevarlas a bendecir, estar al pendiente del novenario y los rezos. Además de ejecutar el ritual de levantada de cruz junto con el rezandero, los familiares y asistentes.

El género juega un papel preponderante en este tipo de parentesco, pues será el que designe la participación de los involucrados en algunos momentos del complejo mortuorio-funerario. Si el finado es hombre, el encargado de vestirlo será su padrino varón, en cambio si la occisa es mujer, la responsabilidad recaerá sobre la madrina. En la muerte de niños, independientemente de su sexo, son vestidos por la madrina⁹². Quien viste al ahijado es el que encabeza el ritual de levantada de cruz, pero siempre tiene que llevar a un acompañante de sexo opuesto al del difunto, para que cumplan con la dualidad integral y puedan hacer frente a este compromiso, dotando al ahijado de la fuerza espiritual suficiente para afrontar el tránsito intercolectivo y apoyarse entre ambos, en la ejecución de los rituales que se realizan. Esta responsabilidad que recae en el esposo o esposa del padrino, como se ejemplifica en la figura 6 y 7.

⁸⁹ Un habitante de la comunidad me platicó que cuando su hijo falleció, mandó a llamar al padrino de bautismo del muchacho, pero que el primero en llegar fue el padrino de comunión, por lo tanto, éste último fue designado como padrino de cruz.

⁹⁰ Esta información se amplía más en el apartado: *Tratamiento del cadáver*. Página: 86.

⁹¹ Monetariamente.

⁹² La misma regla aplica para los presentadores de flor, pues de acuerdo al sexo del difunto es que se manda a traer al presentador o presentadora de flor, aunque es más flexible, pues en pláticas con los presentadores de flor ellos me han comentado que ayudan a vestir tanto a finados hombres, como a mujeres.

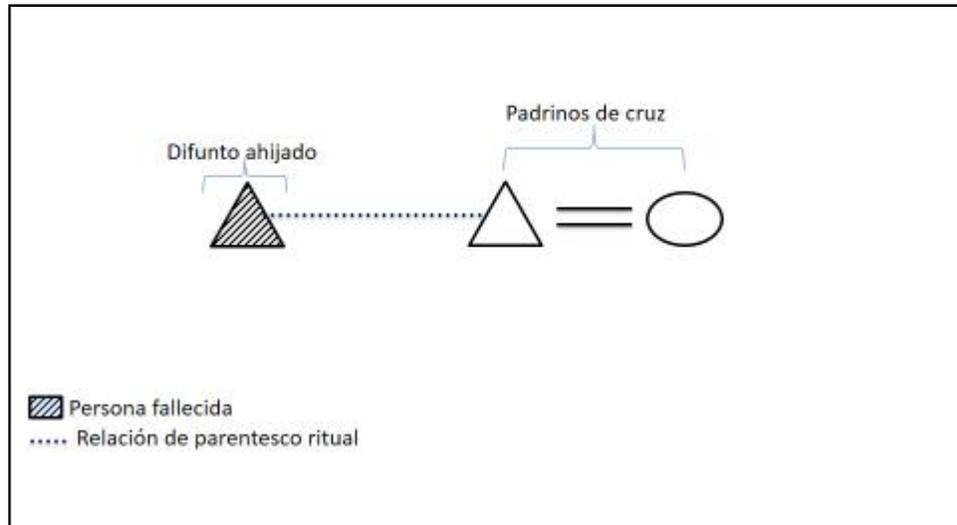


Figura 6.

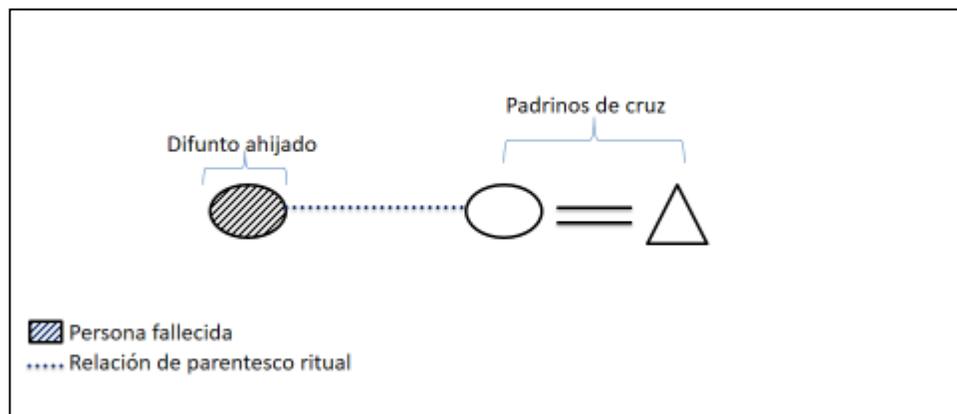


Figura 7.

Pero se puede dar el caso de que el padrino sea viudo o viuda, entonces tiene que hacerse acompañar de un pariente consanguíneo o afín, por ejemplo: el hijo, la hija, el hermano, la hermana, incluso el cuñado o la nuera⁹³. En la figura 8 se hace referencia al caso en que la madrina es viuda y su ahijado de cruz es varón,

⁹³ Es poco común que se recurra al cuñado, sólo en un caso he observado este acompañamiento y fue llevado a cabo porque los hijos de la madrina de cruz no radicaban en el país y ésta no contaba con hermanos varones. Por otro lado, no encontré referencia de que sea la cuñada quién acompañe al padrino de cruz.

por lo tanto tiene que hacerse acompañar de una persona del mismo sexo del occiso para poder cumplir con su compromiso de apadrinamiento.

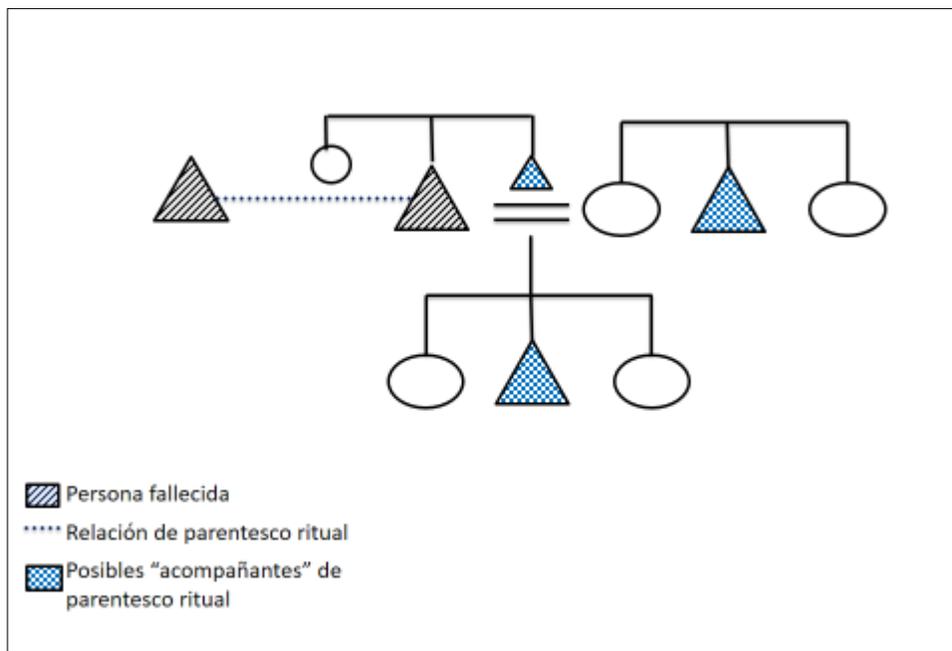


Figura 8.

En la figura 9, se ejemplifica el caso de cuando el padrino es viudo y su ahijada de cruz es mujer, por lo que tiene que ser auxiliado por sus hijas, hermanas o incluso la nuera y así poder apadrinar.

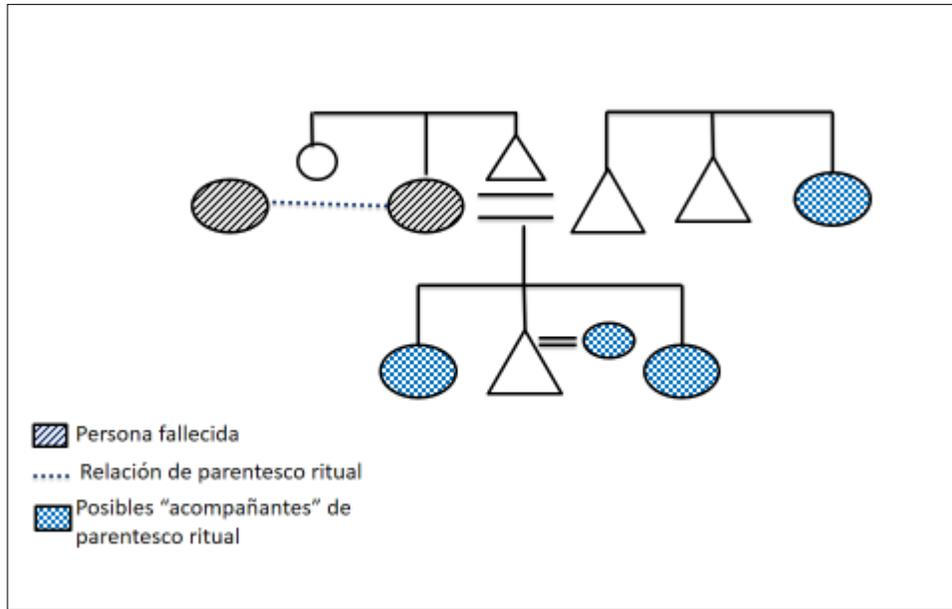


Figura 9.

La regla del género no aplica tanto en el caso de que el occiso sea mujer, su madrina de cruz sea viuda y ésta no tenga hijos varones, hermanos o cuñados que puedan ayudarla a llevar a cabo el compromiso, en este caso puede hacerse acompañar de familiares consanguíneos del mismo género, por ejemplo la hija, la hermana o incluso la madre⁹⁴ como se expresa en la figura 10.

⁹⁴ Esta regla permisiva no aplica para el caso en que el padrino de cruz sea viudo, pues obligatoriamente debe ser acompañado por una mujer con la que tenga un parentesco consanguíneo, ya sea de: hija, nieta, madre, hermana, prima, sobrina.

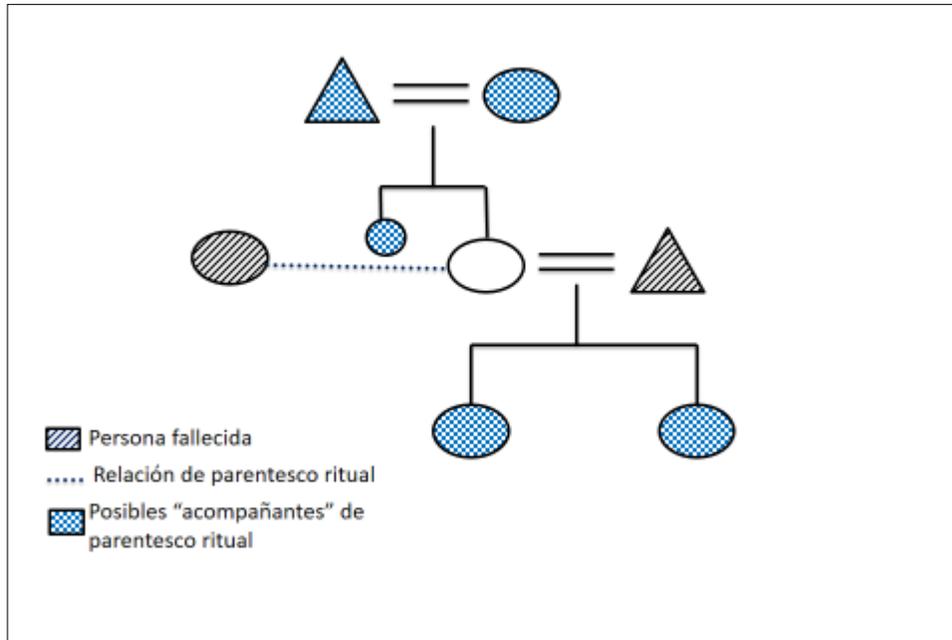


Figura 10.

La persona que viste al difunto, que desde entonces se convierte en el titular del parentesco ritual de cruz y su acompañante, pasan a conformar una nueva relación parental con los deudos del difunto, pues a partir del ritual de levantada de cruz éstas personas comenzarán a llamarse entre sí compadres. Es así como los hijos del finado⁹⁵ llamarán compadre o comadre al padrino de cruz y a su acompañante ejecutante en el ritual; y viceversa, estos llamarán compadres a los deudos del difunto.

