

NOTAS EN TORNO A LA COSMOVISIÓN Y RELIGIÓN DE LOS HUAXTECOS

*Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez**
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM
*El Colegio de México

Resumen: En este ensayo los autores dan a conocer la forma como llevaron a cabo un acercamiento al estudio y explicación de algunos de los aspectos más característicos de los huastecos, y ofrecen los primeros avances de su investigación. Para el efecto, con el fin de romper la tradicional forma de estudiar la religión de esta cultura desde la perspectiva del Altiplano Central, lo hacen desde el interior de dicha cultura. Con este enfoque, el estudio e interpretación de las representaciones escultóricas hechas en piedra, concha, hueso y pintura no se reduce a la mera descripción de las mismas, sino que, apoyándose en el análisis de diversas fuentes escritas de los siglos XVI-XVII, un vocabulario huasteco del siglo XVIII y la etnografía de la Huasteca, intentan explicar cómo pudieron concebir los huastecos la estructura de su cosmos, el calendario, el sacerdocio y ceremonialismo. Asimismo, por las características que presentan las diversas representaciones, sugieren cómo es posible diferenciar el origen de algunas deidades y aun insinúan el posible nombre de algunas de las más frecuentes entre los huastecos.

Palabras clave: Huasteca, arqueología, iconografía, etnografía, fuentes históricas, religión, cosmovisión, calendario, sacerdotes, ceremonialismo.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es poner en juego una serie de juicios que hemos venido entretejiendo acerca de la ideología y religión de los huastecos. Estos razonamientos son producto de la observación y análisis iconográfico de un buen número de representaciones procedentes de la Huasteca (mapa 1), pero también del estudio y confrontación de las fuentes documentales, así como del contenido semántico de un vocabulario del siglo XVIII y el manejo de la etnografía del área. Aquí no entraremos en detalles descriptivos de las representaciones, aunque no las dejaremos de lado; sólo se advierte que se trata de una primera aproximación



Mapa 1. Ubicación de los lugares que se mencionan en el texto.

a estos aspectos que por la forma como se han tratado en estudios anteriores, y la falta de un análisis más detenido, no siempre se ha logrado determinar con prudencia cuáles pudieron ser los elementos originales de la religión huasteca, cuáles obtuvo de Mesoamérica y cómo se interrelacionaron.

El punto de partida de este enfoque se basa en la idea de que, según los elementos exhibidos por Kirchhoff en 1943 para determinar la superárea mesoamericana (*cf.* 1960), originalmente la Huasteca no formó parte de ella. En los primeros siglos de la era cristiana sus particularidades corresponden a desarrollos distintos. Desde cualquier punto de vista, todo tiende a indicar que la Huasteca sólo se incorporó a la esfera mesoamericana hasta la segunda mitad del primer milenio después de Cristo (Ochoa, 1979; Ochoa *et al.*, 1999).

A lo largo de este ensayo intentaremos mostrar que no sería antes del Clásico terminal-Epiclásico que la Huasteca comenzaría a nutrirse de la ideología mesoamericana, a la vez que contribuyó a enriquecer la de muchos pueblos de esa superárea. Nuestro propósito no es exponer que la ideología de los huastecos fue muy especial, ni que sus mitos cosmogónicos fueron totalmente distintos a los de las otras culturas; la intención es mostrar que no necesariamente debemos pensar que estas ideas estuvieron siempre presentes en la Huasteca, sino que fueron incorporadas en épocas tardías. La dificultad consiste en poder determinar qué ideas y prácticas tuvieron su origen en la Huasteca y cuáles se adoptaron de otros grupos. Tomemos como ejemplo el mito del origen de los huastecos compartido por los mexicanos. De acuerdo con Sahagún (Libro X, cap. XXIX), los primeros pobladores llegaron a Pánuco en barcos por mar, mientras que Luis Reyes (1960) recogió en Santa María Ixcatepec, Veracruz, una tradición en la cual se dice que los primeros ancianos llegaron por mar montados en tortugas. La similitud entre ambas narraciones es obvia y no la vamos a discutir. Pero, podemos agregar, que la sustitución de barcas por tortugas no es fortuita, sino que debe venir de antiguo; su representación gráfica en el *Lienzo de Jucutácato* (siglo XVI) es evidente y, a todas luces, no es más que una variante del mito tejida con los mismos hilos históricos. Su posible connotación histórica ha sido discutida, es discutible y deberá seguirse analizando y discutiendo (Piña Chan, 1972; Manrique, 1977; López Austin, 1994, entre otros). Del origen de la narración, sin embargo, sabemos mucho menos y, hasta ahora, ni el *Lienzo...*, ni la tradición publicada por Luis Reyes han recibido atención por parte de quienes se han ocupado de estudiar el pasaje sahumantino, pero su origen costeño parece indubitable (Ochoa, 1979).

Pero regresemos al asunto central de este ensayo. La religión de los huastecos casi siempre se ha estudiado tomando como referencia ideas y deidades del Altiplano Central. Desde el siglo pasado y principios de éste principalmente

(Chavero, 1877; Selser, 1904 [cfr. 1960]; Fewkes, 1906 y 1907), hasta los estudios más recientes (Stresser-Péan, 1971; Medellín, 1982; Delhalle y Luykx, 1986; Castro-Leal 1989; y Ochoa, 1991 y 1995), pasando por los de Beyer (1933), Meade (1942), Du Solier (1946) o Caso (1952), ésta ha sido la tendencia más socorrida. Ahora, después de numerosas discusiones, pensamos que es necesario abordar este problema con otra óptica: en el interior mismo de esta cultura.

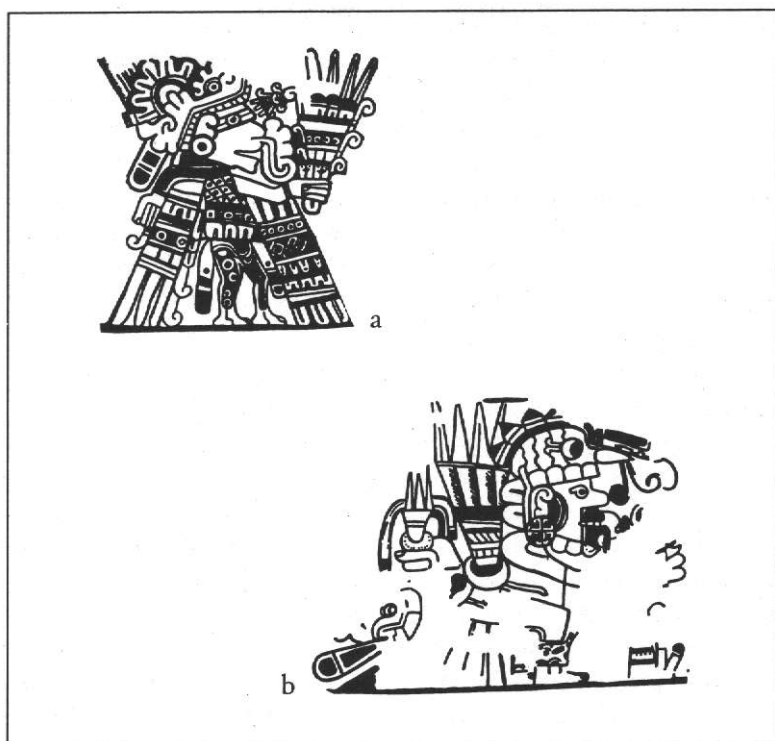
Para acometer dicha tarea sugerimos que al análisis iconográfico de las representaciones pétreas deben agregarse las que se encuentran en otros materiales menos estudiados pero no menos importantes: tallas en concha y hueso, cerámica, pintura mural, así como figurillas de barro. A pesar de ello, en esta ocasión analizaremos con detalle dos pectorales de concha, pero excluirémos las figurillas.¹ Consideración semejante damos a la iconografía plasmada en la cerámica, de la cual sólo haremos referencia a ejemplares de carácter funerario con representaciones de personajes muertos y otros con motivos solares y calendáricos (cfr. Selser, 1915; Ochoa, 1970 y 1979). De las tallas de hueso únicamente se tiene noticia de dos fragmentos, en uno de los cuales se aprecia claramente la figura de *Xipe* (Franco, 1968). En cuanto a la pintura mural, haremos referencia a la de Tamuín, San Luis Potosí, en cuyos restos no sólo es factible advertir la riqueza de la indumentaria, sino reparar en algunas costumbres como la mutilación dentaria o la decapitación practicada por los huastecos, además de poder reconocer a dos de sus deidades: *Mixcóatl* y *Tlazoltéotl* (figuras 1a y 1b).

