

GYÖRGY SZELJAK

CURACIÓN E IDENTIDAD (ALGUNOS ASPECTOS DE LOS RITOS DE LOS NAHUAS EN LA HUASTECA HIDALGUENSE)¹

Un problema muy discutido en la antropología mexicana es la supervivencia de los conceptos religiosos y ritos prehispánicos con los conceptos cristianos introducidos con la conquista. El proceso, llamado por los antropólogos sincretismo religioso, se desarrolló y sigue desarrollándose hoy dependiendo de la intensidad de la cristianización, de la localización central o periférica de las comunidades indígenas y del número de los españoles y posteriormente de los mestizos² y diferentes comunidades indígenas de México.

Entre las comunidades rurales nahuas³ de la Huasteca Hidalguense, en el municipio de Xochiatipan, donde hice mi trabajo de campo antropológico, los ritos prehispánicos mezclados con conceptos católicos siguen existiendo y juegan un papel determinante en la vida de esas comunidades nahuas.

El municipio

El municipio de Xochiatipan es uno de los más aislados de La Huasteca Hidalguense. Se encuentra en el Noroeste del estado de Hidalgo, en la ladera este de la Sierra Madre Oriental. En 1996 el municipio contaba con unos 15.000 habitantes, repartidos en 33 comunidades.⁴ La cabecera, Xochiatipan de Santa Catarina, es el centro político, económico y religioso del municipio. En el centro de la cabecera se ubican las casas de las familias mestizas. Los mestizos son los dirigentes del municipio y tienen acceso a los privilegios, aunque sólo forman una pequeña parte de la población. Los miembros de estas familias se dedican al comercio, son profesores o ejecutivos del ayuntamiento municipal. En la periferia de la cabecera viven las familias nahuas. Alrededor de la cabecera se encuentran 32 comunidades nahuas (rancherías), donde el porcentaje de los indígenas alcanza casi el 100%. La subsisten-

1 La base de este artículo es el trabajo de campo que he efectuado durante cuatro meses en 1996, de junio hasta septiembre, en el municipio de Xochiatipan, en la Huasteca Hidalguense, gracias a la beca del Ministerio de Cultura de Hungría y de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, y con el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Desde aquí quisiera agradecer la ayuda de estas instituciones y la de mi asesor Jesús Ruvalcaba Mercado, y ante todo la de los habitantes del municipio que me aceptaron y apoyaron durante estos meses inolvidables.

2 Se refiere a la mezcla biológica de español e indígena. Actualmente la población está conformada por un 65% de mestizos, un 15% de blancos, un 15% de indígenas y un 5% de negros, asiáticos y otros.

3 Descendientes de los antiguos aztecas. El término *nahua* se refiere a la población, mientras que la lengua hablada por este grupo étnico es denominada *nahuatl*.

4 Información del secretario del municipio.

cia de los nahuas está basada en la agricultura temporal de roza, tumba y quema.⁵ Los productos principales son el maíz, el frijol y el chile, elementos básicos de la dieta diaria. A pesar de la reforma agraria de los años 80,⁶ la mayoría de las familias nahuas posee dos o tres hectáreas de tierra que no son suficientes para mantener a una familia. Los nahuas cultivan la tierra con los mismos instrumentos que sus antepasados, sin utilizar ninguna tecnología moderna. Las condiciones de la propiedad y el modo de cultivo obstaculizan cualquier tipo de desarrollo, y de eso resulta un nivel muy bajo de vida. Según los médicos el 90% de los niños está fuertemente desnutrido y a partir de los dos o tres años comen lo mismo que los adultos (sobre todo tortilla de maíz, frijol y chile), recibiendo una alimentación más completa solamente los días festivos.

Las comunidades nahuas entran en una relación cada vez más estrecha con la sociedad nacional y se asimilan gradualmente, encontrando de esta manera muchos desafíos nuevos: educación escolar bilingüe obligatoria, migración, inseguridad material, instalación de la corriente eléctrica, luego la aparición de la radio, y en algunas partes también la televisión. Los miembros de las comunidades nahuas, especialmente los jóvenes que estudiaron en las escuelas, vuelven siendo conscientes de que la ascensión social y un relativo bienestar material son alcanzables solamente con la adaptación a las normas y reglas del mundo mestizo. Por eso, los límites étnicos son muchas veces más flexibles que unas décadas antes, más adaptables, y algunos elementos culturales de la identificación étnica —como los trajes tradicionales o el idioma— juegan un papel cada vez más pequeño en la autoidentificación.