El acompañante del padrino de cruz tiene la obligación de auxiliarlo en lo que corresponde a su participación en el ciclo ritual mortuorio-funerario, en aspectos tanto económicos, como sociales y prácticos. Ayuda por ejemplo con su aportación monetaria para los gastos que el padrino afronta; se encarga de sostener la cruz en el momento de la levantada, además sahúma cuando el padrino tiene las manos ocupadas o detiene el traste de agua bendita, pero sobre todo está junto al padrino durante los rezos del rosario, que duran un mes, abarcando a los del novenario y

⁹⁵ Además de sus hermanos y padre o madre (o ambos según sea el caso del finado).

los de la levantada. Ésta es una de sus obligaciones primordiales, pues sus rezos se unen a los del padrino y los asistentes en la súplica por el tránsito intercolectivo del difunto.

Después del ritual de levantada de cruz que se llevan a cabo por el difunto, tiene lugar una comida ritual, con la que se agradece las aportaciones del padrino de cruz. Esta comida, que más bien es una cena, pues se lleva a cabo a partir de la media noche. Es ofrecida para todos los presentes pero en dos tiempos, los primeros en comer son los padrinos de cruz⁹⁶ y su familia, generalmente se sirve mole con carne de pollo y refrescos, sólo hasta que los padrinos han terminado se hace pasar a los demás asistentes. Una vez que los padrinos se retiran a su vivienda, los caseros les dan trastes que contienen mole y refrescos, para que lleven y compartan al otro día con sus familiares y los despiden con un discurso de agradecimiento en el que piden perdón por si hubiera atenciones mal atendidas y que esperan haber podido corresponder a lo realizado por los padrinos. Después de este discurso, el padrino se retira con su comitiva y al día siguiente a la casa del difunto para llevar la cruz al panteón, esta acción ya no es tan concurrida y depende de los deudos, quienes son los que deciden el momento para ir al camposanto. .

4.1.2. La participación del padrino de Cruz en el complejo ritual Mortuorio/funerario.

Después de la notificación de fallecimiento de su ahijado, el padrino acude a la casa donde se llevará a cabo el velorio, llevando consigo dos túnicas (de raso o tul) con las que vestirá al cuerpo del difunto y que previamente mandó a elaborar con alguna costurera de la población⁹⁷. El color de las prendas varía entre: azul, blanco y negro; todo depende de la edad y voluntad del difunto, pero siempre se usan dos prendas porque una es dispuesta como ropa interior que regularmente es la blanca, mientras la de color negro o azul se pone encima. En caso de que el difunto sea un infante,

⁹⁶ El hecho de que coman primero, es un reconocimiento de distinción social que los deudos le hacen al padrino.

⁹⁷ Algunas personas compran con antelación la tela y mandan a elaborar las túnicas cuando saben que su ahijado está enfermo de gravedad, para evitar las prisas.

ambas suelen ser blancas o se alterna una blanca como vestimenta exterior y una azul usada como interior. El padrino también es el encargado de ponerle al difunto una cera, un ramo y una corona de flores de cempaxúchitl (o gardenias en caso de ser infante). El padrino de cruz permanece en la casa del difunto durante todo el velorio, ayudando a los deudos y permaneciendo al pendiente de lo que el presentador de flor necesite.

Al día siguiente del velorio se lleva a cabo el entierro, el padrino de cruz tiene la obligación de asistir y proporcionar arreglos florales que se pondrán sobre la sepultura. También proporciona botellas de aguardiente que repartirá entre las personas que colaboraron en la excavación de la fosa y entre algunos asistentes que se acerquen a ayudar.

Tiene la obligación de asistir a todos los rezos y colaborar con los caseros proporcionando un refrigerio a los asistentes. Regularmente se ofrece café con galletas y algunos panes; por lo que hace su aportación económica para éstos gastos. También debe de procurar llevar flores frescas, ceras y veladoras que se mantengan en el lugar donde se veló al difunto⁹⁸ e ir quitando las flores marchitas, depositándolas en cajas para después ser quemadas en el novenario o colocadas en la tumba cuando se lleve la cruz al panteón.

En el ritual del novenario se realiza una limpia a las personas que asistieron al velorio y a la casa del difunto. El padrino de cruz tiene que asistir, pues fue la persona que manipuló al cadáver y que corre más peligro de enfermarse de aire de muerto. Al terminar este ritual que es llevado a cabo por el presentador de flor, se recoge la cama hecha con tablas de madera en donde fue velado el cadáver. Después, la cruz de novenario se pasa al altar familiar, en donde se seguirán realizando los rezos hasta culminar con la levantada de cruz. El traspaso del espacio ritual al lugar destinado para los santos protectores de la familia, se debe a que el

⁹⁸ Se debe de procurar tener las velas encendidas para que sigan alumbrando y las flores frescas pues despiden un aroma más fuerte, con esto se propicia que el *to tonal* no se pierda en su recorrido y tenga un lazo permanente que lo guíe al lugar en dónde se tendió la sombra del difunto, de dónde será reincorporado mediante el ritual de levantada de cruz.

difunto tiene que incorporarse a un nuevo estatus, pasa a convertirse en un antepasado que velará por el bienestar del grupo doméstico, por lo tanto su “sombra” que es entendida como el *to tonal* se purificada mediante el ritual de novenario y con ello comienza su adhesión al espacio sacral familiar.

Los rezos previos a la levantada de cruz se realizan en la vivienda del difunto, pero a diferencia de los realizados antes del ritual de novenario que tienen un carácter más colectivo al convocar a los amigos, pobladores y demás asistentes; éstos son un poco menos concurridos, pues sólo acuden los familiares más cercanos, el padrino de cruz y el rezandero, quien a veces es auxiliado por otras dos personas en los cánticos.

Para llevar a cabo este último ritual, el padrino de cruz debe comprar la cruz de madera y posteriormente bendecirla en la iglesia, regularmente son dos cruces, una grande que será llevada a la sepultura y una pequeña que permanecerá en el altar familiar. El padrino de cruz asiste a la casa del difunto a arreglar el lugar donde se llevará a cabo el ritual: el altar familiar, que para la ocasión se adorna con papeles de color morado, blanco y negro en forma de cruces o ángeles que se ponen también en la pared. En la mesa, en donde se encuentran los santos del grupo doméstico se colocan veladoras y flores, normalmente gladiolas o gardenias y veladoras. Se realiza además, un arco de palma de tepexilote similar al que se pone en las ofrendas de día de muertos en donde se insertan flores de gardenias. Las cruces que lleva el padrino son dispuestas de manera horizontal sobre la mesa del altar.

El ritual de levantada de cruz comienza en la casa del padrino, de donde parte una comitiva integrada por los familiares de éste, el rezandero y vecinos. La procesión sale de la vivienda alrededor de las 7:00 pm con dirección a la casa del difunto, en este recorrido van entonando cánticos y rezos, también sahúman y riegan un camino de pétalos de flores. Al llegar a la casa del difunto, son recibidos por los deudos en la entrada de la casa y en medio de una lluvia de flores, los familiares del fallecido se acercan a besar la cruz, posteriormente este objeto ritual

es introducida de manera horizontal en la vivienda depositada sobre el altar en donde se llevará a cabo todo el ritual.

A las 8:00 pm comienza el primer rezo, en el que el padrino de cruz permanece cerca del altar con su acompañante, pendiente a la indicación del rezandero de rociar con agua bendita la cruz acostada sobre el altar y colocando cada una de las 7 veladoras⁹⁹. Cuando el primer rezo termina, se hace un pequeño descanso de aproximadamente una hora, y se lleva a cabo la comida ritual, en la que el padrino y su familia comen primero, después se les sirve a los asistentes en general. Alrededor de las 11:00 de la noche se realiza el último rezo, y es cuando el padrino tendrá más participación.

Durante el segundo rezo, el rezandero le indica al padrino ir encendiendo las 7 velas dispuestas alrededor de la cruz y rociar más agua bendita sobre el altar. El rezo de cruz culmina con la levantada, en donde el padrino coloca de forma vertical las dos cruces con ayuda de su acompañante, y ambos las sostienen mientras los asistentes se acercan a besarlas en medio de cánticos; los últimos en besar la cruz son los padrinos y después las ponen sobre el altar de manera vertical, con esto se termina el ritual. Después los asistentes y los padrinos preguntan a qué hora se llevará la cruz al panteón y se retiran a sus casas.

A la mañana siguiente el padrino acude a la casa del difunto, ahora para llevar la cruz grande al panteón, ya que la cruz pequeña se quedará como reliquia en el altar familiar, no hay una hora específica y todo depende de lo que dispongan los deudos, hay cruces que permanecen más de una semana en la casa, hasta que sus familiares deciden pertinente llevarla al panteón. Una vez en el camposanto, colocan la cruz en la tumba del difunto con dirección hacia el oriente; todo esto se realiza en medio de rezos y cánticos, con esto inicia un ciclo de conmemoraciones anuales que serán realizadas durante 7 años con rituales de levantadas de cruz. El padrino de cruz debe de terminar este ciclo, en caso de fallecer, su familia será la encargada de afrontar el compromiso.

⁹⁹ El número 7 o chicome es asociado con la muerte...

4.1.2.1 El padrino de cruz y la transición intercolectiva del difunto.

Pero ¿qué relación guarda la cosmovisión en torno a la muerte con el parentesco ritual y dónde radica su importancia para tomarlo en cuenta como un eje de investigación? Las relaciones sociales instauradas entre los deudos, los padrinos de cruz y el ahijado (difunto), son el soporte de este planteamiento. Pues el entramado social sustenta un tránsito que el individuo fallecido debe afrontar, para así pasar de la colectividad de vivos a la comunidad de muertos. Pero esto también involucra un cambio de status para el difunto, pues con su incorporación final pasará a convertirse en un antepasado de su grupo doméstico y su colectivo; vinculando a los muertos y los vivos, manteniendo la idea de que los fallecidos siguen siendo seres sociales y participes en ambas colectividades, con lo que a su vez se reproduce una cosmovisión en torno a la muerte.

Es decir, la muerte es vista como un tránsito intercolectivo que todo individuo debe de afrontar. De la comunidad de vivos, el difunto deberá incorporarse al mundo de los muertos; pero antes de llegar a su destino el individuo tiene que pasar por un estadio liminal, razón por la que tiene que contar con un padrino de cruz, quien será el que lo ayudará a completar su transición. La participación del padrino de cruz en este ciclo ritual mortuorio-funerario, es fundamental para completar el proceso de incorporación, pues cumplirá las funciones de preparar al ahijado y de socorrerlo para que pueda alcanzar la meta de adhesión total al mundo de los muertos, de no ser así, el individuo permanecerá vagando y no tendrá un descanso eterno.

El tránsito intercolectivo implica una serie de lugares postmortem que el difunto debe de recorrer ayudado por su padrino, quien lo auxilia mediante los rezos y la ejecución de rituales en el mundo de los vivos. El primero de ellos es el *coposanto*, entendido como un lugar intermedio en el que el individuo se mantiene en espera. El coposanto se divide en dos: el *coposanto* panteón y el *coposanto timo chipabas*, el primero es el depositario de la esencia material del individuo y se encuentra en el plano terrenal, específicamente en el panteón de la comunidad.

Mientras que el segundo alberga a la esencia que trasciende: *el to alma*; este lugar es un espacio metafísico al que también se le denomina purgatorio. La transición intercolectiva implica tanto al cuerpo físico como a las esencias que componen al individuo, por eso la incorporación total se da hasta después de siete años, temporalidad que el cuerpo tarda en desintegrarse dentro de la sepultura y el *to tonal* es totalmente concentrado mediante las conmemoraciones anuales, para que el *to alma* pueda trascender.

El padrino como padre espiritual del difunto, intercede mediante rezos y súplicas (a su vez es ayudado por el rezandero, deudos y asistentes) ante la Virgen del Carmen y Dios, para que éste último le perdone sus pecados al finado y pueda trascender, así mismo dota de fuerza espiritual al fallecido para sobrellevar su travesía. Durante la ejecución del complejo ritual: mortuorio-funerario se establece una conexión que vincula a vivos y muertos en el mismo plano aunque pertenezcan a espacios distintos, estableciendo tiempos rituales como el novenario y la levantada de cruz, donde las barreras de tiempo/espacio suelen ser disimiles, permitiendo el contacto entre diferentes dimensiones, pues aunque la permanencia física y metafísica del difunto no se encuentra en la vivienda durante la ejecución ritual, hay objetos que definen la presencia del finado en ambas formas.

Específicamente, hay dos momentos rituales que sobresalen en el complejo ritual en torno a la muerte: el tratamiento del cadáver y la levantada de cruz; los cuales nos permiten abordar a la trascendencia intercolectiva como un factor clave para analizar al proceso de muerte bajo el eje del parentesco ritual, trataré de ejemplificar el por qué:

- 1) **Tratamiento del cadáver:** En este ritual, el padrino viste al ahijado preparándolo para afrontar su travesía, amortajando al difunto con dos túnicas nuevas y de colores específicos (negro, blanco o azul) para emprender el largo trayecto que le espera. El padrino también es el encargado de colocarle al difunto una cera¹⁰⁰, una corona y un ramo de flores

¹⁰⁰ La cera tiene la finalidad de alumbrar el trayecto del difunto.

y tiene la obligación de cumplir al pie de la letra las indicaciones del presentador de flor y los rezanderos en la ejecución del ritual, pero además debe abstenerse de tener relaciones sexuales en el lapso de tiempo que va desde el velorio hasta la levantada de cruz, pues de él depende la incorporación del difunto al mundo de los muertos.