No es raro entonces que, por su número, el *corpus* escultórico sea el medio más adecuado para llevar a cabo el estudio de la iconografía religiosa. De ahí que, con el fin de llegar a interpretar las ideas implícitas en las representaciones, consideramos importante su análisis, con el propósito de buscar regularidades con seguridad más cargadas a la religión que a otros aspectos que también aparecen, como podría ser la propaganda política.² De esta manera, con base en el examen de unas 500 piezas procedentes de aquella área, ofrecemos una división temática tomando en cuenta las características formales que presentan.³ La necesidad de establecer una división de la escultura no es nueva; en su oportunidad, Beatriz

¹ El estudio del aspecto ideológico de éstas debe recibir especial atención, pues prácticamente ha pasado inadvertido; si bien se han hecho, sólo han quedado en meros intentos, y más aún, hay uno reciente, pero difícilmente podría aprovecharse para nuestro propósito (Trejo 1993).

² Joyce Marcus ha puesto de manifiesto el importante papel que han jugado la escritura y la iconografía en el manejo de la propaganda política de los grupos gobernantes en las distintas culturas (Marcus, 1992: 4, *passim*).

³ Cfr. Apéndice. Un primer ensayo de esta división se encuentra en Gutiérrez, 1996 (cuadros 1, 2 y 3).



Figuras 1a y 1b. *Representación de Mixcóatl y de Tlazolteótl en la pintura mural de Tamuín, San Luis Potosí.*

de la Fuente (1982) separó dos conjuntos: la escultura en bulto y la ejecutada en relieve, caracterizando en el primero seis categorías. Por su parte, Marcia Castro-Leal (1979) hizo lo propio agrupándolas en antropomorfas, zoomorfas y otras. No juzgamos erróneas estas divisiones, pero se antojan bastante generales; por lo tanto, sugerimos una clasificación más específica, la cual nos servirá como herramienta para alcanzar nuestro objetivo. A partir de ésta encontramos que es factible separar las representaciones de dioses conocidos de Mesoamérica, de aquellas que carecen de atributos de deidades de dicha área y deben reconocerse como claramente huastecas. Pero hay una ventaja más, deja bien diferenciadas las esculturas que denominamos “híbridas”, en las cuales convergen rasgos y atributos de imágenes de otras áreas culturales junto con los que juzgamos típicamente huastecas.

A lo largo del trabajo haremos referencia a divinidades, espíritus malignos y benévolos, de cómo intervenían y aún intervienen en la vida cotidiana de los grupos de la Huasteca. De manera semejante, apuntaremos cómo eran y aún son propiciadas estas entidades para evitar o provocar daños y enfermedades, pues prácticamente están presentes en todos los aspectos de la vida cotidiana. Asimismo, sacerdotes y ceremonias, al igual que cosmovisión y calendario, los abordaremos con el propósito de dejar una visión general de tales asuntos, ya que nuestro objetivo no se limita a confirmar si los huastecos tuvieron o no determinados dioses, aun cuando resultan obvias las diferencias entre sus deidades y las de otras culturas.

Con base en los anteriores presupuestos, pensamos que hay elementos de la cosmovisión huasteca que no siempre corresponden a los de otras culturas del México antiguo. Igualmente, ponemos en tela de juicio que sin mediar un análisis más detenido se acepte que los huastecos adoptaron algunos dioses del centro de México con toda su parafernalia; como tampoco debe admitirse sin cuestionar, la procedencia huasteca de otras deidades como registran las fuentes, si no se indaga cuáles habrían sido las características originales de éstas. Además, resulta absurdo seguir sosteniendo que el intercambio y adopción de dioses y ritos se constriñan a la llegada de toltecas y mexicas. En el Postclásico la presencia de objetos con influencia o de origen mixteco, es bastante clara, si bien aún es imposible ponderar su repercusión en la cultura huasteca (Franco, 1968; Ochoa, 1970, 1979 y 1995).

Por otro lado, no es menos claro el papel jugado por los otomíes en la religión huasteca, aunque se desconoce desde cuándo y cómo; al igual que éstos, las culturas de Veracruz Central dejaron claras huellas de su presencia durante el Epiclásico (Ochoa, 1991: 221, n. 21). En cuanto a la relevancia otomiana, todavía se conservan rastros de su importancia en la preparación de los sacerdotes huastecos. En efecto, hoy día los *huehuetlaca*, sacerdotes nahuas de la Huasteca, creen que los padres de *Chicomexóchitl* no hablan ni entienden náhuatl sino otomí, porque son originarios de y viven en Cruz Blanca, una rancharía otomiana de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en donde se concentra el culto a esa deidad. Tales consideraciones se robustecen en la forma como cierran la última fase de preparación de los aspirantes a *huehuetlaca*, ya que ésta se lleva a cabo con los sacerdotes otomíes de Cruz Blanca.

Por lo pronto, este análisis nos permitirá aproximarnos al conocimiento de algunas características de la cosmogonía y religión de la Huasteca durante el Postclásico, tratando de utilizar, hasta donde ha sido posible, la visión de los propios huastecos. Para el Clásico tardío y Epiclásico, además de los rasgos característicos de esta cultura, comienza a notarse la presencia de elementos del

entendía como un todo orgánico subdividido en estratos o capas intercomunicadas a través de grandes árboles colocados en las esquinas y en el centro del sistema (López Austin, 1980, 1994 y 1996). Cada estrato representaba el espacio sagrado habitado por alguna deidad específica. La tierra era imaginada como la superficie intermedia en donde se desarrollaban los actos humanos. El plano terrenal separaba los estratos celestes, habitado por las deidades de naturaleza caliente, de los estratos del inframundo ocupados por los dioses de la muerte de condición fría. Estos niveles no estaban sellados ni eran inmutables. Los habitantes del México antiguo creían que el cosmos era como un sistema en constante intercambio de fluidos de las capas cálidas a las frías y viceversa. López Austin (1980, 1994, 1996) explica ese intercambio por el movimiento helicoidal de las fuerzas cósmicas por medio de los árboles sagrados que se encargaban de mantener este delicado sistema en funcionamiento. La circulación de los fluidos se llevaba a cabo en el interior de éstos, mientras sus raíces, troncos y ramas soportaban el peso de los estratos manteniéndolos en su lugar.