Sin embargo, existe una frontera muy definida entre los mestizos y los nahuas del municipio. Ésta es la participación o no en los rituales de origen prehispánico.⁷

Los nahuas utilizan la palabra *mazehualmej* para diferenciarse de los mestizos, llamados por ellos *coyote*, y llaman a su propia religión la religión de costumbre. Esa denominación se refiere a los antepasados, a la continuidad que existe entre ellos y los nahuas de hoy, e indica también una visión e interpretación propia del mundo, diferente de la de los mestizos.

La religión de costumbre

Dos curas mestizos católicos que no dominan bien la lengua nahuatl trabajan actualmente en el municipio. A pesar de que hay una capilla en cada comunidad, los curas solamente visitan un par de veces al año los pueblos indígenas del municipio. Eso ocurre en general el día de la fiesta del santo patrón del pueblo. En esa ocasión bautizan a los niños nacidos en ese año, celebran matrimonios y la primera comunión.⁸ El resto del año las misas y las procesiones son conducidas por los oficiantes religiosos de las comunidades, en general los catequistas y rezadores instruidos por el cura.

5 Método agrícola por el que se quema una determinada área para fertilizarla. Con este método se desgasta la capa productiva de la tierra, por lo que después de cuatro o cinco años ya no es fértil y debe dejarse sin cultivar por un tiempo similar.

6 Sobre los movimientos indígenas y la reforma agraria véase Schryer 1990, Ruvalcaba Mercado 1990.

7 La mayoría de la información sobre la religión la obtuve en la cabecera y en las comunidades de Santiago Segundo y de Pachiquitla.

8 El 28 de junio de 1996 en Pachiquitla en la fiesta del patrón del pueblo el cura celebró seis matrimonios y bautizó a veinte niños en dos horas.

Sin embargo, aunque parte de ellos sabe leer y escribir en español, no entienden claramente el contenido teológico de la doctrina católica, de modo que en las misas predomina la pura liturgia.

Desde un punto de vista externo, antropológico, se pueden dividir e investigar los elementos prehispánicos y católicos con base en las diferentes fases históricas del sincretismo, aunque en la consciencia de los nahuas los elementos mencionados son parte de una misma religión y cosmovisión. Los nahuas son conscientes de que su religión, la religión de costumbre, no es totalmente similar al catolicismo de los mestizos del municipio; sin embargo se consideran católicos. Toman parte en las misas y en las procesiones cada vez que pueden, en cada casa nahua se puede hallar un altar decorado con flores e imágenes de los santos católicos, y cada pueblo nahua le tiene mucho respeto a su santo patrón y cuenta con su ayuda. Su estatua de madera ocupa un lugar central en el altar de la capilla, y la llevan al frente en las procesiones. Igualmente, en los ritos de fertilidad y de curación también aparecen en los altares imágenes de santos católicos. Por otro lado, en el rezo del curandero, al lado de los nombres de los dioses y espíritus de la naturaleza, se evoca a los de los santos católicos.

Jesús, La Virgen de Guadalupe, los santos católicos (entre otros San Antonio, San Juan, San Pedro, Santa Catarina, San Martín de Porras, San Miguel) tienen un papel muy bien definido en la vida de los nahuas. Los santos fueron incorporados y adaptados en el panteón nahua prehispánico. Por ejemplo, la Virgen de Guadalupe fue asociada con Tonantzin, la diosa prehispánica de la fertilidad, que mantiene un papel importante hasta hoy en los rituales de fertilidad relacionados con el ciclo agrícola.⁹ Preguntando a un curandero sobre la diferencia entre la Virgen de Guadalupe y Tonantzin, obtuve la siguiente respuesta: "es lo mismo, solamente que nosotros lo decimos en nahuatl y los mestizos en español". Los nahuas piensan que la mejor fecha para sembrar maíz en invierno es el 12 de diciembre, la fiesta católica de la Virgen. Otra pregunta fue: "¿dónde está Chicomexochitl?" (el dios que regaló el maíz a los nahuas).¹⁰ Me contestó: "está en el cielo con Jesucristo. Es su primo".

El día de San Juan se celebra el 24 de junio. Sembrando las semillas de maíz de temporal al final de mayo o en la primera parte de junio, los nahuas esperan mucho la lluvia, y por lo tanto le piden a San Juan que les dé el agua vital sin la cual no crece nada.

Las huellas del oscurecimiento del pasado y de las interpretaciones transmitidas por los misioneros se ven en el ejemplo de Montezuma, al que los nahuas consideran un dios malévolo que vive en las ruinas sin excavar en las afueras del municipio.¹¹

Aunque los conceptos religiosos que sintetizan elementos prehispánicos y cristianos deban verse como un solo sistema (el de la religión propia), podemos dividir en dos grupos los ritos que se basan en esta visión. Llamaré a esos dos grupos ritos pú-

9 Sobre la importancia de la Virgen de Guadalupe en los conceptos religiosos entre los nahuas en Veracruz véase Sandstrom 1982.