2) **Levantada de cruz:** es vista como un punto de incorporación parcial del difunto al mundo de los muertos (la integración total se da hasta 7 años después, cuando el cuerpo se desintegra totalmente). Es la salida del estadio liminal pues con la levantada de cruz el finado sale del purgatorio para ir al mundo de los muertos, pero su estatus de antepasado lo alcanzará hasta su adhesión total. Por lo tanto, la ejecución de este ritual y la presencia del padrino de cruz es primordial, pues es quien se encarga de llevarla a cabo. Completar esta fase de integración al *ilhuikatl*¹⁰¹ depende de tres aspectos: el *to alma*, el *to tonal* y la disgregación del cuerpo en la sepultura, por eso las conmemoraciones anuales se llevan a cabo durante 7 años, al cabo de este lapso de tiempo, el difunto puede considerarse un integrante pleno del mundo de los muertos y un antepasado para los vivos.

El parentesco ritual de cruz se convierte así en un elemento clave para la trascendencia del difunto, pero recordemos también que éste tipo de parentesco es una homologación del parentesco ritual del sujeto durante su ciclo de vida. El padrino desempeña el papel de insertor social, pues con el bautismo inserta al individuo en la colectividad de los vivos, mientras que con el óbito, lo hace al mundo de los muertos.

¹⁰¹ Con este nombre se le conoce al mundo de los muertos.

4.2 Tierra: componente, sustento y depredadora del cuerpo

Para comprender la relación que el hombre guarda con la tierra, hay que visualizar al cuerpo como el elemento clave. El cuerpo es un componente importante que da cuenta de la relación de intercambio entre el hombre y la tierra. Pero además es un factor para entender lo que es el interés primordial para esta tesis: la cosmovisión en torno a la muerte, por lo tanto, para realizar dicha tarea hay que partir de tres enfoques y entender a la tierra como: *a) Componente*, porque diversos testimonios recogidos en la comunidad, refieren a este elemento como la materia con la que se confeccionó el cuerpo humano; *b) como sustento*, pues *ella nos alimenta durante nuestra vida*¹⁰²; y como *c) depredadora del cuerpo*, ya que al morir, *la tierra nos come, nos convertimos en el alimento de la tierra*¹⁰³. Sólo partiendo de estos fundamentos, podemos comprender la importancia que tiene para el hombre, pues con él se establece una relación de reciprocidad que nos ayuda a entender la concepción que los nahuas de Tlacotepec de Díaz tienen sobre la muerte.

Además de señalar al cuerpo, como un elemento fundamental para comprender el vínculo que el hombre guarda con la tierra; debemos remarcar que la dualidad vida-muerte es primordial, puesto que es la base del universo nahua y nos dará más argumentos sobre esta relación. La tierra (según los testimonios recogidos en campo) es regida por esta concepción, lo terrenal es sinónimo de vida, de sustento, pero por el otro lado, es también descomposición, muerte; esto con relación al cuerpo y al ser humano.

Diversos trabajos han documentado esta relación, entre ellos: Good (2004), López Austin (1994) Maldonado (2004), Knab (1991), Galinier (1990), Ichon (1973), Aramoni (1990); lo que es importante para destacarla como una generalidad presente en el mundo nahua y en la visión mesoamericana; en el caso de los tlaqueños esta relación tiene sus similitudes y sus particularidades, mismas que

¹⁰² Palabras mencionadas por doña Maura; Tlacotepec de Díaz, 12/04/2013

¹⁰³ Palabras mencionadas por doña Maura; Tlacotepec de Díaz, 12/04/2013

serán analizadas con detenimiento en este apartado a través de los enfoques ya citados.

4.2.1 La tierra como componente del cuerpo

El cuerpo, como ya se mencionó en el apartado anterior, está compuesto por dos aspectos, uno anímico y otro palpable; este último funciona como una especie de contenedor, como una envoltura de las esencias que pertenece al mundo terrenal, a lo físico, al mundo de los hombres. Esa cobertura material, según las percepciones, está conformada de tierra, elemento que se utilizó para confeccionar al ser humano:

Porque Dios, de la tierra hizo un muñeco, nuestro padre Dios que está en el cielo, el hizo un muñeco entonces ahí dice que se paró y habló esa tierra. Nosotros somos tierra, no valemos nada, somos tierra y por eso estamos adentro de la tierra (Don Inocencio, Tlacotepec de Díaz; 10/04/2012).

Como el cuerpo está hecho de tierra, al morir debe devolverse a ese elemento, todo debe retornar a la naturaleza de la cual fue tomado. Así, esencias como el *to alma* regresa a Dios, pues se le menciona como un soplo divino, algo que fue insuflado y que nos dotó de movimiento, de igual manera, el cuerpo físico regresa a la tierra pues con ella se conformó la figura humana “Nosotros como somos tierra, por eso enterramos el cuerpo y ahí se acabó el cuerpo. El cuerpo se queda dentro de la tierra” (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013).

Cabe resaltar, que se percibe al cuerpo como una unidad que abarca dos estados, uno físico y otro metafísico, los cuales se fusionan con la palabra *tonakayotl*, misma que se utiliza para designarlo. Abarca además, paralelismos como frío/caliente, vida/muerte. Lo terrenal corresponde al mundo físico, lo que se asocia con lo frío, la muerte, el alimento y la copulación, pues mientras el ser humano vive en la tierra, se vincula a ella mediante estos aspectos.

De esta manera, la estancia terrenal se entiende como un balance entre estas contraposiciones, misma que se mantiene a lo largo de la vida con acciones como comer y copular, es lo que hace posible la vida sobre la tierra y su devenir cíclico.

Pero también genera una deuda, una carga que debe ser reestablecida a la tierra al momento de la muerte.

La importancia del cuerpo en esta relación hombre-tierra, es fundamental, pues el *tonakayotl* se convierte en el canal mediante el cual se lleva a cabo este vínculo. El cuerpo necesita de alimentos para nutrirse y crecer; y de la copulación para reproducirse. Así, la retribución a la tierra es la entrega de lo que se adquirió de ella, el cuerpo.

Lo material, la carne necesita de alimento para nutrirse y crecer, por lo tanto, necesita de la tierra para su sustento, pero de igual manera que el cuerpo palpable necesita de alimento, la esencia anímica necesita comer, lo que hace a través de la fuerza, que enaltece al *to alma*, así la tierra se liga al *tonakayotl*, pues es su componente y su sustento.

4.2.2 La tierra como dadora de sustento

En su carácter de productora de vida y dadora de sustento, la tierra o *Tlaltikpak* (como es nombrada por los nahuas de Tlacotepec de Díaz), es vista como el lugar que habita el hombre, donde nacen las plantas y demás alimentos que son su sustento. Se le percibe como un ser vivo que nutre, pero que también se nutre a través del ser humano “En el mundo de la tierra, somos vivos, tenemos vida porque la tierra tiene vida, por eso están creciendo las cosas” (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013).

A la tierra se le dotó de fuerza mediante una bendición, para así soportar los trabajos que realizaría el ser humano; con esto se hizo más factible la vida terrenal y se estableció una relación de intercambio.

Hasta que Dios lo bendició la tierra, entonces ya se paró la tierra. Adán le dijo al Dios Padre: padre mío, perdóname, no puedo trabajar; -¿por qué no puedes?-. Ora va otra vez va y le dice: No puedo, voy a llegar y ya se cerró todo donde lo rascaba yo; pero ya se cerró y no se deja, grita porque le duele, sale la sangre. Entonces dicen que le dijo Dios Padre: -no, ahora en adelante, ustedes van a sufrir, como les digo, la mujer va a sufrir y el hombre también y ahora lo voy a bendecir la tierra para que se deja.- Entonces dice que

ahí lo bendició la tierra para que se deje, para que le corte la tierra, para que lo siembre maíz, ahora si va el maíz. Entonces dicen que ya se dejó la tierra, lo trozan, lo abren por pozitos a donde ponían el maíz, entonces ya se dejó pues la tierra y entonces ya se da el elote, mazorca, maíz (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 12/04/2012).

Así, el hombre y la tierra quedaron estrechamente vinculados, pues este componente se encargó de mantener al hombre física y anímicamente a través del maíz, que es el principal sustento; pues la tierra poseedora de la fuerza, traspasa esta inherencia al hombre a través de la gramínea. Para el caso de la tierra, la fuerza además de permitirle alimentar a los hombres, incentiva su naturaleza fría y motiva la reproducción, germinación y el crecimiento de todo lo que depende de ella; por ejemplo: las plantas y el hombre.

La tierra habla, cuando lo trozamos, cuando le hacemos cosas, él llora. Pero le dieron la fuerza de que no va a llorar, que nosotros no lo vamos a oír porque nosotros somos cristianos, somos vivos. Si nosotros vamos a oír a la tierra que llora, que sale la sangre, nosotros no podíamos sembrar. Pero que digamos, el señor que fue primero lo bendició, le echaron la fuerza que no va a llorar, para que no lo veamos nosotros que no vamos a oír, porque si oímos nos va a espantar, ahí si lo vamos a oír, nos morimos (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 18/05/2013).

La tierra es pensada por los tlaqueños como un ser vivo, por lo tanto se debe de entablar una relación de reciprocidad con ella. Existen mitos de la época prehispánica y colonial temprana, en los que se vislumbra a esta entidad y que reflejan algunas de las expresiones que los nahuas actuales tienen sobre ella. Por ejemplo:

Había una diosa llamada Tlaltéutl, que es la misma tierra, la que según ellos, tenía figura de hombre: otros decían que era mujer.

Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y su compañero llamado Ehécatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo. Por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga.

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno a otro: "Es menester hacer la tierra". Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres. (*Historia de México*, 1965:108 en López Austin, 1994:18-19).

Otra referencia similar, la recoge Matos (2010):

Luego hicieron a un hombre y a una mujer; el hombre dijeron [Uxumoco], y a ella Cipastónal [Cipactónal], y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen, y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz... (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965 en Matos, 2010:92),

Los tlaqueños refieren una narración en la que se conjugan elementos judeo-cristianos, en la que se nota una relación con la tierra como consecuencia de una trasgresión a las normas establecidas:

Dios hizo al primer hombre, se llamó Adán, el primero que fue nuestro padre. A ese Adán, como ya era grande, lo pusieron a cuidar la huerta que tenía mucha manzana, pero un día Adán pensó que no quería vivir solo, porque los vio a dos pajaritos y dijo: híjoles, que bonito ese, yo voy a tener a mi compañera que me dé de comer. El señor Dios padre, está oyendo lo que dice su hijo y dijo: ese hombre ya quiere su compañera, y le dio a Eva. Un día, le engañó la Eva, la mujer; entonss la engañaron, dice que vio un ángel que estaba subiendo a un árbol de manzanas que no podían comer. Que les dijo Dios Padre, esta manzana no pueden comer, porque si la comen se van a morir, pero lo comieron

porque el ángel no era ángel, era la serpiente, el maligno. Dios los llamó y les dijo que por qué comieron esa fruta que no iban a comer y los echó, les dijo: siguen a ese animal. Se los sacó el Dios padre y dice: ora van a pasar al *Tlaltikpak*, a la tierra pues; ahora van a sufrir, la mujer va a trabajar piedra; y el hombre va a trabajar al tierra con la moruna, el sol en la montaña y la serpiente; por eso dicen que a dónde trabaja el hombre tiene que encontrar una serpiente, una víbora palanca, porque así fue; la mujer va a trabajar metate, piedra, tiene que va a moler nixtamal en el metate, antes no había molino, nada, solamente metate con metlapile, solamente tienes que moler por eso hasta ahora nosotros sufrimos en el metate (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 30/10/2013).

Un castigo por su desobediencia, fue lo que llevó a la pareja primigenia a la tierra, y con ello se estableció una división jerárquica del trabajo. El hombre se encargó de trabajar a la tierra, sembrando y la mujer se encargó de la preparación de los alimentos. El trabajo, se convirtió en la acción con la que obtendrían su sustento entre los que destaca el maíz, pero para desempeñarlo tendrían que establecer una relación con lo terrenal, pues trabajar significaba un desgaste de energía vital, que debilita física y anímicamente al ser humano, por lo tanto al nutrirse de la tierra, el hombre obtendría sustento y fuerza, para poder llevar a cabo sus tareas y subsistir.

Cuando bajó Adán ya le dicen, ahorita ya puedes trabajar, ya puedes agarrar tu azadón, tienes que rascar para comer, tienes que sembrar maíz para comer. Entonces dicen que el Adán agarró azadón, agarró machete entonss lo jala la tierra y chillaba porque todavía no le daban la bendición de Dios padre, lo agarraba el azadón, él va escarbando la tierra de la hierba y se salía la sangre; chillaba la tierra, gritaba, porque lo rasca, sale la sangre, le duele. Entonss ya gritaba la tierra, si porque todavía no le daba la bendición Dios padre, para que sepan Adán y Eva que pecaron (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 30/10/2013).