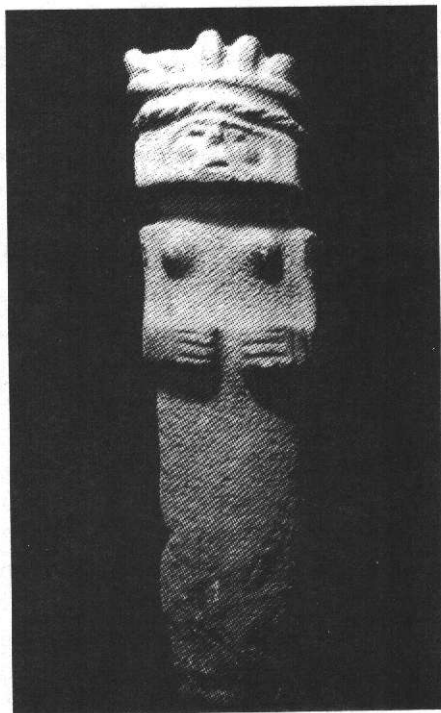
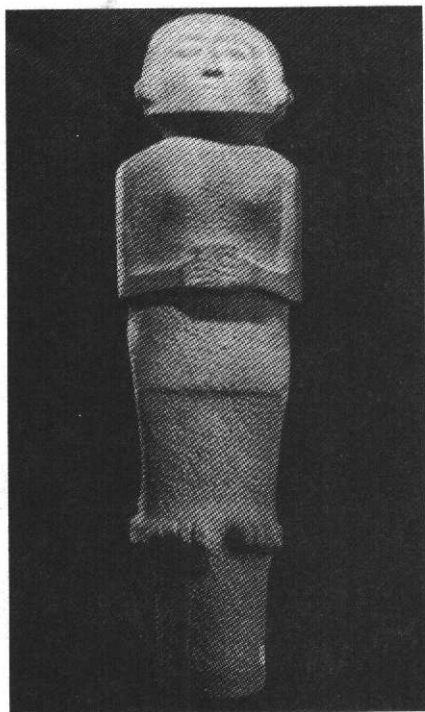
Para entender esa dinámica es necesario pensar que sólo los dioses y algunos individuos de naturaleza excepcional tenían la capacidad de pasar de un nivel a otro; por el contrario, los hombres comunes estaban imposibilitados de llevar a cabo ese tránsito. Para éstos, el paso de un nivel a otro significaba la muerte de la sustancia carnal; es decir, únicamente podían cruzar de uno a otro nivel pero no regresar, al menos no con una entidad corpórea.

Hasta ahora no se había procurado buscar una explicación a la forma como los huastecos entendían su cosmos; sin embargo, hemos encontrado que es factible acercarse al asunto analizando algunas escenas bastante complejas talladas en pectorales de concha (figuras 4 y 5). Se trata de representaciones del periodo Postclásico; de épocas anteriores carecemos de información. En un ejemplar, espléndidamente labrado, plasmaron una escena en el siguiente orden: sobre el nivel inferior, con el cuerpo inclinado, dos personajes aparecen decapitados y de sus cuellos surge un par de serpientes que se proyectan hacia un plano superior. Los cuerpos entrelazados de los ofidios reproducen el movimiento helicoidal de las fuerzas cósmicas apuntadas por López Austin, que cumplen la función de intercomunicar todo el sistema. El nivel intermedio lo encontramos claramente delineado en un medio acuático figurado por un pez encerrado en un rectángulo sobre el cual está parado un personaje que, con un elaborado arreglo del pelo, parece jalar un objeto del suelo. El tercer plano arranca en las fauces de las serpientes. En efecto, sobre el lado izquierdo, como emergiendo de las fauces de una de éstas, se talló la silueta de un hombre, mientras que el lado opuesto, ahora mutilado, debió tener una

estilo de Veracruz Central sin que se reconozcan relaciones de otra naturaleza, aunque en algunos casos pudo tratarse de expansiones de El Tajín hacia el sur de la Huasteca (Ochoa, 1991: 208-209, figuras 8, 9). Para el Clásico temprano-tardío las esculturas huastecas son bastante simples, reduciéndose a meras siluetas sin atributos que nos permitan comparar o relacionarlas con otras culturas para su interpretación (figuras 2 y 3), lo cual no implica que no hubieran mantenido relaciones de otro tipo.

COSMOVISIÓN

Para comprender la cosmovisión es necesario acercarse a la concepción del tiempo y el espacio geográfico de una cultura. En Mesoamérica, el universo se



Figuras 2 y 3. Representaciones de Teem. Periodo Clásico de la Huasteca (fotografías tomadas de B. de la Fuente y N. Gutiérrez S.).

figura similar flanqueando a un personaje central sentado al centro de un medio disco con atributos solares (figura 4).

Un segundo pectoral repite el mismo patrón de la escena anterior. Éste, incluso, nos permite identificar claramente dos deidades huastecas (Beyer, 1933). En la parte inferior del pectoral un animal humanizado sostiene el nivel acuático, del cual parecen emerger los cuerpos entrelazados de dos serpientes que, en forma similar al primer ejemplar, repiten el movimiento helicoidal de las fuerzas cósmicas que intercomunican el sistema (figura 5). El segundo plano se figuró por medio de una vasija flanqueada por las mandíbulas de las serpientes, en la cual cae el líquido precioso que emana de un personaje identificado con *Mixcóatl*, que se autosacrifica en el pene; en tanto, arrodillada frente a él se encuentra *Tlazoltéotl*, que, como aquél, se apoya en las fauces de una de las serpientes. La escena de este pectoral ha sido interpretada como *"the sublime moment when modern man is*

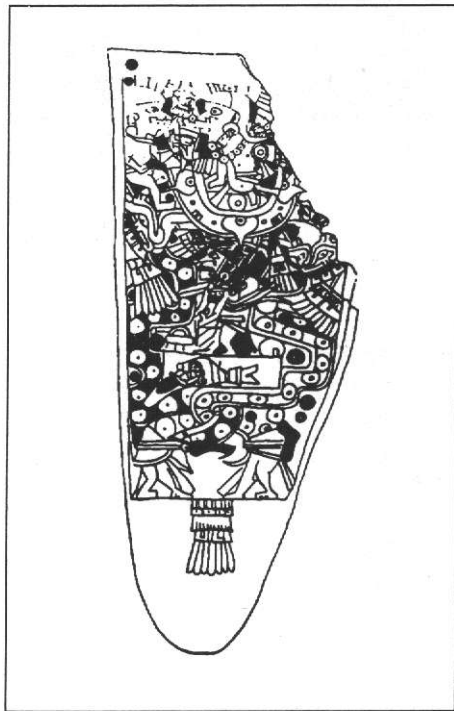


Figura 4. Pectoral de concha con representación de una escena del cosmos. Tomado de H. Beyer, 1933.