10 Sobre Chicomexochitl véase Mönnich 1976. y García 1966.

11 Montecuhzoma Xoxoyotzin era el rey azteca que reinaba a la llegada de los españoles. Sandstrom encontró una interpretación similar. Véase Sandstrom 1992, p. 240

blicos y ritos privados, dependiendo de cuáles son los seres sobrenaturales invocados, los símbolos utilizados, quienes dirigen el ritual y dónde se desarrollan esos actos.¹²

Los ritos públicos implican principalmente la interacción con los santos católicos. Estos ritos están relacionados con el calendario católico, como la fiesta de los diferentes santos (principalmente la del santo patrón), la fiesta de la Santa Cruz, la Semana Santa o la Navidad. Los lugares donde se desarrollan esas ceremonias son generalmente las iglesias o las calles y plazas de los pueblos y son dirigidas por el cura o por los catequistas y rezadores. Las celebran públicamente y participa la mayoría de los habitantes de la comunidad (en las cabeceras los mestizos y los nahuas juntos).

Los ritos privados implican principalmente la interacción con seres sobrenaturales que provienen de la cosmovisión prehispánica. Estos ritos son, entre otros, los ritos de fertilidad, de curación, de suerte, de amor, ritos para construir una casa, o presentar a los dioses de los montes un joven que tiene don para ser curandero.¹³ A pesar de que en los altares o en el texto de los rezos aparezcan santos católicos, el centro de estos ritos son los espíritus de los muertos, los dioses de los montes, de las milpas¹⁴ o de las aguas. Los ritos son dirigidos por los curanderos (tlatimikētl),¹⁵ quienes tienen don, y con la ayuda de símbolos mágicos pueden influenciar a los dioses de la naturaleza.

Los lugares donde suelen celebrar estos ritos son la casa del curandero o del enfermo, una milpa, un monte, un arroyo, un manantial o una vereda. En primer lugar hay que mencionar los montes sagrados (santo tepētl) alrededor de los pueblos. Allá viven los señores de los montes que controlan la vida de la comunidad, dan fertilidad y curan. Los nahuas llevan ofrendas a la cumbre de los montes para pedir su ayuda. Los montes sagrados alrededor de la cabecera son el chikauas tepētl ('monte de fuerza o energía'), y el cua tepētl ('monte de los gavilanes'). Un curandero utilizó como comparación los oficiantes del ayuntamiento para describirme los señores del monte: "en los montes están el señor presidente, el señor licenciado, el señor abogado y tesoro. En la cumbre del monte están las piedras que son las mesas de estos señores, allá hay que llevar tamales, pollos, refrescos, cerveza, caña, flores, café, dulces, frutas, cigarros para pedir su ayuda".

Esos ritos no son públicos, e incluso procuran mantenerlos ocultos ante los curas, los catequistas, los profesores y las familias mestizas. Generalmente sólo la familia que pidió el servicio del curandero y éste mismo están presentes. Según una anécdota, hace varios años los catequistas subieron a un monte sagrado del municipio, destruyeron las ofrendas que encontraron allí y erigieron una cruz en el lugar del altar. Los señores de los montes se pusieron furiosos y un relámpago mató a los catequistas.

El xantolo (Todos los Santos) —una de las fiestas más grandes de la región— es difícil de catalogar. Esta fiesta está aceptada y apoyada por la iglesia. La celebran según el calendario católico, es pública, pero su propósito es la invitación a las almas de los muertos para que no espanten a la de los vivos durante el año. A pesar de que

12 Dow tipologiza las fiestas religiosas entre los otomis basándose en una división similar. Véase Dow 1990, p. 15.

13 Véase Hernández Cuéllar 1982.

14 *Milpa* significa 'tierra cultivable'.

15 A continuación lo que viene escrito en itálica y entre paréntesis es la denominación en nahuatl de la palabra que precede.

esta fiesta no está dirigida por el curandero, el xantolo está muy relacionado con los ritos de curación y de fertilidad.

Un rito de curación (tlaxoleval xochicopanilistli)¹⁶

Para presentar algunos aspectos de los ritos privados dirigidos por el curandero, lo más útil es describir y analizar uno de los ritos en los que participé como observador.