La noción de pecado es fundamental para analizar esta temática, pues pese a que las narraciones combinan elementos de la tradición judeo-cristiana, es importante recalcar que como lo señala López Austin, es un término que puede abarcar distintas variantes conceptuales; que para el caso de Mesoamérica, como lo refiere el autor, se entenderá como: “la transgresión de los dioses o de los hombres contra un orden divino anterior, acción que, cometida por los dioses, puede producir un nuevo proceso de creación, y que, cometida por los hombres, produce

un estado grave de desequilibrio capaz de afectar seriamente al infractor, a su familia o a otros hombres, ya que su condición es contagiosa” (López Austin, 1994:21).

La infracción cometida por la pareja primigenia afecto a su descendencia, pues la desobediencia desencadenó una serie de cambios a los que debieron de hacerles frente en acciones como trabajar arduamente para su subsistencia; además, condenaron a su estirpe a entablar una relación con lo terrenal, lo que los hizo (entre otras cosas) vulnerables a la muerte.

4.3.3 La tierra como depredadora del cuerpo

La susceptibilidad del hombre a la muerte, se produjo como resultado de un intercambio, en el que el hombre, a cambio de sustento y de habitar lo terrenal, devuelve a la tierra lo que ha tomado de ella, su cuerpo; pues el cuerpo se nutrió de los productos de la tierra *“el hombre come la carne de la tierra”*.

Como digamos, la tierra ya te dio de comer, te dio todo, te dio agua, te dio la comida como la mazorca, como el café, como el frijol. Como dijo la tierra hablo cuando le dieron la fuerza, dijo la tierra, así como les doy de comer y así los voy a comer, así dijo la tierra., por eso cuando nos morimos, pues ella nos come (Doña María, Tlacotepec de Porfirio Díaz; 18/05/2013).

La tierra nutre, pero también necesita ser alimentada, y es ahí donde entra la contraparte de este intercambio recíproco, pues al ser nutrido por la tierra, el hombre debe regresar el favor alimentándola al morir. Lo cual se hace enterrando al cuerpo en la tierra, para su descomposición gradual en la sepultura.

La tierra nos come pues, pero el cuerpo, el alma no; el alma se va como una paloma. Es como te digo, la tierra come el jugo, la carnita, pero nuestra alma se va como si fuera una paloma (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 17/05/2013).

Con lo que además se favorece al tránsito intercolectivo del difunto ayudándolo a llegar a su destino postmortem, pues permite la separación total del *to alma* y la materia inerte, pues hasta antes del entierro dicha entidad permanecía junto a la corporeidad. Por lo tanto, el hombre tiene que pagar su deuda con la tierra

y convertirse en su alimento, y así despojarse de la materia inerte para iniciar su transición. La tierra sin embargo, debe de esperar paciente y aguardar para comer al individuo que alimenta.

Le dijo el señor a la tierra: tú tienes que guardar, tú le das de comer pero tú le vas a guardar, tú vas a saber cómo le vas a hacer, tú sabes, ellos son tus hijos y los vas a guardar, les vas a dar de comer y luego ellos te darán de comer a ti (Don Jesús, Tlacotepec de Díaz; 20/05/2013).

Esto es la expresión del intercambio recíproco entre el hombre y la tierra, lo que denota el flujo de energía vital y destaca la importancia de la muerte para sellar este vínculo.

4.2 “Pues maíz comemos para vivir...”

El maíz como elemento cultural y la fuerza vital

La domesticación del maíz implicó un largo proceso de selección y difusión, para convertir aquella planta que crecía de manera silvestre, en lo que ahora es el alimento básico por excelencia. Hernández González señala una relación simbiótica entre el ser humano y la gramínea “...el maíz dependía tanto de su cultivador como éste del maíz. Esta relación hizo posible la supervivencia de ambos y creó la idea del hombre hecho de maíz, al mismo tiempo que transformó al maíz en un producto cultural mesoamericano: maíz-hombre, hombre-maíz.” (Hernández, 2009:155).

Este grano, es pues una creación cultural, ya que su crecimiento se encuentra inmerso en una amplia red de relaciones, pensamientos, comportamientos y acciones que lo hacen fundamental para un grupo social extenso. Entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, su consumo es la base de la dieta alimenticia junto con el frijol y el chile, por lo tanto se trata de asegurar su cultivo o en su defecto, almacenamiento. Su producción es primordialmente para autoconsumo, las personas que lo siembran lo hacen sólo para satisfacer las necesidades del grupo doméstico, aunque en casos de necesidad, puede ser

comercializado entre sus vecinos, pero no es un elemento que sea un pilar en la economía dentro de la comunidad, ya que ese papel lo tiene esencialmente el café.

El hecho de sembrar es un proceso complejo en el que colabora la familia extensa e intervienen compadres y amigos, utilizando la ayuda mutua a través de la reciprocidad, fortaleciendo redes de compadrazgo y afinidad. Todo empieza con la preparación del terreno. La actividad comúnmente es realizada por varones que conocen la antigua técnica de roza y quema, para ello se internan en las faldas de los montes, lugares donde rentan o tienen sus terrenos y comienzan a eliminar la maleza típica del entorno local; regularmente, esas faenas son realizadas entre los meses de abril y mayo, tiempo en el que la comunidad se llena de un olor a humo y es posible vislumbrar su origen en los cerros cercanos a la comunidad. Durante la siembra que se realiza entre los meses de mayo y junio se consume un platillo local llamado pozol, el cual es elaborado por las mujeres de los grupos domésticos participantes en el cultivo. El platillo es a base de masa de maíz, chile y carne de pollo, y es transportado en botes de plástico con ayuda de mulas, hasta el lugar en dónde se realizan las faenas del campo.

Es muy notoria la diferenciación genérica en la producción del maíz, por un lado, la actividad de preparación del terreno, cultivo y cuidado de la planta, recae en los hombres; mientras que las mujeres se encargan previamente de la selección de la semilla, el llevar a bendecirla para que se incremente la producción en la próxima cosecha y de alimentar a los hombres que realizan las faenas del campo. Por otro lado, labores como cosechar y desgranar involucran a ambos por igual.

La escasez del maíz es una amenaza dentro del grupo doméstico, es una constante que se mantiene al asecho ya que por una u otra razón el maíz puede hacer falta; es algo que ya ha pasado, por ejemplo doña Maura relata que su abuelo le contó que una vez, debido a una sequía intensa el maíz escaseo:

Dicen que es un año en que no había ni maíz, ni nada, ni frijol ni nada, ya no hubo nada, porque Dios así quiso, porque de por sí venía ese el Dios. Dios pensó como quien dice que nos castigó; que no va a haber que comemos, entonces, comía el plátano, plátano de raíces. Lo ponía a cocer con una olla lo hierbe y se echaba como yerbas de plátano, mismas de

ese, de la hoja de plátano; entonces la ponían encima del comal, nada más eso comían así como tortilla, memelitas, así. ¿Pero qué sabor tiene el plátano?, entonces nada más esas raíces con ese plátano de morado es grande, de más raíces, tiene más gorda, más grande, entonces ese lo sacaban y dicen que lo ponían como nixtamal y se echaban tortillas, ajá, pues no hay que van a comer, eso comían, pues en todas partes no había ninguna cosa (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 10/04/2012).

Para hacerle frente a la hambruna, los habitantes tuvieron que ingeniárselas para buscar nuevas fuentes de alimento:

Y luego dicen que encontraron un camote debajo de las piedras, pero hasta abajo había como lajas, como este piso. Entons lo quebraban ese como laja y lo sacaban unos camotes, entonces ese lo ponían con sal y también lo cocían. Dicen como se le echaba sal, entonces ese lo comían los hombres, los niños, mujeres. Lo sacaban por pedacitos, con un machete. Entonss había ese machete del que tiene ganchito, con ese lo jalaban, con ese lo cortaba (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 10/04/2012).

No obstante, la gente no se acostumbraba a comer sin maíz, por lo tanto buscaron semejanzas que pudieran aportarles los nutrimentos de dicha planta, aspectos que encontraron en dos plantas, el *Tepexilote*¹⁰⁴ y el *Tiosenli*¹⁰⁵

No había que cosa iban a comer, por eso lo comían. Cuando pasó eso, dicen que salían los hombres, iban al cerro; como este cerro se subían y buscaban esas hierbas, el *tepexilote*. Pero comían ese como zacate, tienen como raíces, ese lo sacaban y lo traían para sus hijos, para que lo coman. Por eso por ahí hay de ese como zacate y otros dicen que lo llaman aquí *tiosenli*. Es como comían antes, ajá, lo ponían como si fuera el nixtamal. El ese como espiga, no es igual como el maíz, es como espiga (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 10/04/2012).

Ambos comestibles tienen cierto parecido con la planta de maíz domesticado; por un lado, el fruto de *tepexilote* guarda cierta semejanza con el jilote, no obstante, al provenir de una palmera, su parecido no es tan notorio como el *tiosenli* que inclusive se llegaba a preparar de la misma manera al ser nixtamalizado:

¹⁰⁴ Especie de tepexilote (*Chamadoedorea tepexilote*) que crece en el monte y que es utilizado como acompañante en diversos platillos.

¹⁰⁵ Especie de teocintle (*Zea spp*), pariente silvestre del maíz (especies anuales y perennes diploides y por una especie tetraploide). Que se encuentra frecuentemente en algunos terrenos de la comunidad y el monte, a diferencia del tepexilote, su uso alimenticio en la actualidad no es muy común entre las personas o los animales. Véase más sobre el tema del teocintle en: Serratos, 2009:68-77.

Tiene granitos [el *tiosenli*], pero chiquititos, lo ponían con cal, como si fuera maíz y se echaban memelitas, aja. Se hace masa, pero como tiene su hojita, su palito, como si fuera mazorca, tiene el totomoxtle, se molía con todo. Pero no se molía, tenía como es la espiga, no sale, tenía larguitos como palitos. Y tiene que va, ya se coció y tienen que sacarle eso para comer, sino se atora (Doña María, Tlacotepec de Díaz; 15/04/2012).

Sin embargo esto no quiere decir que dicha planta pueda ser un sustituto o suela usarse a la par en la actualidad ya que pese a su parecido, no son asociados uno con el otro, el *tiosenli* tiene más connotaciones silvestres, es una maleza, un zacate, que no tiene una vida útil dentro de la comunidad, su consumo en un determinado tiempo, fue debido a causas extremas. Pero ¿qué es lo que hace del maíz algo tan peculiar? Se infiere que la importancia del maíz se debe a dos variables, por un lado, su valor cultural y por el otro la carga simbólica que tiene al ser considerado dador de fuerza vital.

4.3.1 El maíz como referente cultural

Esbozando el primer punto, se refrenda que el maíz es un elemento cultural, es decir, es participe en un “sistema abierto de formas de ser, de vivir, de pensar, de actuar y comportarse dentro de un grupo social extenso” (Mendoza, 2012:10). El hombre, a través del maíz, establece una correlación con los demás integrantes de esa estructura mediante una relación recíproca, y actúa como un parámetro entre el entorno natural y cultural, aspecto que se señala con su consumo, ya que se le designa como un alimento creado para sustento primordialmente humano.

Es un alimento que se creó para el hombre con el que tiene una directa relación cultural, en la que también son participes ciertas especies, entre ellos los animales, los cuales modificaron sus pautas de comportamiento; pensemos por ejemplo en: perros, aves de corral, cerdos y animales de carga, especies domesticadas de los cuales el ser humano obtiene provecho. Por eso se les distingue de los animales de monte, los primeros son alimentados por los humanos, con el comestible netamente cultural: el maíz en su infinidad de variantes; mientras que los animales de monte no son alimentados por el hombre, la relación que se

tiene con ellos es muy diferente y obedece a las condiciones *in situ* fuera de la colectividad, ya que sirven como alimento, pero son cazados fuera del entorno social que ofrece el amparo del pueblo. Sólo en determinados casos, los animales de monte pueden insertarse en el ambiente cultural y ser alimentados con maíz, a este respecto, puedo mencionar que en una visita a campo en 2011, en el traspatio de la casa de doña Casilda, vimos que tenían un venado en cautiverio, el cual era alimentado con granos de maíz; cuando le preguntamos a doña Casilda sobre el animal, ella nos dijo que su hijo lo había encontrado en el monte y que lo había llevado a la casa para terminar de criarlo y después comérselo, sin embargo días después, nos enteramos que el venado escapó, pese a estar muy bien amarrado y encerrado. Pero es de notar este intercambio que puede ser visible en esta acción, “*te alimento, para que después me alimentes*” y dónde el maíz es el elemento clave para su realización. Esta noción de reciprocidad implícita, es un factor importante y será de gran relevancia para poder ver los alcances que este pensamiento tiene con respecto a la finitud de la vida.