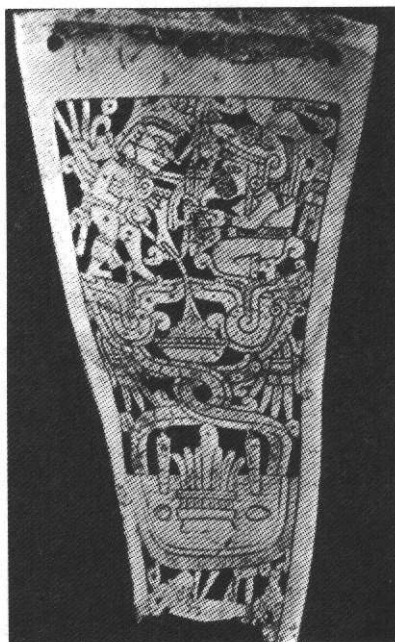


Figura 5. Pectoral de concha con representación del cosmos y los dioses Mixcóatl y Tlazoltéotl. Tomado de Beyer, 1933.

about to come into the world begotten by a god's suffering" (Delhalle y Luykx, 1986: 117-122). Independientemente de este comentario, desde nuestra perspectiva las escenas de estos pectorales reproducen la estructura básica de la cosmogonía huasteca.

Pero esa idea del cosmos no siempre fue así; hubo un momento original en el que no había tierra ni cielo, sino mar y oscuridad y todo estaba en *suspense*. Ese momento se ha explicado como el "tiempo intemporal" (Ochoa, 1991), que corresponde al tiempo intrascendente de los dioses (López Austin, 1980: 69-70). Posteriormente, de acuerdo con la mitología del centro de México, los dioses *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli*, de un gran pez con atributos "sáuricos", crearon la tierra y los cielos; para ello lo partieron en dos mitades, con una formaron los cielos y, con la otra, la tierra. Para los mexicas este gran pez era *cipactli*⁴ y fue el primer signo de su calendario, como también, desde muchos siglos antes, lo era del calendario maya con el nombre de *imix* (*vid infra*). De acuerdo con la iconografía y la tradición oral, los huastecos tenían una idea similar de

⁴ Este término, cuyo origen es nebuloso, no parece corresponder a la lengua náhuatl.

este pez al cual llamaron *Zipac*, que jugó destacado papel en su ideología. El ícono de este signo se encuentra con tal frecuencia en la plástica huasteca que, si bien su presencia llega a parecer obsesiva, se justifica por su origen costeño, ya que, desde épocas tempranas, sus vínculos con el tiempo y el poder fueron de primera importancia en la costa del Golfo (Ochoa, 1991).

Para la época colonial los huastecos suponían que el cosmos, el *Tehuaycaylal*, estaba dividido en cuatro partes llamadas *elclqui*, *ozalqui*, *tzaylelqui* y *quahbalqui* (*vid infra*). Hoy día, los grupos de la Huasteca conservan diversas ideas sincréticas, no sólo acerca de la forma y estructura del universo, sino de su creación, destrucción y recreación. Ellos creen que la piel del pez espadarte o saurio que flota sobre la gran laguna que truena como rayo, *Tzoclejem* —denominación que daban al mar—, representa a la tierra: *Tzabal*, sustento de todo ser vegetal o animal. De ahí la existencia de un lazo de unión y dependencia entre el hombre y la Madre-Tierra. Acaso por ello el huasteco piensa que para sembrar debe romper la piel de la Madre con el “bastón plantador”, *cujub*, y esperar a que la “lluvia”, *yab*, fecunde la semilla. Pero, si quiere que la planta crezca y fructifique, las heridas causadas a la Madre Tierra deben retribuirse, y ésta es demasiado exigente e intolerante con el pago, generalmente “sangre”, *xitz*.

En las narraciones actuales se hace referencia a la destrucción de los hombres de barro, convirtiéndose unos en peces y otros en monos; al opacamiento de la luna al ser golpeada por un conejo; al robo del maíz del interior de la montaña sagrada para que los hombres pudieran alimentarse. También guardan el recuerdo de un tiempo en que los hombres cultivaban la tierra con instrumentos mágicos que se movían solos y de cómo fueron castigados y tuvieron que aprender a cultivar; de cómo el *Dhipaak* sembró la primera milpa y almacenó la cosecha en el poste que sostiene al cielo (Alcorn, 1984: 60-62). En cuanto al universo, los nahuas de la Huasteca Meridional lo conciben dividido en tres niveles que reproducen durante la ceremonia de *Chicome-xóchitl*, dedicada a rogar que lleguen las lluvias y a pedir protección para la milpa en contra de los vientos del norte (figura 6). En este ritual los planos del cosmos se representan por medio de tres altares que simbolizan respectivamente el mundo celestial habitado por los santos católicos (figura 7), el mundo terrenal en donde vivimos simbolizado por medio de un arco enramado, mientras que en el inframundo ponen unos muñecos de papel fabricados para el efecto, que corresponden a las “fuerzas del mal” y a los “vientos del norte” (figura 8). La comunicación entre los planos primero y tercero, a través del mundo terrenal, la representan por medio de un cordón vegetal tejido con

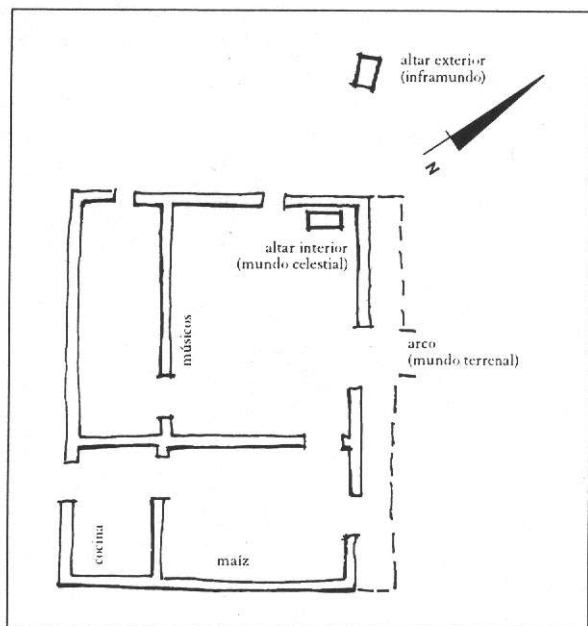


Figura 6. Distribución de los planos del universo en la ceremonia de Chicomexóchitl. Sasaltitla, Veracruz.



Figura 7. Altar que representa el plano celestial.



Figura 8. Muñecos de papel que representan las fuerzas del inframundo.

hierbas y flores (figura 9). Durante la ceremonia, el *huehuetlaca* con sus ayudantes lleva a cabo el sacrificio de aves para alimentar a la tierra y a los diferentes planos del universo (figuras 10 y 11).

Por su lado, los huastecos de San Luis Potosí creen que la tierra se encuentra sostenida por cuatro hombres que murieron ahogados, cada uno colocado en un punto cardinal. Al final de cada año estos cargadores se quiebran produciendo un crujido, como el de las ramas de un árbol cuando se rompen y sólo puede ser oído por “aquellos que escuchan”. Entonces, los “hombres rotos” se retiran al *Muxi*,⁵ paraíso del este, y los sustituyen otros cuatro personajes que cumplen con la condición de haber muerto ahogados (Alcorn, 1984: 57). En fin, se trata de una serie de creencias y relatos acerca de cómo piensan que es el cosmos los huastecos actuales. Estas ideas, sumadas a cómo lo imaginaron en la época colonial y las complejas escenas talladas en los pectorales de concha (figuras 4 y 5), nos acercan al conocimiento de la forma como entendían el desplazamiento del sol, a su conceptualización de las regiones del mundo⁶ y la estructura del universo.