Dicho rito de curación se desarrolló en la cabecera del municipio en agosto de 1996. El enfermo tenía un malestar general, dolores de cabeza y problemas de pulmón. No podía ir a la milpa a trabajar su tierra, y tuvo lugar cuando se tenía que cosechar el chile y quemar la tierra para sembrar frijoles. Eso ponía en riesgo la seguridad material de la familia, por lo que llamaron a un curandero.

La curación empezó con una consulta entre el curandero y el enfermo. No preguntó solamente cuestiones sobre el estado de salud del enfermo, sino también sobre su modo de vida y sus relaciones sociales. Si tenía enemigos, si celebró el xantolo, cómo fue la cosecha, por dónde fue en los últimos tiempos, etc.

Luego siguió la adivinación, la búsqueda de la suerte (tlatemolistli). El curandero se sentó delante de un cuartillo,¹⁷ cogió una manta bordada dentro de la cual había colocado catorce granos de maíz rojo. Tendió la manta sobre el cuartillo, echó aguardiente al lado de los cuatro rincones del cuartillo y después hizo la señal de la cruz. Posteriormente tiró los granos sobre la manta varias veces, interpretando después de cada tirada el significado según la posición de los granos. De este modo determinó el tipo de malos aires que habían atacado al enfermo, la manera de sacarlos del cuerpo, y el tipo de rito y de ofrendas que se necesitaban para la curación. Finalmente se pusieron de acuerdo sobre la fecha de la limpia.

El día de la limpia el curandero llegó en secreto a la casa del enfermo a las diez de la noche. Lo introdujeron en una pequeña habitación donde estaba reunida la familia (la esposa, la hija, el yerno y los nietos del enfermo). El curandero indicó a las mujeres lo que necesitaba para la curación, puso una cáscara de árbol copal en un vasito en que había brasa, y rezando sacrificó un pollo en el humo del copal. Mientras las mujeres en la cocina empezaban a hacer la sopa de pollo, el curandero pidió papel de china de color negro, rojo, azul y blanco. Los dobló en ocho partes y recortó muñecos de unos ocho centímetros de tamaño. Después con el papel hizo una especie de mantel negro adornado (tlaxkali yuyumitl), y mientras tanto el ama de casa trajo a la habitación aguardiente de caña (uino), dos botellas de cerveza, coca colas, jarritos,¹⁸ seis velas, cigarros, un huevo crudo y un huevo cocido. El curandero tomó el aguardiente y luego cortó el huevo cocido en veinticuatro pedazos. En la cocina las mujeres hicieron tamales pequeños (yolojtli) con los pedazos de huevo y tortillas pequeñas. Trajeron un ramo de flores de cempoaxuchitl y el curandero empezó a sacar los pétalos de las flores. Luego cortó otra serie de muñecos blancos, más pequeños que los anteriores, y los ensartó en un hilo junto con pequeños trozos de tortilla, chile y pétalos de flores. Ensartó en el hilo siete series, y acabó atando los dos extremos del hilo. Colocó todos

16 El nombre del rito descrito en nahuatl significa 'sacar a los malos aires de una persona que será pasada varias veces por un rosario de flores ensartadas'.

17 Utensilio regional de cinco litros hecho de madera que sirve para medir maíz, frijol y chile.

18 El *jarrito* es un tipo de refresco mexicano.

los muñecos, las velas y la sarta (xochimekatl)-en un plato, y tras esto preparó un altar poniendo en el suelo la imagen de tres santos católicos: San Martín de Porres, el Niño Dios y La Virgen de Guadalupe.

Después de los preparativos empezó el rito. El curandero hizo sentar al enfermo a su lado en una silla pequeña y empezó a rezar en voz baja y continua. Cogió en su mano las seis velas que todavía no estaban encendidas, el plato con la sarta y las muñecas y los sujetó sobre el humo de copal. Frotó al enfermo con las velas y el plato, echó aguardiente alrededor del altar, y luego frotó de nuevo al enfermo de la misma manera: primero sus manos, luego su espalda, su cabeza y sus piernas. Repitió lo mismo con la cerveza, los refrescos, y el aguardiente. Puso cuatro velas frente a las imágenes de los santos y las encendió. Más tarde cavó un hueco en la tierra entre las velas y las imágenes y colocó el huevo crudo roto en un lado. Puso cuatro platos de sopa de pollo delante del altar sobre la manta negra de papel, y alrededor de los alimentos colocó los muñecas de diferentes colores. Rezó y les dio a todos los muñecos de cada tipo de alimento y bebida. En el rezo invitó, en nahuatl, a los malos aires, y enumeró los nombres de todos los alimentos ofrecidos. Por fin encendió los cigarros y los puso en el suelo. Tras esto cogió la sarta, la pasó alrededor de la cabeza del enfermo y la bajó hasta sus pies. Esto lo repitió siete veces, y después de la última el curandero rompió la sarta, la puso en el suelo y echó a su alrededor aguardiente y un poco de todos los alimentos de la sarta a los muñequitos. Entonces los parientes que participaban en el rito echaron también alimentos a los muñecos. Al final del rito comieron todos juntos los restos del alimento.