4.3.2 El maíz como dador de fuerza vital

Pero la importancia del maíz, se debe particularmente a la carga simbólica que conlleva, al ser pensado como un ente vivo, el cual dota de fuerza vital a quienes lo consumen, González (2009), para el caso de los nahuas de la huasteca, señala algo que se asemeja a lo que notoriamente se aprecia en Tlacotepec de Díaz: “...el maíz es lo que aporta la energía vital que requiere el tonalij para desarrollarse y dotar de “fuerza vital” a cada sujeto...” (González, 2009:170).

Doña Maura refiere que:

Comemos el maíz y no tenemos hambre, nos da la fuerza, la sangre, nos da todo. Vida, la fuerza, para andamos, sino comemos un día, dos días, no tenemos fuerza, ni ganas de hacer, hay que dormir, se cansa uno. Bueno yo si se porque es la verdad, porque ya me pasó; yo digo yo, ya me pasó el hambre, por mi esposo fue tanto tanto borrachito, ¿qué vamos a comer? No hay nada, nada ni maíz ni nada, bueno yo sentía como yo le daba de mamar a mis hijos, sentía yo como que me mareaba. Porque no como, pura agua, agüita

ando tomando; por eso yo sé, yo digo, yo pienso que si es la verdad, está vivo [el maíz]. Por eso si comemos tortillas, comemos aunque no va a haber comida, aunque sea nada más memelita con sal, pero podemos vivir; tenemos fuerza, tenemos el amor pues para trabajar, para pensar, porque cuando estamos así no podemos pensar (Doña Maura, Tlacotepec de Díaz; 16/04/2012).

Lo expresado por doña Maura ejemplifica el: *principio de energía vital* que se propone, en el que: Trabajo + Fuerza = Fuerza Sustento, y conlleva a analizar al maíz, como el sustento primordial del ser humano, el único capaz de alimentar física y anímicamente al *tonacayotl*. De ahí su importancia en los mitos y en la vida cotidiana, en los que se ensalza a la gramínea como alimento principal de la dieta del hombre. Lo que también hace visible su valor, pues es el único capaz de dotar al individuo de fuerza.

El maíz para los tlaqueños, es poseedor de este plus vital¹⁰⁶ que es asimilado por el individuo a través de su ingesta, de lo que carecen los demás alimentos¹⁰⁷. Por lo tanto es primordial en la alimentación; otro aspecto relevante que mencionan los relatos es que es un alimento bendito, de donde se infiere proviene su fuerza divina.

El maíz está bendito, por eso está vivo, tiene aquí como nosotros una marca y los hay como hombre y como mujer y también tienen sus niños (Don Jesús, Tlacotepec de Díaz; 17/06/2011).

Algunos relatos además, resaltan que tanto seres humanos como maíz comparten algunas características humanas, sobre todo las de carácter sensitivo y social. Los tlaqueños consideran que el maíz es susceptible a maltratos, pues siente

¹⁰⁶ Cabe aclarar que el concepto de fuerza o plus vital, es muy diferente al de *to alma*. Pues el primero hace referencia a un inyector de vitalidad. Mientras que el segundo se entiende como una inherencia común a todos los seres vivos. Siguiendo esta lógica, todos los seres vivos tienen *to alma*, pues es la esencia de lo vivo; mientras que la fuerza es el fortalecimiento de esa energía vital.

¹⁰⁷ Algunos alimentos, plantas o yerbas pueden tener esta característica de fuerza, pero el maíz es el único capaz de traspasarle esta vitalidad al hombre a través de su ingesta. Algunas hierbas son fuertes, por eso sirven para limpiar, como el *amistli* o el *izkuinmistli*, sin embargo no son capaces de traspasar esta fuerza vital al hombre, de ahí la importancia del maíz para la dieta humana.

y experimenta el dolor si es dañado, por lo tanto se le debe de tratar con cuidado, si no puede enojarse y marcharse a otro lugar.

Dicen que un señor se durmió en un camino; se obscureció y venía por allá de la ciudad, quien sabe por dónde. Entonces dicen que pasaron unos señores, ellos eran el maíz que van platicando y que dicen: -¡ay!, no nos querían donde estuvimos. No sé cómo pienses tú, a dónde nos vamos a quedar, a dónde nos vamos a vivir-. Entonces dicen que el otro le contestó: -empezamos aquí en la ciudad de Pala [comunidad cercana a Coxcatlán, Puebla], ahí no siembran maíz-. Dicen que dijeron Pala, pero ahí no tanto se da maíz, dicen que ahí como que no les gustó, entonces se bajaron a Coxcatlan, para Coxcatlan, a donde está más el maíz. Dicen que ahí se quedaron porque ahí los cuidan mucho. Entonces esos señores que venían platicando eran maíz, güeros, gachupines pues; de los señores grandotes¹⁰⁸. Y el señor dice que se levantó y los miró, -¿quién viene?-, -¿quién viene platicando?-, y dicen que van platicando que a donde salieron que no los cuidaban, les daban bestias, les daban toros, borregos y no los cuidaban; los iban pisoteando todo se quebraba, todo se quebraba todo y les duele, como que sentían dolor en todo el cuerpito, porque pues los están pisoteando encima. Entonces dicen que van platicando, ahí dicen -vamos a quedar- que no les gustó ahí en Pala, ahora ahí en Coxcatlan, porque ahí hay mazorca, hasta ahora ahí se da mazorca, casi aunque no le echen agua, pues se da (Doña María, Tlacotepec de Díaz; 25/05/2013).

Pero pese a compartir ciertas características, depende del hombre para su reproducción, es pues una planta domesticada y de ahí su característica cultural, algo que no comparte con el *tepexilote* o el *tiosenli* ni con los frutos del monte.

El maíz es pues, un elemento definitorio en el que se entrelazan estos dos atributos, su fortaleza vital y su significación cultural, lo cual harán de este grano, un elemento primordial para los integrantes de la colectividad humana, ya que su consumo, implica previas acciones que involucran relaciones culturales.

¹⁰⁸Pese a tener similitudes que podrían hacerlo semejante al ser humano, el maíz guarda ciertas características que lo hacen diferente, tal vez para resaltar su pertenencia a distintas colectividades sociales maíz/hombre. Lo que se manifiesta sobre todo en aspectos físicos, por ejemplo, color de piel, estatura. Es como la diferenciación que los tlaqueños hacen de los fuereños o de los pobladores de los pueblos vecinos, aparentemente todos son humanos, pero hay características físicas y de comportamientos que los hacen diferentes, por lo tanto son congéneres (semejantes), pero no de la misma colectividad.

4.3.3 El individuo, la tierra y el maíz en el marco de la finitud de la vida.

Para comprender el por qué la tierra y el maíz son fundamentales para analizar a la cosmovisión en torno a la muerte, debemos de tomar como base al ritual y adentrarnos al complejo mortuario/funerario; pues las acciones llevadas a cabo por la muerte de un individuo, (además de sustentar un tránsito intercolectivo) reflejan fundamentos que evocan al *Sistema de lógica cultural nahua* propuesto por Good (2013:73-77) cuya pieza clave es la relación Hombre-tierra-maíz. Pero necesitamos detallar a este sistema como expresión de la fenomenología mesoamericana – *Nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros*- cuyo principio básico es la circulación de fuerza y energía vital, en las que los conceptos *tequitl* trabajo y *chicahualiztli* fuerza, son imprescindibles.

En el caso de Tlacotepec de Díaz, la idea de un tránsito intercolectivo, más el imaginario de corporeidad que se engloba en la palabra *tonakayotl*, y los tiempos rituales que demarca al complejo mortuario-funerario; nos remiten a la propuesta de Good, pues estos fundamentos refieren a los conceptos clave: fuerza y trabajo, mismos que se expresan en las percepciones sobre la tierra y el maíz; recordándonos que si estos elementos son relevantes durante la vida, lo siguen siendo después de la muerte.

La idea de un tránsito intercolectivo sustenta que al morir, el individuo pasa de la colectividad de los vivos al mundo de los muertos, pero este camino está demarcado por estadios. Este trayecto comienza después del deceso, pues en el tratamiento del cadáver se prepara al difunto para emprenderse rumbo al coposanto. Los tlaqueños utilizan la palabra coposanto para designar tanto al panteón como al purgatorio, lo que nos hace inferir que estos dos lugares se encuentran en el mismo peldaño, pero que el coposanto panteón es el lugar de reposo para la materialidad, la corporeidad; mientras que el otro, lo es para el *to alma*, para la esencia; sin embargo ambos están representados como la mitad del

camino¹⁰⁹. Existen otros dos estadios, el *ompa onka tlik* que se identifica como infierno y el *ilhuikatl* que se le asocia con el cielo; ambos representan al mundo de los muertos y la meta del trayecto, el individuo va a uno de estos dos lugares, según se haya comportado durante su vida, si fue bueno irá al *Ilhuikatl*, de lo contrario su to alma irá a parar al *ompa onka tlitl*.

Por otro lado, el imaginario de corporeidad como hemos referido anteriormente, se expresa con la palabra *tonakayotl*, misma que abarca tanto a una entidad física, material, carnosa; como a una etérea e invisible que se agrupa en 3 entidades anímicas. Pero es al momento de la muerte, que el *tonakayotl* se fragmenta, las entidades salen de la materia inerte. El cuerpo es enterrado, lo que reafirma el vínculo de intercambio con la tierra; mientras las esencias comienzan un camino diferente; la principal, el *to alma*, es la que inicia el tránsito intercolectivo, el *to tonal* recolecta los fragmentos disgregados a lo largo de la vida del difunto y el *ehekatl*, es emanado del cadáver y de los objetos que estuvieron en contacto con el difunto.

Los tiempos rituales: entierro, novenario, levantada de cruz y conmemoraciones anuales, dan pauta para categorizar al individuo muerto en: a) sujeto descorporizado y b) humano incorpóreo. La primera categoría (a) abarca los momentos: entierro y novenario, en el que se sitúa al individuo en un estadio liminal y donde es visible su vínculo con la tierra. En la segunda categorización (b), la levantada de cruz se muestra como el momento de la incorporación parcial del difunto al mundo de los muertos, misma que se completará hasta siete años después¹¹⁰. A continuación se muestra un esquema que representa dicho planteamiento:

¹⁰⁹ La palabra en náhuatl, para designar purgatorio es *ti mo chipabas*, lo que se traduciría al español como; donde nos vamos a limpiar.

¹¹⁰ Las conmemoraciones anuales se realizan anualmente durante 7 años, algunas personas mencionaron que son también 7 años los que tarda el cuerpo en degradarse. Lo que comprueba el posicionamiento del pago a la tierra.

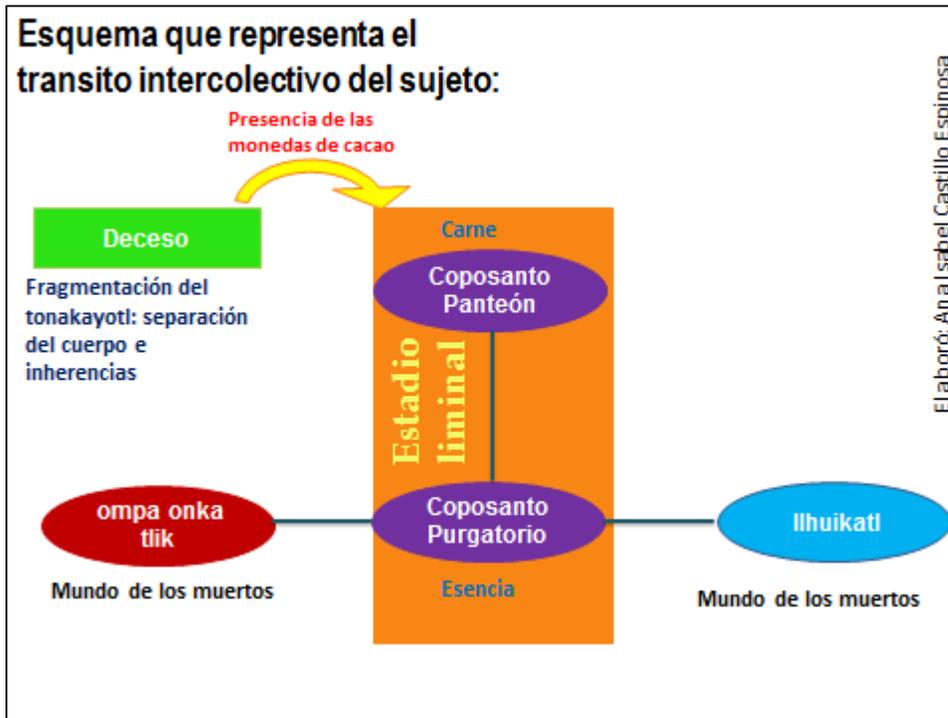


Figura 11.

Recapitulando: se logra inferir que el maíz es un alimento importante para vivos y muertos, pues es el único capaz de dotar de fuerza al individuo y que actúa sobre la principal esencia, el *to alma*, entidad que afronta el destino post mortem del individuo.