⁵De acuerdo con Alcorn (1984: 58), también reciben el nombre de *Muxi*, una deidad que habita en el este (*vid infra*).

⁶Desde esta perspectiva, es probable que la noción del mundo, de la tierra, estuviera relacionada con el maíz como el sustento del hombre, ya que *tehuay* puede interpretarse como “la planta de maíz”, del mismo modo que la expresión *Tzabal* era utilizada tanto para nombrar al nixtamal como para significar “tierra en el suelo” (*cfr.* Tapia Zenteno, facsímil, pp. 72 y 85); es decir, la tierra en donde se cultiva el maíz.



Figura 9. Altar que representa el mundo terrenal. Comunicación entre los planos celestial e inframundo.



Figura 10. Sacrificio de aves durante la ceremonia de Chicomexóchtli.



Figura 11. Altar exterior que representa el inframundo.

LOS RUMBOS DEL UNIVERSO

Como anotamos, los huastecos tenían una concepción cuatripartita del universo, el *Tehuaycaylal*, determinada por dos ejes, cuyas orientaciones las daban el *Elelqui*, el *Ozalqui*, el *Tzaylelqui* y el *Quahtalqui*. El primero lo formaba en un extremo el *Elelqui*, el oriente, lugar que marca el renacer del sol después de su viaje por el inframundo; en el extremo opuesto del eje estaba el *Ozalqui*, el occidente, que se refiere a la puesta del sol. Aunque Tapia Zenteno tradujo *Elelqui* como “Viento del oriente” (facsimil: 87), su significado literal es “nace el tiempo” o “nace el Sol”, derivado de *elel*, “nacer” y *qui*, día o sol.⁷ La utilización del verbo *elel*, “nacer”, sugiere que el sol era como un niño durante las primeras horas del día, que, conforme avanzaba la jornada, iba madurando hasta ingresar como adulto en el mundo de los muertos, el *Tamtzemlab*, “el lugar de la muerte” (*vid infra* el concepto de inframundo). El occidente, *Ozalqui*, lo tradujo Tapia Zenteno como “Viento del occidente” (*ibidem*), que de-

⁷ De acuerdo con René Acuña, *qui* es un sufijo que indica término de tiempo (en Tapia Zenteno, 1985: 119).

riva de *ozal*, “meter”, y *qui*, día o sol; literalmente “entrar o meterse el tiempo”, la puesta del sol, el término del día.⁸

Los rumbos norte y sur conformaban el segundo eje del universo. El norte como región cósmica era imaginado de naturaleza fría y se le relaciona con el fenómeno atmosférico de los “nortes”, de gran importancia para los agricultores y pescadores del Golfo por su repercusión sobre los cultivos y las actividades pesqueras. Es el *Tzaylelqui*, cuyo significado según Tapia Zenteno es “Viento del norte” (*ibidem*), derivaría de *tzaylel*, “frío con aire norte”, y *qui*, día o sol, que metafóricamente vendría a ser “día de temporal frío”. Esta región estuvo relacionada con la muerte, equivalente a “enfriarse”, *tzaybial*. Por lo tanto, *tzaybenec* es enfriarse, el que se “enfrió”, trasnominación de *tzamenec*, “el muerto”; su contraparte, “la vida”, se veía como un fluido cálido, probablemente como concebían al sur, el *quahtalqui*, literalmente “Viento del sur” (Tapia Zenteno, *ibidem*), que derivaría de *quah(t)*, “Madre vulva”, *al*, “dentro”, y *qui*, sol, una metonimia de “el sol dentro de la matriz” o “la vulva de la madre donde se procreó el sol”.

Pero, en el registro del tiempo, aparentemente los huastecos consideraban dos puntos o momentos máximos. Por lo menos, hemos averiguado que tenían una expresión para referirse a la mitad del día y otra para la media noche: “al medio día” se dice *cubat aquicha*, lo cual significaría “el sol sobre nuestras cabezas”, de *cubat*, “vertical”; *a*, “prefijo para denotar el nombre de los astros con función reverencial” (A. Ochoa, 1996, comunicación verbal); y *quicha* o *Aquicha*, “sol”. El segundo momento máximo se denominaba *tzejelacal*, “a la media noche”. De ahí que la unión de estos puntos extremos generara el tercer eje fundamental de su cosmovisión: el *Hualquialal*, de *hualqui*, “arriba”,⁹ y *alal*, “debajo”, recreación del eje arriba-abajo.

LA GEOGRAFÍA DE LA MUERTE

Dentro de la ideología prehispánica la muerte significaba movimiento, pasar de uno a otro estrato del cosmos, pues este tránsito se tenía como la reintegración del

⁸ Sin embargo, los huastecos dividieron el día en lapsos; así, tuvieron un vocablo para indicar “la tarde”, *huacal*, y otro para “atardecer”, *huaclenitz*. A partir de ese momento y hasta la mañana siguiente comenzaban a regir lapsos nocturnos: *zamzul*, “a prima noche”, *acal*, “noche”, *tzejelacal*, “media noche”, y *chuzel*, “clarear para amanecer”, “final de la noche”.

⁹ Literalmente significaría “la vista hacia el sol”, de *hual*, “vista”, y *qui*, “sol”.

fluido cálido al frío, tan caro al funcionamiento del sistema cosmogónico. La muerte se advertía como un viaje al lugar en donde el alma¹⁰ se despojaba de la carnalidad que la sujeta al nivel propio de los humanos. Nadie escapaba a la transición; incluso, como vimos, el sol para poder renacer cada mañana tenía que morir todas las tardes para ingresar descarnado en el *Tamtzemlab*. El nuevo nivel al que accedía el muerto no dependía de la conducta observada en su vida terrena, sino por la forma como hubiera muerto. De acuerdo con esta idea, unos podían acompañar al sol en su viaje por la bóveda celeste; pero quienes no alcanzaban esa gracia tendrían que habitar junto a los *Maam*¹¹ guardando las aguas del inframundo. El culto a la muerte y la importancia concedida por los huastecos al inframundo se aprecia no sólo en las múltiples representaciones escultóricas (*vid infra*), sino en la riqueza decorativa de las vasijas funerarias (Seler, 1915; Ochoa, 1970, 1979). Acaso por ello, la búsqueda de la "muerte correcta" haya sido una de las preocupaciones principales de los huastecos. Por desgracia, si bien desconocemos cuál era una y cuál la otra, llama la atención que a principios de siglo Schuller (1924) anotara que el suicidio por ahorcamiento era una vía para lavar las afrentas. Esta forma de autoinmolación no fue excepcional, entre los mayas antiguos era bastante socorrida; dice Landa que "tenían por muy cierto [que] iban a esta su gloria los que se ahorcaban; y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su gloria [...]" (1994: 137).