Después del rito el curandero quemó los muñecos que habían quedado relativamente secos. Recogió la ceniza y los muñecos mojados, los llevó a un lugar alejado del pueblo a donde no suele ir la gente, y allá los enterró. El huevo roto quedó en el centro de la habitación y lo cubrieron de tierra.

El curandero, en su casa, rezó con las velas por el enfermo las tres noches siguientes. Si el estado de éste no mejorase, irían juntos al monte sagrado para presentar ofrendas a los dioses. No obstante, cuando el enfermo está muy débil y no puede hacer el viaje, el curandero lleva sus ropas.

El fondo ideológico: el concepto de las enfermedades

El concepto de los nahuas sobre la causa de las enfermedades difiere básicamente del concepto europeo. En esas comunidades nunca explican la aparición de una enfermedad solamente por motivos fisiológicos (desnutrición, contagio, falta de medicamentos). En general las atribuyen a la influencia mágica de los malos aires (ajacatl). Los nahuas piensan que los médicos del municipio curan únicamente las enfermedades del cuerpo, así que si una enfermedad tiene causas mágicas, sólo el curandero la puede curar. El deber principal de los curanderos es controlar a los malos aires por ritos de limpia, sacarlos del cuerpo de los enfermos y velar por el equilibrio entre el mundo espiritual y el de los vivos.

El concepto de malos aires causantes de enfermedades se podía hallar en la América prehispánica y también en la España medieval (el nombre de la enfermedad mala-

ria deriva de esta palabra).¹⁹ En el municipio investigado llaman a los malos aires de distintas maneras: malos vientos, malos espíritus, sirvientes del diablo, y judíos. Esta última denominación da una imagen de la interpretación nahua de la Biblia. Es así como los nahuas adaptaron las enseñanzas católicas sobre los judíos que asesinaron a Jesucristo y luego se dispersaron por todo el mundo.

Los malos aires están asociados con el alma de los muertos, principalmente con la de los que murieron de forma violenta o por una desgracia, los que fueron olvidados por sus parientes, que no celebraron convenientemente los ritos tras su muerte o al xantolo. Esas almas no pueden descansar, están furiosas e intentan dañar a los vivos.

Como escribió un profesor bilingüe del municipio: "todo individuo que muere su cuerpo desaparece, su carne se vuelve tierra; pero que su alma, su espíritu siempre ronda visitando a sus parientes y amigos en la superficie de la tierra, así también visita a los lugares donde él transitaba constantemente".²⁰

Los malos aires están presentes en las cuatro regiones principales del mundo de los nahuas: en el cielo, en la tierra, debajo de la tierra y en el agua. Se esconden en la milpa, en el fondo de los arroyos y manantiales, en las veredas y debajo de las piedras de las ruinas alrededor del pueblo. Cuando a uno le atacan o le espantan los malos aires, su alma puede quedarse en el sitio donde ocurrió el susto, dejando a los malos aires entrar en su cuerpo, lo que causa enfermedades.

Los malos aires no siempre actúan por su propia voluntad, sino que un miembro de la comunidad puede pedir al brujo (nauali) que les mande atacar a alguien. Los nahuas piensan que el brujo es el opuesto del curandero: utiliza para fines malos el don que recibió de los dioses. Todo el mundo sabe quien es el curandero, pero el brujo oculta su saber. Aquí aparece el aspecto social de las enfermedades. Wolf menciona que en las comunidades corporativas campesinas cerradas uno de los elementos que impiden la creación de grandes diferencias en el estado material es la brujería institucionalizada.²¹ En el municipio investigado señalaron la envidia como motivo más frecuente de la brujería. Esta envidia aparece principalmente cuando un miembro de la comunidad llega a un nivel material más alto (por ejemplo, cuando uno por herencia viene a poseer una tierra ejidal más grande que los demás, cuando la cosecha de uno resulta mejor, o cuando uno empieza a ocuparse del comercio). Las comunidades indígenas están lejos de ser igualitarias, existen por todas partes ciertas diferencias en las condiciones materiales de las familias, pero mientras en la sociedad de los mestizos la acumulación de bienes va unida a la ostentación de la riqueza, los nahuas más prósperos viven de la misma manera que los otros. Ellos, basándose en un principio de reciprocidad, devuelven a la comunidad una parte del dinero adquirido, por ejemplo financiando las fiestas. Un motivo de esta estrategia es el miedo a la brujería. Así lo formuló un miembro de la familia más rica de un pueblo nahua: "mi familia tiene mucho. Tenemos dos caballos, y muchas hectáreas de tierra ejidal. Nuestra tierra la cultivan los peones, y nosotros casi todos los días de la semana salimos con caballos a los pueblos cercanos para hacer mercancías. Pero la gente de aquí es muy envidiosa, por

19 Sobre el análisis del concepto de los malos aires en México, véase Montoya Briones 1975, Olavarrieta 1989, y Sandstrom 1986.