El maíz se convierte en un medio que utiliza el hombre para mantener relaciones sociales con las colectividades tanto de los vivos como de los muertos, sin embargo el ser humano es el único que puede obtener maíz por medio de su trabajo, lo que a su vez le implica una deuda con la tierra, por eso cuando el individuo muere, su cuerpo tiene que ser enterrado y con ello, entregado a su dadora de sustento como pago.

Nosotros nos sepultamos en el panteón para que lo coma la tierra, lo come pues, porque así como nos dio de comer, así tenemos que darle de comer (Don Jesús, Tlacotepec de Díaz; 10/06/2011).

Por otro lado, los muertos al ser seres etéreos necesitan alimentarse del maíz, su esencia sigue necesitando fuerza para realizar las tareas de procurar a los vivos y ayudarles a generar su sustento, pero en el otro mundo no pueden obtener maíz para su sustento, porque ese sólo se da en la tierra. Los muertos, al carecer de cuerpo, no tienen cómo retribuir a la tierra para obtener su principal sustento, por lo tanto se vuelven dependientes de los vivos, quienes los procuran con este alimento, pues ellos son los únicos seres que pueden obtener el alimento vital mediante su trabajo, ya que aún tienen su cuerpo, lo que es esencial para llevar a cabo el intercambio con la tierra.

Porque ahí como te digo, no hay vida, no hay viento, no hay agua, solamente hay la vida resplandor; nos necesitan para darles la fuerza, pero ya no son iguales [los muertos] como ahorita estamos, ya son como este, como un espíritu (Doña María, Tlacotepec de Díaz; 14/05/2013).

Los vivos tienen la obligación de alimentar a los muertos, los pobladores le llaman a este deber: respeto, por eso mismo se les espera cada año en la fiesta de día de muertos con alimentos en los que destaca el maíz en diversas preparaciones, como tamales, tortillas y atoles. Los difuntos necesitan alimentarse, pues ahí donde ahora están, no hay forma de obtener sustento. Por eso, diversas narraciones enfatizan la obligación de poner ofrenda y se expresa la preocupación de concientizar a la familia sobre el deber de realizarlas año con año, como narraciones como la siguiente:

El difunto [su esposo], andaba platicando con mi compadre en de mientras le cortaba el pelo. Platicaban del altar y de que si venían nuestros difuntitos, y yo ahí andaba escuchando. Dicen que había un señor que no creía que de verdad venían y que no hizo su altar para su mujer y su hijo que se murieron; en vez de eso se fue a leñar al monte. Dicen que ahí andaba y que encontró un amate tirado y que le empieza a cortar, pero en eso que lo agarra el árbol y no lo dejaba pues, y ya se estaba haciendo de noche y no podía destrabarse. Cuando dice que comenzó a ver a mucha gente que andaba allá en el monte como en procesión, iban con velas y llevaban comida y las cosas que se ponen en el altar, pero que hasta atrás iban su mujer y su hijo, iban tristes porque no llevaban nada, sólo juntaban lo que se les caía a los demás. Desde ahí comenzó a creer el señor este, de que si venían los difuntitos y ya lo

soltó el árbol pues, ese fue su castigo, lo castigó Dios para que viera que estaba mal (Doña María, Tlacotepec de Díaz; 01/11/2011).

Como se mostró a lo largo del capítulo, la tierra y maíz, al confluir en la ejecución de los rituales mortuorios/funerarios llevados a cabo por el deceso de un individuo, actúan demarcando la pertenencia de los individuos a las colectividades vivos/muertos. Ambos elementos refieren a la idea que se tiene sobre el cuerpo y las entidades anímicas, pues fue con la tierra, que se moldeó al cuerpo de los seres humanos, además de que el maíz, es considerado el alimento vital que dota de fuerza al cuerpo y al alma.

Estos componentes además, enfatizan el intercambio de fuerza, lo que señala la relación post mortem entre vivos y muertos en una relación que marca pautas de comportamiento expresadas en la lógica del deber, que estrecha la vinculación entre ambas colectividades. Con esto se hace plausible la importancia que tanto la tierra y el maíz, tienen en la cosmovisión en torno a la muerte y por qué son elementos con los que podamos entenderla y abarcarla para su estudio.

CONCLUSIONES

Adentrarnos en el tema de la muerte y su concepción entre los nahuas de Tlacotepec de Porfirio Díaz, nos remite a la asimilación de una compleja red de representaciones, prácticas y acciones que éste fenómeno conlleva. Pero necesitábamos indagar más a fondo y considerar cómo se construye y se reproduce ésta particular cosmovisión en dicho grupo social. Encontramos en el ritual, el punto de partida para profundizar en éste tema, sin embargo teníamos que hallar fundamentos en los que convergiera la base ideológica conformada por ideas relativas al cuerpo humano y al sujeto social, con los cuales pudiéramos comprender la asimilación de la muerte en el colectivo.

A lo largo de esta investigación se ha tratado de argumentar la importancia de los ejes analíticos: parentesco ritual, tierra y maíz en el estudio de la cosmovisión en torno a la muerte. Dichos elementos ubicados en el contexto ritual: mortuario/funerario, nos acercan a una mejor comprensión del proceso obituario dentro del colectivo. La combinación de éstos tópicos nos permiten abarcar un espectro más amplio dentro de la concepción que los tlaqueños tienen sobre el deceso y con ello entender cómo se construye y reproduce éste tipo de cosmovisión. Estos nos remiten a la idea del cuerpo humano y el sujeto social, haciendo énfasis en las relaciones y prácticas sociales llevadas a cabo por el fallecimiento de una persona.

La cosmovisión, entendida como un sistema de interpretación, explica al mundo y el actuar humano dándole sentido a cada elemento inmerso en el envolvente social, interrelacionándolo en una compleja red de significados y acciones. En la concepción obituarial de los tlaqueños, el deceso siempre presenta una causa y una razón; la muerte es pensada como una reacción en cadena, por ende conlleva a la formulación de explicaciones que dan cuenta de éste proceso fisiológico. Pero también detona una serie de comportamientos y acciones que los individuos deben adoptar frente a éste fenómeno; y además, conforma un

imaginario colectivo supraterráneo, lo que hace de éste tipo de cosmovisión un bagaje complejo que se tiene que abordar desde diversos acercamientos.

En un acercamiento preliminar al fenómeno mortuorio, se ubicó al parentesco ritual como un factor importante en la ejecución de los rituales llevados a cabo por el deceso, pues la figura del padrino de cruz es indispensable para su realización. A medida de que se ahondaba en ésta hipótesis, dicha afinidad se fue perfilando como un elemento clave que posicionaba al difunto como un ser social, que lo relacionaba con los demás miembros del colectivo y que demarcaba las etapas del ciclo vital del individuo. Pero que también remitía a las creencias sobre el cosmos, la salud anímica y la noción del cuerpo humano, pues con el establecimiento de lazos rituales a lo largo del ciclo de vida, los nahuas de Tlacotepec de Díaz procuran entablar éste tipo de relaciones sociales de acuerdo a las normas dictadas por la costumbre. Por ésta razón, la elección de padrinos y la aceptación de éstos es primordial; ya que del seguimiento de éstas reglas, depende la inserción social del incipiente sujeto al colectivo; pero además del fortalecimiento de sus entidades anímicas, con las cuales pueda afrontar la vida en el grupo de coexistentes y con las que, al momento de morir se sustentará el tránsito intercolectivo al mundo de los muertos.

Recordemos que el sujeto social es moldeado por interacciones sociales y que la socialización es el factor clave para su construcción,¹¹¹ por lo tanto, el establecimiento de relaciones sociales es fundamental para el individuo, pues con esto será visibilizado dentro del grupo social. Las relaciones de compadrazgo y padrinzgo son las expresiones de dicha socialidad y mediante ellas se tejen redes de vinculación entre personas. Sólo los padrinos pueden insertar a los recién nacidos a ésta dinámica, pues se convierten en los padres sociales de sus ahijados; por eso los padrinos de bautismo son refrendados y acompañan al ahijado en momentos primordiales del ciclo vital que implican un cambio de status, como el matrimonio o la muerte.

¹¹¹ Para profundizar sobre: modelaje de la persona y las interacciones sociales, puede consultarse: (Romero, 2012:79-80).

En lo concerniente a la salud anímica, la elección de los padrinos juega un papel preponderante. Se eligen a padrinos de espíritu fuerte que traspasen ésta cualidad a sus ahijados y así éstos puedan fortalecer sus entidades etéreas. Con el establecimiento de éste tipo de relaciones se busca además, fortalecer y asegurar la unión del *to tonal* al cuerpo mediante la socialización.

Por lo tanto dicha connotación, en específico el parentesco ritual de cruz, permite la construcción y reproducción de la cosmovisión en torno a la muerte, pues al instaurarse una relación social entre los deudos, los padrinos y el ahijado (que en éste caso es el difunto); se sustenta el tránsito intercolectivo del fallecido, vinculando a vivos y muertos manteniendo la idea de que los finados siguen siendo seres sociales y participes en la colectividad.

En lo que a la tierra y al maíz se refiere, la importancia de dichos elementos se fue haciendo más palpable conforme me fui insertando en la comunidad y de igual manera, el punto de conexión entre éstos y la cosmovisión en torno a la muerte se atisbó en la concepción del cuerpo, las entidades anímicas y las relaciones sociales. Por lo que la propuesta de Good (2004:154-156 y 2013:73-77) sobre el “Modelo Fenomenológico Mesoamericano”, me ayudó a vislumbrar un contexto más amplio del mundo nahua y a configurar una conjetura más completa.

Así, se ubicó que la relación que el hombre guarda con la tierra parte de tres vertientes: 1) la tierra como componente del cuerpo, 2) como dadora de sustento y 3) como depredadora de la materia física del individuo. Con lo que se entrevé el intercambio recíproco que el sujeto guarda con éste elemento, pues mientras el ser vivo es alimentado por la tierra, al momento de la muerte el hombre tiene que entregar su cuerpo para alimentarla, sellando éste vínculo; pero también constituye el fundamento de que la constitución del cuerpo es tierra y al momento del deceso, el ser humano tiene que regresar el componente a su respectiva naturaleza, para así proseguir con el tránsito intercolectivo que el óbito conlleva, separando las naturalezas físicas y etéreas, lo que hacen de éste factor un pilar importante en la cosmovisión en torno a la muerte.

Ubicar al maíz, como un componente de la cosmovisión en torno a la muerte, no fue una tarea sencilla, aunque la relación hombre-maíz ha sido documentada por diversos trabajos antropológicos. A lo largo de la investigación se trató de ubicarlo en la cosmovisión de la muerte en Tlacotepec, bajo dos vertientes: 1) Su cualidad como elemento cultural y 2) El referente a la fuerza vital:

En cuanto al primer punto se recalca la importancia del maíz en el grupo social y cómo su consumo y dependencia alimenticia, abarca una amplia red de relaciones de reciprocidad que no sólo integra a grupos humanos, sino también a animales y a entes sobrenaturales como las deidades y los muertos bajo una noción expresada en la acción: *“te alimento, para que después me alimentes”*. Donde el maíz es el elemento clave para entablar esta correlación, en la que los involucrados no humanos, modifican sus pautas de comportamiento para adaptarse a la colectividad, dotándolos de beneficios a cambio de este preciado sustento.

La segunda faceta que se sustenta, es la que ubica a la gramínea como dadora de fuerza vital, lo que nos remite a las ideas del cuerpo y sus entidades anímicas, ayudándonos a comprender la importancia alimenticia que se le da a éste grano; permitiéndonos argumentar que es un alimento tanto para vivos como para muertos, lo que convierte a éste comestible en un nexo cultural que vincula a la colectividad de coexistentes con la de los fallecidos; dejando entrever que si éste alimento no está presente en la mortaja del difunto es porque el sujeto se encuentra en un estadio liminal, donde no pertenece a ninguna colectividad y por lo tanto no puede alimentarse ni obtener ningún beneficio del maíz. Por lo que el cacao¹¹², otra semilla importante dentro del universo prehispánico hace su aparición en forma de siete memelitas, que cumplen la función de ser el dinero que llevará el difunto en su larga travesía, pues posiblemente se encuentre con alguien a quien le deba dinero y tendrá que pagar sus deudas. Lo que creo importante recalcar, es que tanto el maíz como el cacao expresan dos contrapartes en una dualidad, cómo lo refieren

¹¹² López Austin señala que el cacao era: “tan precioso para los antiguos nahuas que era llamado “corazón sangre”. Lo describían como costoso, temible, capaz de producir asombro, muy nutritivo y frío” (López Austin, 1994:174). Lo que podría ayudarnos a sustentar, que el cacao está vinculado al *to alma*, la esencia que se ubica en el corazón.