En el México antiguo, las cumbres de algunas montañas, las cuevas, los espejos de agua y otros accidentes geográficos eran considerados vías de comunicación, o de unión entre los diferentes niveles en que dividían el cosmos. Entre los huastecos, el caso más claro de esta idea se recreaba en las cuevas, *jol*, término que también significa sepultura y hoyo, y en general cualquier cavidad subterránea. Las cuevas eran los conductos que conectaban el mundo exterior con el *Tamtzemlab*, puesto que el verbo para sepultar o enterrar muertos es *joli*. La cueva es un sucedáneo del vientre materno del cual salieron los hom-

¹⁰ Desde el siglo XVI se conoce el concepto de alma introducido por los evangelizadores (*vid infra*). Hoy día, los huastecos piensan que cada persona tiene un alma, *ehatal*, y un espíritu, *ts'itsiin* (que también significa ave); *ehatal* y *ts'itsiin* son complementarios. El *ehatal* proporciona el don del habla, mientras que el *ts'itsiin* representa la voluntad y reside en la cabeza; a través de éste los árboles, las personas o cualquier ser puede adueñarse de la voluntad de los otros. Un tercer centro en el cuerpo humano sería el *ichich* o corazón, que refleja la fuerza y las emociones del individuo. En ocasiones *ichich* y *ehatal/ts'itsiin* se usan de manera indistinta (Alcorn, 1984: 67-68).

¹¹ Tapia Zentenó registra la grafía *Mam*, literalmente abuelo, como también se hizo en maya-yucateco y otras lenguas mayances.

bres y al que regresan después de la muerte. Actualmente, los huastecos creen que en el interior de éstas se encuentran los espíritus guardianes encargados de cuidar el acceso a ellas y de proteger las reservas de agua que usan los *Maam*. Estos espíritus protectores están asociados con los animales acuáticos: peces, lagartos, tortugas y serpientes. A las cuevas sagradas se entra en busca de sabiduría; se cree que en su interior el tiempo pasa muy lentamente, pues un día en el mundo subterráneo equivale a un año común. Igualmente, quienes han soñado con ser brujos acuden a las cuevas en busca de los cristales mágicos (*vid infra* piedra de Moctezuma y adivinación por medio de cristales), con los cuales podrán diagnosticar las enfermedades y conocer el uso de las plantas medicinales. Alcorn anotó que los huastecos también suponen que en las cuevas pueden encontrar la inmortalidad (1984: 80-84).

Por otra parte, pensaban que había una interconexión de la muerte con el agua y la vida, la cual se aprecia en la idea de enterrar a los infantes dentro de ollas, acaso alegoría de la gestación del niño dentro del vientre materno. En su etapa fetal, el hombre, como los *Lints'i*, tiene el poder de crear el agua (*vid infra*), lo cual tal vez se relacione con el sacrificio de niños en las cuevas. Otra idea relativa a la relación muerte-agua se encuentra en la forma de sepultar a quienes morían por mordedura de *nauhyacatl*.¹² En 1647, Jacinto de la Serna registró que en Huejutla un indio muerto por mordedura de *Mahuaquite* (*nauhyacatl*) fue enterrado boca abajo; al preguntar la causa de ello, supo “que aquello auian hecho, porque se auia de undir en agua aquel pueblo aquellos dos o tres días siguientes; si no lo enterravan boca abajo”. Esta creencia la tenían tan arraigada que “Auiendolos reñido el ministro, y disuadido de semejante supersticion, el Demonio [...] dispuso [...] para castigar a estos pobres con más seguera de su alma [...] que el Iuebes, y Viernes Sancto lloiuo tanto, que no pudieron ir los vezinos de aquel pueblo a la iglesia [...]” (1958: 111-112).

No hay mayores noticias acerca del particular, excepto los entierros en posición ventral que reporta Stresser-Péan para Tamtok (1964: 392). Acerca de las prácticas funerarias prehispánicas entre los huastecos algo han apuntado Stresser-Péan (1976), Du Solier (1947), Faulhaber (1948-49) y Ochoa (1979: 87-106), entre otros. Pero si la información acerca de las prácticas mortuorias es pobre, poco menos se sabe acerca del proceso de preparación del cuerpo (*inictal*), excepto que acostumbraban amortajar el cadáver (*zuy*). Posteriormente se realizaba una especie de procesión (*tomilab*), llevando el cuerpo en andas (*tzemellam tzey*) hasta su tumba.

¹² En muchos lugares se le conoce como “Cuatro narices”.

Un último dato, importante, es que todavía a principios del siglo se conservaba la costumbre de que, tan pronto moría, lavaban los pies de la persona y esa agua la utilizaban para cocinar los tamales que serían ofrecidos a quienes concurrían al velorio (Schuller, 1924: 146); costumbre que nos remite nuevamente a la interrelación muerte-agua-vida.

CALENDARIO

La indagación de la cuenta del tiempo y la manera como los grupos precolombinos de México organizaban y entendían su espacio, tanto geográfico como sagrado, son fundamentales para acercarnos a su pensamiento cosmogónico. En la Huasteca, de acuerdo con su *corpus* glífico-calendárico, el registro escrito del tiempo fue tardío, toda vez que los signos reconocibles con acusada influencia externa caen hacia el periodo Postclásico. Esto no implica que su conocimiento de *facto* no pueda remontarse al Clásico temprano-tardío. Aquí, con el propósito de plantear la forma como los huastecos llevaron a cabo el registro del tiempo, intentaremos correlacionar los nombres de los días de su calendario con los de otras culturas.

Corresponde a Eduard Seler haber reconocido en 1888 los primeros glifos inscritos en esculturas huastecas; específicamente sobre uno de los lados del monumento de Tampacáyatl leyó la inscripción *Ome Tochtli*, como el nombre del dios del pulque, mientras que en el lado opuesto inexplicablemente apuntó la fecha *Matlactli Ome Miquiztli*, o 13 Muerte (1960: 180). En tanto, Meade (1942: 51 y 123) identificó el signo Uno Conejo (*Hun Coy*), grabado sobre la espalda de una escultura procedente de Las Flores, municipio de Tampico, y sugiere que, si bien el monolito de Tampacáyatl “parece tener el diez caña y el dos conejo [...] es cosa que no se puede confirmar” (p. 123). Por desgracia, si es factible reconocer el numeral dos en una de las caras del monumento, no hay elementos para afirmar que en el lado opuesto se puedan leer los numerales 13 o 10, aunque existe el jeroglífico de Muerte. Con base en el trabajo de Meade, Alfonso Caso (1952: 346-350) modificó las lecturas de Tampacáyatl y apuntó que, en realidad, sobre una de las caras del monolito se talló el glifo dos venado (*Tzab Tenecbichim*); pero curiosamente no hizo alusión al glifo Muerte, representado en la figura de un hombre descarnado en posición sedente, con la nariz simulada por lo que parece ser un cuchillo de pedernal, que no descartamos pudiera tratarse de un topónimo. En este sentido, pensamos que además del signo Muerte, *Tzemlab*, se puede reconocer el de Caña, *Pacab*. Sea lo que fuere,

Caso dejó claramente expuesta la existencia del calendario huasteco. Aunque en 1988 Edmonson (1994) publicó información acerca del particular, podemos asegurar que agrega poco acerca de lo conocido; en cambio, en muchas ocasiones exhibe signos que en modo alguno pueden ser reconocidos como calendáricos.