20 Hernández Cuéllar 1982, p. 92.

21 Wolf 1957.

eso tengo que pagar continuamente a un curandero y ayudar a la gente para que no me agarren los espíritus malos que envían los brujos”.

Los que se casan y vienen de otro pueblo a vivir en una comunidad nahua se exponen también al ataque de los brujos. Esto permite un cierto control de los límites de la comunidad. Esta noción de enfermedad ayuda a mantener el orden tradicional dentro de la comunidad. Limita la acumulación de bienes, incita a la participación en las fiestas tradicionales, y por lo general contribuye a mantener el modo de vida tradicional.

La interpretación del rito

La curación simbólica es eficiente solamente si existe en la cultura un modelo general del mundo mítico (espíritus buenos y malévolos, ideas sobre las causas de las enfermedades) en el cual ambos, curandero y enfermo, creen. En la curación el curandero invoca a una parte de este mundo, y es en este contexto en el que interpreta la enfermedad. Utiliza símbolos sagrados que le permiten mediar entre el enfermo y el mundo sobrenatural.²² En el rito descrito, el objetivo del curandero era pacificar y sacar los malos aires del cuerpo del enfermo. Como ellos están enfadados porque no los respetaron durante el año, hay que ofrecerles comida y bebida abundante. Los nahuas, aunque no los vean, imaginan a los malos aires como seres antropomorfos, a quienes también les gusta comer, beber y hacer fiesta. Como el enfermo me mencionó: “todo lo que nos gusta les gusta también a los malos aires. Hay que darles cola y jarrito, aguardiente, tamales, tortilla hecha a mano, café, frutas, cigarros, chocolate, flores, pollo o guajolote, todo, todo. Hay que hacerles una fiesta. Hay que respetar a los malos aires”. Aunque visiblemente los malos aires no comen el alimento, los nahuas están convencidos de que sí comen (para los mestizos esto es una prueba de su credulidad, que aprovechan los curanderos).

Para las familias nahuas que viven de sus propios productos, comer carne y tomar cerveza es un lujo que se pueden permitir solamente los días de fiesta. En los ritos de curación, sin embargo, hay que cocinar pollo o guajolote.²³ Esto sirve para pacificar a los malos aires, pero por otro lado la comida abundante que sigue el rito ayuda el restablecimiento del enfermo. Un rito de curación no es nada barato. El sueldo de un peón representa unos doce o trece pesos diarios (no alcanza los dos dólares americanos), y dependiendo de la enfermedad se tiene que pagar 150-200 pesos al curandero, y además procurarse todo lo necesario para el rito, lo que significa un gran sacrificio por parte de la familia.

Los símbolos mediadores más importantes son los muñecos de papel.²⁴ En los tiempos prehispánicos los hacían de papel de corteza de árbol. Hoy en día utilizan el papel de china, que se puede comprar de varios colores en el centro del municipio. Los muñecos siempre son antropomórficos. También en los ritos de fertilidad utilizan muñecos, que en este caso simbolizan a los señores de los montes. Ellos están representados con una cruz sobre su cabeza. Cada curandero corta los muñecos con un

22 Sobre los símbolos sagrados véase Geertz 1994, pp. 4-21 y 63-103, y Dow 1988.

23 *Guajolote* significa 'pavo'.

24 Para la tipologización de los muñecos entre los nahuas, otomis y tepehuas véase Sandstrom y Sandstrom 1986.

diseño característico, y el color juega un papel importante en el rito de curación: cuanto más oscuro es el muñeco, más peligroso es el mal aire. Las representaciones de los malos aires no tienen poder antes de que el curandero los sacrifique en el humo de copal. El papel no es espíritu, sino que es el instrumento capaz de atraer a los malos aires por el rezo del curandero. Los nahuas piensan que los malos aires salen del cuerpo del enfermo para comer la comida, se colocan sobre los muñecos atraídos por ellos, y así el curandero los puede pacificar con los rezos y las ofrendas. Después del rito hay que llevar a los muñecos lo más lejos posible del pueblo porque siempre podrían atraer a los malos aires.