Kufer y Heinrich: “el primero pertenece al ámbito solar, a los espacios abiertos, a lo masculino, necesita de la luz para su cultivo, crece hacia arriba, es un alimento caliente; en contraste, el cacao necesita cultivarse bajo la sombra protectora de los árboles más grandes para su desarrollo, evoluciona bajo circunstancias de dosel cerrado, su fruto se despliega hacia abajo, sus flores comienzan a abrirse gradualmente por la tarde, continúan por la noche y abren completamente justo antes del amanecer y (a diferencia del maíz) se considera un alimento frío. Por ello el tejido simbólico del cacao se vincula con la oscuridad, la noche, las cuevas, los lugares fríos, húmedos y con el inframundo...” (Kufer y Heinrich, 2006:401 citado por Nájera, 2012:144). Por esta razón se convierten en demarcadores del *to tonal*, la esencia social del individuo, pues mientras esta cualidad se encuentra bajo el amparo de una colectividad, llámese vivos o muertos, ésta tiene cualidades calientes que son compatibles con el maíz pero cuando esta entidad se encuentra fuera de un colectivo que lo avale, como es el caso del estadio liminal del purgatorio, se convierte en una inherencia fría que se vincula al cacao.

Otro factor importante en el análisis de la cosmovisión en torno a la muerte, es la noción de estadio liminal, argumento que va ligado con el de tránsito intercolectivo y que nos permite desglosar de manera más amplia al complejo ritual mortuorio-funerario. Primero que nada, recapitularemos que este conjunto de prácticas llevadas a cabo por el deceso de un individuo se divide en seis momentos: tratamiento del cadáver, velorio, entierro, novenario, levantada de cruz y cabo de año. Estos a su vez se encuentran agrupados en tres ejes que hacen referencia a la fragmentación y destino de las esencias que integran al *tonakayotl*. Pues al momento de muerte, las entidades anímicas salen del cuerpo, el *to alma* permanece adosado al cadáver; mientras que el *to tonal*, inicia una jornada recogiendo las partes que el fallecido dejó disgregadas durante su vida; por su parte, el componente anímico: aire de muerto, es irradiado por el cuerpo inerte y de los objetos personales del difunto.

Señalamos que, la cosmovisión en torno a la muerte y el complejo ritual: mortuorio-funerario, reiteran la continuidad entre la vida y la muerte, definiendo la

relación entre vivos y muertos; pues, para los nahuas de Tlacotepec de Díaz, la vida y muerte están inmersas en una serie de categorías que implican una integración. Cuando el ser humano nace, tiene que hacerse participe de la comunidad social que representa el mundo de los vivos, mediante una serie de etapas sociales que el individuo debe afrontar a lo largo de su vida, hasta que ocurre la muerte; que es entendida como una transición que el sujeto debe enfrentar. Cuando sobreviene el deceso, el ser humano se convierte en una amenaza para los vivos, pues se encuentra en un estado de liminalidad, en donde el difunto es considerado impuro, no tiene un colectivo que lo avale y detenta cualidades contaminantes que no sólo recaen en el cadáver, sino en las pertenencias y todo lo que es cercano a él. Las acciones rituales llevadas a cabo por el deceso de una persona, tienen la finalidad de eliminar las impurezas de la muerte y de ayudar al difunto a afianzarse en una nueva colectividad, la de los muertos, donde el fallecido alcanza una nueva categoría, la del antepasado.

Se identificaron a tres momentos importantes en este complejo ritual: el entierro, el novenario y la levantada de cruz, pues son señalamientos específicos de separación e incorporación de las entidades anímicas. El entierro, es el primer peldaño en donde se separa el cuerpo material y el *to alma*, que hasta entonces permanecían adosados. El cuerpo material se va al *coposanto* panteón, donde será corroído por la tierra, cumpliendo así, el intercambio recíproco de alimentar a la dadora de sustento. El *to alma*, por su parte, iniciará su trayecto intercolectivo y hará su primera parada en el estadio liminal: el *coposanto ti mo chipabas*, como se le conoce al purgatorio y donde esperará a ser incorporado a la colectividad de los muertos.

El segundo momento está señalado con el ritual de novenario, pues se realizan las acciones de limpiar a la vivienda del difunto¹¹³ y a los asistentes al ritual.

¹¹³ La limpia de la vivienda es ejecutada por el presentador de flor, quien utiliza la hierba de amizquitl y un gallo o gallina negra, con la que hace una acción de descontaminación de la casa y de las personas que asistieron al ritual. Al final, se reparten tamales de frijol a los asistentes. El pollo es sacrificado para después ser cocinado y ofrecido al presentador de flor. Mientras que en el altar del difunto se coloca una ofrenda con siete tamales de frijol que tienen la particularidad de ser envueltos con hojas de plátano en forma inversa a los demás tamales cocinados para el ritual.

Se hace un rosario durante el cual se levanta una pequeña cruz, que regularmente es hecha por los familiares del difunto, a la que colocan cinco papeles numerados del 1 al 5 (estos sirven para señalar el lugar que ocuparan las veladoras que se irán prendiendo conforme se realice el rezo). Al final, la cama donde fue velado el difunto y toda la basura de flores que fueron utilizadas, son recogidas y en el lugar donde fue velado el difunto se coloca un pequeño altar, en donde será realizada la levantada de cruz. Este ritual tiene la característica de descontaminar a los deudos y al colectivo, eliminando las impurezas de la muerte, recogiendo el aire de muerto que impregna el lugar y que amenaza con enfermar a los vivos.

Por último, el tercer momento inicia con la levantada de cruz, pues marca la incorporación parcial del difunto al mundo de los muertos. Se señala que este ritual se realiza al mes, tiempo que tarda el fallecido en recoger los fragmentos de *to tonal* que fue regando a lo largo de su vida, sin embargo la incorporación total del sujeto, se dará hasta siete años después, misma temporalidad que algunos pobladores remarcan que tarda el cuerpo en desintegrarse; refrendando así, que el difunto no puede ser totalmente integrado al mundo de los muertos hasta que haya sido saldada su deuda de alimentar a la tierra.

El punto medio en este ciclo intercolectivo se vislumbra en el *coposanto ti mo chipabas*, como se le conoce al purgatorio. Lugar donde el individuo espera su incorporación final; esta etapa es de incertidumbre, pues el sujeto se convierte en un ser asocial, no pertenece a ningún colectivo y es un ente de peligro, pues al hallarse en una etapa de transición no tiene categorización alguna, ni el amparo de una sociedad. Por lo tanto se llevan a cabo rituales para procurar su anexión al mundo de los muertos, las cuales abarcan acciones encaminadas a tratar al cuerpo, alma y a los deudos. Con lo que se refrenda que la muerte no sólo afecta de forma individual, sino que también de forma social al afligir al grupo domestico del individuo y con ello, a su colectivo.

Realizar una tesis sobre la muerte en la comunidad de estudio, fue una tarea un tanto complicada, en primera por la complejidad que representa la temática en sí misma, pues coincidir en los rituales del ciclo: mortuorio-funerario no fue una tarea

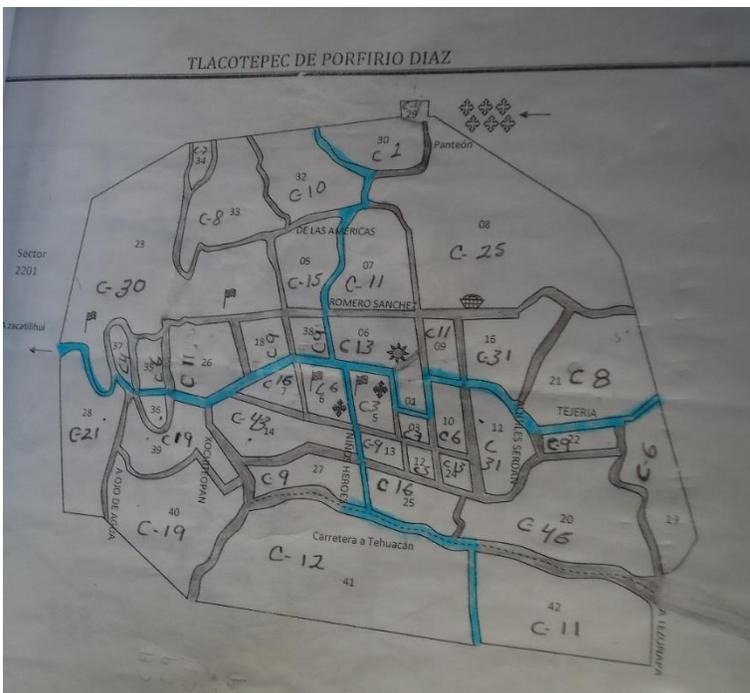
sencilla. Otra cuestión que tuve que afrontar, fue que los habitantes accedieran a hablar sobre este proceso, ya que es considerado casi prohibido entre la población. Pero finalmente pude concluirla y espero que con este trabajo: el parentesco ritual, la tierra y el maíz, sean tomados como puntos de apoyo en futuras investigaciones que analicen a la cosmovisión en torno a la muerte, pues estos elementos nos ayudan a vislumbrar a las relaciones sociales que vinculan a los vivos y los muertos, sustentando el tránsito intercolectivo y actuando como marcadores de pertenencia a ambas colectividades. Se pretende además, que la reflexión y los datos etnográficos que sustentan a esta tesis, conformen un bagaje que pueda ser empleado para compararse con otros estudios, con el fin de retroalimentar y analizar las singularidades que puedan enriquecer al modelo teórico aquí propuesto.

Por último, es importante reflexionar sobre embate de la modernización que atañe a la comunidad en la actualidad, un factor a considerar en este tipo de estudios, ya que de una u otra manera hacen que los nahuas de Tlacotepec de Díaz, se cuestionen sobre los rituales mortuorio-funerarios, preguntándose si es necesario llevar a cabo todo el ciclo ritual. Por el momento esto ha provocado que el especialista ritual *Teixpantialxóchitl* ya no sea convocado a algunos rituales como el de tratamiento del cadáver. Sin embargo se llama a otra persona ajena al grupo doméstico para que cambie al difunto junto con los padrinos, lo que hace evidente que las prohibiciones en torno al deceso siguen vigentes, sólo se cambia al ejecutor. Otro caso se da en torno a los hospitales, pues muchos pobladores mencionan lo que sucede cuando una persona fallece en estos lugares, refiriendo que: “si no cambian ni las sábanas y ya ponen a otro enfermo, que van a estar llamando al *Teixpantialxóchitl* para que vaya a limpiar”; que los hace cuestionar sobre la veracidad de contagio de mal aire, si se toca lo que estuvo en contacto con el cadáver.

Pese a estos detalles, las prácticas mortuorio-funerarias son realizadas procurando seguir al pie de la letra lo dictado por la costumbre, para que el difunto pueda trascender e incorporarse a la colectividad de muertos y convertirse en un antepasado; aunque todo esto se realice sólo en el ámbito familiar, bajo el amparo

del grupo social. Lo que no puede dejar de objetarse es que al paso que va, la modernidad puede restar sacralidad a algo tan complejo como la concepción sobre la muerte, afectando la cultura tradicional y la identidad de los tlaqueños con acciones tan simples como: no cambiar la sábanas de las camas de los hospitales, algo que por regla general debe de realizarse en todos los centros de salud. Finalmente aclarar, que en este trabajo no se pretende enunciar que todo lo moderno sea malo para la comunidad, sino más bien señalar que se debe de tener cuidado en cómo estos factores irrumpen en poblaciones indígenas y que si van a ofrecer un servicio, este sea de calidad, procurando no discriminar o atentar contra los habitantes.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Arriba: Iglesia de Tlacotepec de Porfirio Díaz. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa

Izquierda: Imagen del mapa de la comunidad. Fuente: Presidencia Municipal.



Café asoleándose en el patio de una casa. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



Plantas de café que serán plantadas. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



Tipos de vivienda en Tlacotepec de Porfirio Díaz.
Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa





Limpieza y selección de granos de maíz. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



Elaboración de tortillas para consumo familiar. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



Venado en cautiverio alimentado con maíz. Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



Arriba: Mujeres de la zona alta del municipio, vendiendo sus productos un domingo después de misa en Tlacotepec de Díaz, Puebla.

Abajo: Cuna utilizada para dormir a los bebés en la comunidad.
Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Izquierda: *Tepexilote* (*Chamadoedorea tepejilote*) que crece en el monte y que es utilizado como acompañante en diversos platillos.

Abajo: *Tepexilote* antes de ser cocinado asado.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Arriba: Niño de la comunidad muestra su paga por la jornada del día, en el que participó cosechando chile.

Abajo: En la comunidad hay diversos establecimientos donde venden bebidas alcohólicas. Estos son frecuentados por los hombres de la comunidad en las tardes, al término de sus labores en el campo. Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Arriba: Hombre de la comunidad acarreado leña del monte.

Abajo: Altar de un especialista ritual. La medicina tradicional tiene gran relevancia en la comunidad

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Imágenes de la fiesta patronal

Arriba izquierda: San Sebastián, el santo patrón de la comunidad.

Arriba derecha: Mujeres de la comunidad preparan la comida que se ofrecerá durante la fiesta patronal.