Después de revisar las representaciones de glifos que aparecen en cerámica y piedra pensamos que a los signos previamente identificados se pueden agregar varios más: águila, viento, serpiente, movimiento, mono y lagarto; como se aprecia en el Adolescente de Jalpan, el Adolescente de Tamuín, La Apoteosis, la Lápida de Tepetzintla, el monumento de Ahuateno, el portaestandarte de Piedra Labrada, el anciano de Sombrerete y un plato de Tanquián, entre otros. Con esta base, de los 20 signos del calendario mesoamericano es factible identificar 12 de estos glifos:

Signos identificados	Ausentes o no identificados
Lagarto [pejelagarto]	Casa
Viento	Lagartija
Serpiente	Agua
Muerte	Perro
Venado	Lluvia
Conejo	Flor
Mono	Jaguar
Caña [carrizo]	Hierba
Águila	****
Movimiento [temblor]*	****
Pedernal	****
Zopilote	****

* Tal vez este signo deba identificarse como Estera, *tat*, o bien como "Bandas entrelazadas", figura 9 (*cf.* Von Winning, 1987, vol. 1: 102 y ss., figura 10e).

De acuerdo con lo anterior, si bien todavía es bastante difícil acercarnos al conocimiento cabal del calendario huasteco, es obvio que su uso es innegable. Aunque guardamos ciertas reservas acerca de los nombres originales de los días que aún nos son desconocidos, con base en la naturaleza de sus glifos, hipotéticamente es posible inferirlos confrontándolos con los del Altiplano Central. En apariencia, tanto en el huasteco como en el Altiplano Central y en el maya, el primer signo calendárico era un saurio: cocodrilo o lagarto. En

el calendario maya se conoce como *imix*, que significa ceiba, que en la escritura se llegó a representar como el monstruo cocodriliano sin quijada (López Austin, 1996: 487), tal cual se figuró al *cipactli* y al *zipac*. El *zipac* puede identificarse con el pejelagarto, una variante del monstruo de la tierra que corresponde al *Dhipaak*, metafóricamente el alma del maíz, que en una narración mítica de Tampaxal, municipio de Aquismón, S.L.P., podría interpretarse como el “tiempo intemporal” (Ochoa, 1991: n. 19). Bajo este supuesto, basados en el vocabulario de Tapia Zenteno, se presenta la siguiente tabla:

Altiplano	Huasteco	Español
Cipactli	Zipac	Lagarto
Ehécatl	Ic	Viento
Calli	Ata	Casa
Cuetzpalin	Tzalich	Lagartija
Cóatl	Cab tzan	Serpiente
Miquiztli	Tzemlab	Muerte
Mázatl	Tenec bichim	Venado
Tochtli	Coy	Conejo
Atl	Ija	Agua
Izcuintli	Pico	Perro
Ozomatli	Uzu	Mono
Malinalli	Ilal	Hierba
Acatl	Pacab	Caña
Océlotl	Pazum	Jaguar
Quauhtli	Tabil	Águila
Cozaquauhtl	Tot	Zopilote
Ollin	Nicuycuil	Movimiento
Técpatl	Camal tujub	Pedernal
Quiáuitl	Yab	Lluvia
Xóchitl	Huitz	Flor

Los pueblos mesoamericanos basados en el movimiento solar llegaron a aprehender el transcurso del tiempo en periodos, aun cuando la filosofía que desarrollaron para explicarlo es bastante compleja (López Austin, 1980: 68-70; 1996). De cualquier modo, es indudable que el concepto del tiempo va estrechamente ligado a la visión del mundo. Como se apuntó, en algunas narraciones huastecas el tiempo es algo imperceptible; en cambio, en otras se

explica como un viento: un movimiento sin forma, lazo de comunicación entre la tierra y los otros niveles del universo (Alcorn, 1984: 57).

Qui llamaban al tiempo astronómico y su cuenta, *ahumtalab*, era regulada por los movimientos del astro solar (*quicha o aquicha*), cuyo nacimiento y muerte marcaban los periodos intermitentes de noche y día, luz y oscuridad, vida y muerte. *Quicha o aquicha* significa el ciclo total de alternancia del movimiento solar, o sea un día completo. Sin embargo, no queda claro si *ahumtalab* define realmente la cuenta del tiempo, pues nos está indicando que la cuenta se realizaba agrupando unidades, una cada vez; es decir, la cuenta de los unos o de uno en uno. Acerca del particular, Tapia Zenteno únicamente anotó que "Cuenta, *ahumtalab*. Esto sólo lo dicen para dar a entender la cuenta de los indios". En todo caso, el término derivaría de *ahial*, "contar", o "leer",¹³ *hun*, "uno", "una cosa", y *talab*, partícula utilizada para la formación de nombres abstractos, como en *cacnax(nic)*, "persona cortés", *cacnaxtalab*, "cortesanía", o bien *tzalpaz (inic)*, "persona sabia", y *tzalpaxtalab*, "sabiduría".

Aun con los grandes vacíos de información que padecemos para la Huasteca, es posible asumir que manejaron y registraron dos calendarios, uno solar de 365 días, llamado *Tamub*, y otro adivinatorio o *Tzobnalqui*,¹⁴ de 260 días, cuya función pudo ser similar a otros calendarios mesoamericanos. En efecto, dado que hoy día los huastecos creen que cuando nace un niño las fuerzas divinas le otorgan su destino, no es improbable que, como en el resto de Mesoamérica, los días debieron tomar un nombre y un número para formar una combinación por la cual se conocían sus influencias bondadosas o malignas. Pero el destino de una persona está estrechamente relacionado con el *ehatal* (*vid infra*) y, de acuerdo con el momento de su nacimiento, le marca su personalidad, sus aptitudes o habilidades que se expresan con el término *tsalap* (Alcorn, 1984: 68). Aparentemente esta creencia parece venir de antiguo, ya que en el vocabulario de Tapia Zenteno encontramos expresiones cuya raíz es bastante semejante: habilidad, *tzalpamchixtalab*, *tzalpaxtalab* o *tzalpaxtalab*, que también quiere decir sabiduría, que es como entendimiento o inteligencia, *tsalap* o *tzalampchixtalab*.

¹³ En huasteco contar se dice *ahial* y leer *agial an u*, * verbo compuesto formado por *ahial*, "contar", la partícula *an*, y el nombre *u*, "libro" o "papel", lo cual literalmente significaría "contar el libro". (*En su grafía Tapia Zenteno utilizó "g" en lugar de "h").

¹⁴ Aun cuando el nombre original de este calendario nos es desconocido, dado que entre los huastecos el destino de una persona lo marca el día de su nacimiento, podríamos suponer que el nombre de este calendario habría derivado del verbo *tzobnal*, adivinar; por lo tanto, le hemos denominado *tzobnalqui*, que literalmente significa "adivinar el día".