La sarta es también un elemento importante de ese tipo de rito de curación. El curandero hace pasar a la persona enferma siete veces por la sarta de flores. Con eso asegura que todos los malos aires salgan del cuerpo y que no puedan regresar allá. El número siete es un número sagrado que está relacionado con el culto de los muertos.

En la sarta podemos hallar la flor de cempoaxúchitl. Las flores son muy apreciadas en la cultura nahua. Con ellas adornan los altares, y el día de Todos Santos hacen un sendero florido para el alma de los muertos a fin de que encuentren el camino hacia la casa de su familia. Encontramos la palabra nahuatl flor (xochitl) en el nombre de varios dioses aztecas. En la sarta se hallan también pequeñas tortillas, que también ponen en la tumba al enterrar el muerto para que no sufra en su vida ultraterrena.

Durante la preparación del rito cavaron un hueco en la tierra y pusieron un huevo roto dentro de éste. La tierra madre es santa, y está relacionada con la diosa Tonantzin (Virgen de Guadalupe) representada en el altar. Los nahuas piensan que son todos hijos de la tierra madre, ella alimenta las plantas y los animales que ellos consumen. En sus conceptos la comida abundante está en relación estrecha con la salud. El huevo en la tierra y las velas ayudan a "levantar" el alma del enfermo (a liberarla del miedo).

Al lado de la Virgen de Guadalupe aparece el Niño Jesús sobre el altar, que junto con los señores del monte cuida la vida de los nahuas. San Martín de Porres es el santo patrón de los curanderos, que les da fuerza para curar y les protege de los ataques de los malos aires y de los brujos.

Durante la curación, el curandero bebe aguardiente de caña. Esto es necesario para mediar entre el enfermo y los malos aires y controlarlos. Los nahuas conocen la marihuana (la llaman Santa Rosa), pero no la utilizan durante los ritos.

Los rezos forman parte de la tradición oral, se transmiten también oralmente, y en ellos se utiliza la lengua nahuatl. Todos los curanderos rezan de una manera similar, pero no hay textos establecidos.²⁵ Sin embargo podemos mencionar algunos de sus rasgos generales: en ellos piden ayuda tanto a los señores del monte como a los santos católicos para mantener la buena salud de su cliente y levantar su alma. Aparecen los nombres del enfermo y de sus parientes, y se destaca que no puede trabajar para mantener a su familia. Les promete a los malos aires que van a cuidar su memoria y celebrar convenientemente los ritos en relación con ello. Por último les pide que salgan del cuerpo del enfermo.

25 Sobre la tradición oral en el municipio véase Van't Hooft 1994.

Conclusión

En este artículo he querido presentar cómo en la Huasteca Hidalguense, en el municipio de Xochiatipan, las concepciones religiosas y los ritos de origen prehispánico siguen existiendo, aunque cada vez más ocultos, mezclados con conceptos católicos, y cómo esos conceptos y ritos tienen un papel básico en el mantenimiento de la comunidad tradicional, dándole un marco.

Con los ritos que vuelven a celebrar de tiempo en tiempo a lo largo de los años, los nahuas rememoran y formulan sus conceptos sobre el mundo. Sin embargo, sus conceptos religiosos no son nada rígidos. Al encontrar nuevos desafíos, los pueden integrar en su sistema de interpretación. Con la cristianización, los santos católicos fueron adaptados al panteón nahua. Hoy en día dan coca cola y cerveza como ofrenda a los malos aires y a los señores del monte. Esto es precisamente lo que muestra la fuerza de sus conceptos religiosos. Con su ayuda pueden formular de nuevo si es necesario y de este modo guardar su identidad aún estando en el inevitable proceso de integración en la sociedad nacional. Por otro lado, los conceptos religiosos limitan la diferenciación de bienes dentro de la comunidad, protegiendo los límites y el orden social nahua.

Bibliografía

DOW, J. (1988): «Universal Aspects of Symbolic Healing», en *American Anthropologist*, 88 (1): 56-69.

—(1990): Santos y supervivencias, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México D.F., (primera edición en inglés en 1973).

GEERTZ, C. (1994): *Az értelmzés hatalma*, Századvég Kiadó, Budapest.

HERNÁNDEZ CUELLAR, R.v(1982): La religión nahua en Texoloc, municipio de Xochiatipan, Hgo, Programa de formación profesional de etnolingüistas, Secretaría de Educación Pública/INI/CIESAS, Etnolingüística 51, México.