Abajo: Procesión en honor a San Sebastián, después de la misa patronal.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Arriba: Viacrucis. Celebración de la Semana Santa en la comunidad.
Abajo: Ofrenda tradicional en Tlacotepec de Díaz. Destaca la virgen del Carmen y la cosecha de maíz atrás.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Celebración de día de muertos en la comunidad

Arriba: Colocando los alimentos para los difuntos el día 1 de noviembre.

Abajo: Arreglo de tumbas el día 2 de noviembre.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa



Altar de novenario.

Colocado en la cama donde se veló al difunto, destaca la cruz con papeles que señalan 5 puntos numéricos, además de la comida ofrendada y pertenencias personales del finado.

Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa





Arriba: Altar de Levantada de Cruz. Destaca el arco de hojas de *tepexilote*, las flores de gardenia y las cruces recostadas antes de iniciar el ritual.

Abajo: Ritual de cabo de año. Se observa la cruz "levantada" al término del ritual.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa

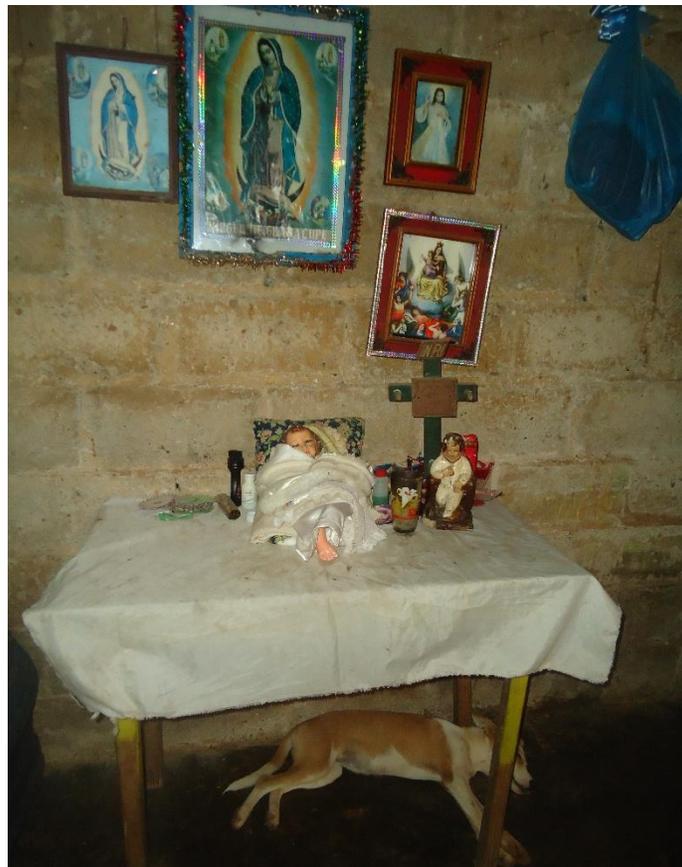




Arriba: Pariente sahúma la cruz mientras que la madrina sostiene el objeto ritual junto a su acompañante, durante la ejecución del ritual de Levantada.

Abajo: Altar familiar en donde se aprecia que la cruz pequeña permanece junto a los santos, como una reliquia familiar.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa





Izquierda: El especialista ritual *Teixpantialxóchil* o presentador de flor, sostiene un ramillete conformado por hierbas de *amizquitl* e *itzkuinchichikilitl*, que se utilizan en la ejecución del ritual de novenario.

Abajo: Los rezanderos tradicionales de Tlacotepec de Díaz.

Fotos: Ana Isabel Castillo Espinosa



Mujeres tlaqueñas
Foto: Ana Isabel Castillo Espinosa



BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Gayou, Juan Luis, *Cómo hacer Investigación Cualitativa. Fundamentos y metodología*, Paidós-Educador, México-Buenos Aires-Barcelona, 2004.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan tata, Talokan Nana: Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, CONACULTA, México, 1990.
- Ariés, Phillippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus humanidades, Madrid, 1982.
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros", en: Broda, Johanna, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991^a, pp. 461-500.
- Canger, Una, *Cinco estudios Inspirado por náhuatl verbos en -oa*, Travaux du Cercle Lingüística de Copenhague, vol. XIX. Copenhague: El Círculo Lingüístico de Copenhague; distribuido por CA Reitzels Boghandel.1980.
- Castañeda, Patricia, "Consanguíneos y afines. El conocimiento y el manejo femeninos de las redes de parentesco en la Tlaxcala rural" en: Robichaux, David, (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 439-492.
- Castillo Cisneros, María del Carmen, *Identidad, poder y migración entre los tacuates de Santa María Zacatepec*, Tesis de Licenciatura en Antropología Cultural, Universidad de las Américas, Cholula, Puebla, México a 15 de abril de 2005.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu, Argentina, 1971.
- Cerón Velázquez, María Enriqueta, *Redes sociales y compadrazgo*, INAH, México, D.F. 1995, primera edición.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero/CEMCA/INAH/Plaza y Valdés, México, 2007.
- Encarnación Ruiz, Junior, "Ritos de compadrazgo y apadrinamiento en la vida colectiva de San Juan Tezontla, Estado de México". En *Mirada Antropológica*, Número VI, FFyL BUAP- Nueva Época, 2007.
- Fagetti, Antonella, "Ya vienen las almas. El simbolismo de la muerte y sus rituales entre los campesinos náhuatl", en *Mitológicas*, vol. 4, centro argentino de etnografía americana, Buenos Aires, Argentina, 1999.

- Farfán, Fernando, Vizcarra, Ivonne, González, Norma, "Políticas de salud. Estrategia biopolítica para controlar a los migrantes mexicanos en Estados Unidos", en *Migración y Desarrollo*, vol. 10, núm. 19, 2012, pp. 3-32.
- Foucault, Michel, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", en: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 161-194.
- , "La política de salud en el siglo XVIII", en *Estrategias de poder, Obras esenciales*, Volumen II, Barcelona, Paidós, 1999a.
- , "Las mallas del poder", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Volumen III, Barcelona, Paidós, 1999b.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI, México, 1990.
- Gámez Espinosa, Alejandra, *Ritualidad y cosmovisión agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, FFyL-BUAP, IIA-UNAM, México, 2012.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la nueva España 1519-1821*, UNAM, México, D.F. 2000, primera edición.
- Good Eshelman, Catharine, "Trabajando Juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Broda Johanna y Good, Catharine, (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: Los ritos Agrícolas*, CONACULTA-INAH/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, pp. 153-176.
- "“Trabajando juntos como uno”: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona". en: Robichaux, David, (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 275-294.
- , "Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque" En *Diario de campo*, n. 47, INAH, marzo-abril 2008.
- , "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Broda, Johanna (Coord.), *“Convocar a los Dioses” Ofrendas mesoamericanas*, CONACULTA-Instituto veracruzano de la cultura, México, 2013, pp. 45-81.
- Guber, Rosana, *El Salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, PAIDÓS, Buenos Aires, 2005.
- , *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires -Bogotá, 2001.
- González González, Mauricio, "Cuerpos de maíz. Presencia de *Chikomexochitl* entre los nahuas de la Huasteca meridional", en *Diario de campo*, n. 53, INAH, Enero-Febrero 2009

- Hasler Hangert, Andrés, *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, CIESAS, México, 1996, primera edición.
- Hasler, Juan A., "Situación y tareas de la investigación lingüística en Veracruz", en *La palabra y el hombre*, enero-marzo 1958, no. 5. pp- 43-49
- Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, *Anales de Tlatelolco: Unos annales históricos de la nación Mexicana, Códice de Tlatelolco*. Antigua librería Robredo, 1948.
- Hernández González, María Isabel, "El complejo cultural cerro-maíz-agua-ancestros en San Pedro Cholula" en *Diario de campo*, n. 53, INAH, Enero-Febrero 2009.
- Hertz, Rober, *La muerte, La mano derecha*, Alianza/CONACULTA, México, 1990, primera Edición.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. De José Arenas, INI, México, 1973.
- Incháuastegui, Carlos, *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte*, Ed. UNAM, México, 2012.
- Knab, Tim J., "Geografía del Inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 21, 1991, pp. 31-57.
- Kirchhoff, Paul, "Los pueblos de la Historia tolteca-chichimeca, sus migraciones y parentesco", RMEA, Vol. 4, México, 1940, pp. 77-105.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena y Luis Reyes, *Historia tolteca-chichimeca*, CISCINAH, México, 1976.
- Lastra de Suárez, Yolanda, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, Serie antropológica, N. 62, UNAM-IIA, México, 1986.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2005, Primera Edición.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994, Primera Edición.
- "La cosmovisión mesoamericana" en: Lombardo, Sonia y Nalda, Enrique (eds.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1993, pp. 471-507.
- *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*; UNAM, México, 1996.
- Maldonado Jiménez, Druzo, "El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (Una perspectiva histórica y etnográfica)" en Broda Johanna y Good, Catharine, (coords.)

Historia y vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: Los ritos Agrícolas, CONACULTA-INAH/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, pp. 153-176.

Martínez González, Roberto. "El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica". En *Cuicuilco* n. 38 (2006): 177-199.

Mateos, Elizabeth, *Las hierbas mágicas del tonal. El uso de la herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla*. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 2009.

Matos Moctezuma, Eduardo, *La muerte entre los mexicas*, Tusquets Editores, México, 2010.

Mendoza Luján, José Erick, *Epistemología de la muerte. Propuesta para una teoría Tanatoantropológica*. Ed. Académica Española, México, 2009, primera edición.

-----, "Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la muerte, una línea de trabajo", en *Diario de Campo*, núm. 64, INAH, abril 2004.

-----, "Espántame, panteón". Los espacios y usos del cuerpo muerto", en *Vita brevis*, núm. 1, INAH, enero-junio 2012.

Millán, Saúl, "Vistiendo ahijados: curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan", En *Diario de campo*, n. 47, INAH, marzo-abril 2008.

Mintz, Sydney y Wolf Eric, "Analysis of ritual coparenthood (compadrazgo)", en:

Southwest Journal of Anthropology, Vol. 6, 1950, pp. 341-368.

Montalvo, Francisco, *México libre y soberano a 200 años de su Independencia*, Manuscrito, 2010.

Morin, Edgar, *El hombre y la muerte*, Kairos, España, Barcelona, 2003, cuarta edición.

Mureddu, César y Romero Rosa, "Actuar humano, cosmovisión y hermenéutica" en: Sancén Contreras, Fernando, coord. *Aportes al estudio de la cosmovisión*, UAM, México, D.F., 2009, primera edición.

Nájera Coronado, Martha Ilia, "El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del grupo de la serie inicial de Chichén Itzá" En *Estudios de cultura maya*, n. XXXIX, UNAM, primavera-verano 2012.

Robichaux, David, "¿De qué se trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas

de Mesoamérica” en: En *Diario de campo*, n. 47, INAH, marzo-abril 2008, pp. 65-82.

Rodríguez Lazcano Catalina “Cuidando las ánimas de nuestros muertos” en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, México, 2008 pp. 85-114.

Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz Puebla*. INAH; México, 2006.

-----, *Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*; Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Autónoma de México, México, DF. 2012.

Sancén Contreras, Fernando, “Dinamismo de la cosmovisión a partir de la praxis” en Sancén Contreras, Fernando (coord.). *Aportes al estudio de la cosmovisión*, UAM, México, D.F., 2009, pp. 131-148.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa. *Los lienzos de San Juan Cuauhtla, Puebla*; CONACULTA-INAH; México D.F., 2005.

Serratos Hernández, José Antonio, “Teozintle ¿qué es para los pueblos prehispánicos? En *Diario de campo*, n. 53, INAH, Enero-Febrero 2009.

Sotelo Díaz, Ruth Guillermina. *Exportación de los productos artesanales de la Sierra Negra de Puebla: Una estrategia*. Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad de las Américas, Cholula, Puebla, México a 29 de Septiembre de 2004.

Tay Balderas, Alfredo Adrián. *La crisis de la industria maquiladora en el Estado de Puebla*. Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad de las Américas, Cholula, Puebla, México a 29 de Abril de 2003.

Trejo, Leopoldo “¿Qué es sexo de la muerte? Algunas representaciones zoques sobre la muerte” en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, México, 2008 pp. 261-297.

Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1983, Primera edición.

Turner, Victor, *La selva de los Símbolos*, Siglo XXI, España, Madrid, 1976.

Van Gennep, Arnold, *Los Ritos de Paso*, Alianza Editorial, España, Madrid, 2008.

Vargas, Luz María, “Sobre el concepto de percepción” en *Alteridades*, n. 4 (8), 1994, pp. 47-53.

Archivos y documentos

- Archivo General Agrario: Expediente 42/673; Serie Documental Procede
Núcleo agrario: San Martín Mazateopan, municipio: San Sebastián
Tlacotepec, Puebla .Documentación tramite RAN 18-11-1942> Original 14-
01-1946> Copia.
- Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.

Páginas WEB consultadas:

- ✓ Enciclopedia de los municipios de México
<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/puebla/Mpios/21145a.htm>