MONTOYA BRIONES, J. J. (1975): «El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas en la sierra de Puebla», en *Boletín del INAH*. Época II. abril-junio. 53-58 pp.

MÖNNICH, A. (1976): «La supervivencia de antiguas representaciones indígenas en la religión popular de los Nawas de Veracruz y Puebla», en Reyes García, Luis y Christensen, Dieter (ed.) *Das Rings Tlalocan: Mythen und Gabete, Lieder und Erzählungen der Hheutigen Nahua un Veracruz und Puebla, Mexiko*, pp. 31-36.

OLAVARRIETA, M. (1989): *Magia en los tuxlas*, Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

ROMUALDO HERNÁNDEZ, J. (1982): Relaciones políticas entre indígenas y mestizos en Xochiatipan, Hgo, Programa de formación profesional de etnolingüistas, Secretaría de Educación Pública/INI/CIESAS, Etnolingüística 46, México.

RUVALCABA MERCADO, J. (1990): «El plan Huasteca Hidalguense: sus causas y consecuencias», en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (ed.) *La Huasteca: vida y milagros*, pp. 197-209, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Cuadernos de la Casa Chata n° 173.

SANDSTROM, A. R. (1982): «The Tonantsi Cult of the Eastern Nahua», en Preston, J. (ed.) *Mother Worship: Theme and Variations*, pp. 25-50, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

—(1991): *Corn is our blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman and London

SANDSTROM, Alan R.-SANDSTROM, P. E. (1986): *Traditonal papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman and London.

SCHRYER, F. J. (1990): *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).

VANT HOOFT, A. (1994): Tradición oral en una comunidad nahua de la Huasteca Hidalguense, Tesis de maestría, Universidad de Leiden.

WILLIAMS GARCÍA, R. (1966): «Ofrenda al maíz», en Revista de la Universidad Veracruzana, 39, julio-septiembre, pp. 343-354.

WOLF, E. R. (1957): «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java», en Southwestern Journal of Anthropology Vol.13, n°1, pp. 1-18.

SZELJAK GYÖRGY

Gyógyítás és identitás

(a huasteca hidalguense területén élő nahua indiánok vallási rítusainak néhány vonása)

Az antropológiai terepmunkán alapuló tanulmány témája a mexikói Huasteca Hidalguense területén, a municipio de Xochiatipanban élő nahua indiánok vallási világgépének és ezen alapuló rituális gyakorlatainak rövid elemzése. Az itt élő nahuák magukat katolikusoknak tekintik, világgépük és rituális gyakorlataik azonban máig erősen eltérnek a környéken élő meszticekéitől: a misszionáriusi tevékenység következtében a katolikus szenteket nem felváltották a prehiszán isteneket, hanem adaptív módon bekerültek ezek mellé a nahua pateonba. A közösségek adaptációs képességét (és egyben védekezési mechanizmusát) jelzi, hogy amíg ünnepeik egy része szorosan kötődik a katolikus kalendáriumhoz, addig a sámánok vezetésével végrehajtott (főként a termékenységhez és gyógyításhoz kötődő) rituális gyakorlataik máig megtartották prehiszán jellegüket.

A szerző egy gyógyító rítus leírása és elemzése által igyekszik bemutatni a nahuák betegségről alkotott fogalmát. Szerintük a betegség elsősorban nem szervi eredetű probléma, hanem az egyén és a spirituális rend, illetve az egyén és a közösség közötti diszharmónia jele. A betegség ezen interpretációja segíti a közösségi értékek megtartását és az egyéni vagyoni felhalmozás limitálását, ugyanis a közösség tagja a betegségtől, a betegséget küldő boszorkáktól való félelmében fokozottan törekszik az esetleges diszharmónia (viszály, anyagi fölény, stb. ...) elkerülésére, ellensúlyozására.

A gyógyítás során fontos szerep jut a sámánnak, aki a rítus során szent szimbólumok segítségével igyekszik befolyásolni a betegséget okozó természetfeletti lényeket.

A nahua rítusok alapját képező vallási koncepciók rugalmasak és képesek alkalmazkodni a változó körülményekhez. A nemzeti társadalomba való elkerülhetetlen integráció folyamatában a nahuák adaptív módon képesek az új ismereteiket beépíteni vallási rendszerükbe, amely így a változások ellenére is koherens, megbízható marad a közösség tagjai számára, meghatározza identitásukat. A rítusok fontos szerepe, hogy általuk időről időre megfogalmazódik és tudatosodik a közösség tradicionális értékrendje. Ennél fogva a rítusok, többet között a gyógyító rítusok, a nahua identitás megőrzésének egyik legfontosabb összetevőjévé válnak.