Finalmente, agregaremos otro ciclo corto del cual da cuenta Tapia Zenteno: *Aitz*, que él tradujo como mes; sin embargo, llama la atención que proporcione la misma expresión para significar luna. Si nos atenemos a las tradiciones que todavía existen en varios pueblos agrarios, incluido el huasteco, en relación con los ciclos lunares, podríamos plantear que esta coincidencia parecería estar acorde con un conteo agrícola.¹⁵

DEIDADES

Una de las noticias más tempranas acerca de la antigua religión huasteca y sus deidades está fechada en 1624; se trata de un informe registrado en la provincia de Pánuco por Fray Juan de la Anunciación:

Los indios guastecos en toda la provincia de Panuco, tuvieron entre sus Dioses por el mayor a un cantarillo hecho de diversas plumas de colores, de cuya boca salen flores de lo mismo, y cargándole los indios más ligeros, baylan al son de un instrumento de palo que llaman en mexicano teponastle, y un atambor a su usansa, llevando sonajas de madera en las manos y una cabellera larga en la cabeza. Este bayle dura hasta hoy en general por toda esta provincia, en unos pueblos con la superstición y rito de gentilidad que antes, celebrando al tal PAYA con ramos y junta de indios maceguals a comer y beber lo que se ofrenda al dicho cantarillo, y a otros pecados y abominaciones en que ni aun se perdona al nefando, y en otros pueblos sólo se baila para alegrarse los naturales; pero al fin, todos los más piden al cantarillo, en sus enfermedades, la salud, y le ofrendan para ello.¹⁶

Para algunos autores, el cantarillo sería la representación de deidades lunares y del pulque, de la lluvia y de la fertilidad de acuerdo con la cosmogonía me-

¹⁵ En efecto, esta idea se conserva en la forma como se describe la luna: una hermosa mujer cuya sonrisa puede ser vista cuando, en plenilunio, se levanta por el este. Sus movimientos afectan a las plantas, a los animales y a los humanos. Su luz, junto con el rocío, ocasiona que los frutos crezcan y maduren. A ella se refieren como a una virgen, reina/madre del cielo/cosmos (Alcorn, 1984: 58).

¹⁶ Este documento, bajo el nombre de "Noticia sobre los indios guastecos de la provincia del Pánuco, y su religión", se ha publicado en varias ocasiones como Anónimo. Ahora, aunque con ciertas reservas, es factible adjudicarlo a fray Juan de la Anunciación: *De las costumbres heréticas que tienen los indios de Pánuco*. AGN, *Inquisición*, 1624, vol. 303, exp. 38, fjs. 255 bis-256. Esta omisión se debió a que la foja 254 bis. que debía contener los datos del declarante ante el fiscal del tribunal se encuentra extraviada; sin embargo, en el índice del volumen, aunque un poco roto, aparece el nombre del declarante y el título del proceso (*cfr.* Gutiérrez, 1996: 33-34).

soamericana. Al *Paya* se le ha identificado con la luna porque en algunas representaciones ésta aparece como una vasija partida a la mitad en la cual está un conejo en medio de un líquido, tal como se aprecia en una lámina del *Códice Borgia* y en un bajorrelieve procedente de Tlaxiaco, Oaxaca (Ochoa, 1979: 138-140, figura 27, lámina XXXII). Además, el corte de la vasija podría corresponder a una forma estilizada de la nariguera que portan las deidades relacionadas con el culto lunar y el pulque (*ibidem*).

Por otro lado, entre los mayas, por ejemplo, se creía que la diosa lunar derramaba las aguas de su cantarillo sobre la tierra. Todavía a principios de este siglo, en los treinta, los mayas de Quintana Roo rendían culto a *Chichpan-Colel* (La Virgen María), que junto con los *Chacob*, o *Ah-hoyaob* (los regadores), repartían las aguas por la tierra: “el agua la llevan en un calabazo especial llamado *Zayab-chú* (calabazo-fuente) del cual nunca se agota su contenido” (Villa Rojas, 1987: 291-292). En Maxcanú, Yucatán, todavía creen que los *Chacob* habitan en cada punto cardinal y portan una calabaza que contiene el agua de lluvia (Rivera y Naranjo, 1992).¹⁷ Actualmente, en algunas comunidades de la Huasteca potosina creen que, con un mismo significado, existen tres deidades asociadas con la tierra. Estas deidades, que llaman *Maam*, son de sexo masculino y su misión consiste en llevar el agua de lluvia. Cada *Maam* está ligado con un rumbo del universo: este, norte y oeste, y recorren el cielo con machetes y hachas vertiendo sobre la tierra el agua de sus calabazos, *Xomom* (Alcorn, 1984: 58). El primero se conoce bajo el nombre de *Muxi'* y es considerado el más importante de los tres, se describe como un anciano peligroso que camina encorvado sobre un bastón (*vid infra*). Finalmente, es necesario señalar que la sustitución del cántaro por el calabazo contenedor del líquido preciado no altera el sentido del ritual; en cambio, es clara la correspondencia iconográfica, las fuentes y la etnografía en la interpretación que se ha hecho del *Paya*.

Aunque el documento de 1624 no es más explícito en cuanto a la función religiosa del cantarillo, y no se hace alusión directa a deidades lunares, al pulque ni a la fertilidad, afortunadamente en el siglo XVIII Tapia Zenteno no sólo dio cuenta de esta ceremonia, sino que en su información se reconoce otra deidad y se refuerza su vínculo con el culto al pulque y a la luna:

En materia de bayles no perdone el ministro celoso trabajo alguno por extinguirlos de raíz, mayormente en los templos; porque, para los días de las principales fiestas del año, [se previenen] con ayunos, abstinencias de sus mujeres y otras supersticiosas penitencias, para

¹⁷ Un vínculo similar, sólo que de agua-luna-tierra, fue planteado por Báez-Jorge (1988).

sacar a bailar el *Teem*, que los mexicanos llaman *Xochiquétzal*, que es un idolillo que baylan comunmente de noche, después de bien llenos de bebida. El *Paya* es una figura de anphora que aderezan con flores que hacen de plumas teñidas, y, en traje de mugeres con cabellos postizos muy crecidos, le cargan en la espalda, danzando en círculo, y teniendo por centro un teponaztle que toca el Maestro de la danza, y de muchas supersticiones, que con un incensario de barro es el primero que thurifica estos instrumentos, y luego persuade á hacer lo mesmo á los circunstantes, amenazándoles con que si no lo hacen, o han de tener mal successo, o han de morir [en] breve, y suele ser así por astucia del Demonio [...] Estos daños, y otros, que callo, se siguen de estos malditos bayles, de que no esperen los Ministros, que ellos se confiesen jamás, porque su silencio en este punto, como consejo del Demonio a sus passados, [...] lo guardan tan inviolablemente que con dificultad declaran algo de esto (facsimil, 1985: 105-106. Las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, es obvio que los huastecos adoraban una deidad llamada *Teem*, factible de identificarse como *Xochiquétzal* (pluma preciosa florida). Esa correspondencia resulta interesante toda vez que es posible fundamentar tal identificación. Para Durán, por ejemplo, *Xochiquétzal* era abogada de aquellos que tenían por oficio imitar a la naturaleza. Descrita como una mujer joven con ricos atavíos de joyas, flores y plumería que, a juzgar por la complejidad de sus ritos e importancia de sus apariciones dentro de los mitos de Mesoamérica, podríamos considerarla como una de las “diosas madres”, de múltiples manifestaciones según observa López Austin (1994: 193-194). Divinidades todas cuyos atributos se relacionan con la tierra, el agua, la luna, la embriaguez, el sexo y el pecado; el nacimiento, la fructificación, la salud, la enfermedad y la muerte. Se asocian con lo telúrico y lo frío, son capaces de purificar los pecados de los hombres. Sin embargo, *Xochiquétzal* junto con otras “diosas madres” forman una unidad al compartir advocaciones y atributos que sugieren dos opciones. Una, las “diosas madres” derivaron de una gran diosa primigenia de la cual se desdoblaba el resto. La otra, las “diosas madres” fueron concepciones que se dieron en todos los pueblos y, al paso del tiempo, intercambiaron atributos hasta adquirir esa caracterización a la vez múltiple que única. *Xochiquétzal* no fue la excepción, pues es una más al lado de *Tonantzin* (nuestra venerada madre), *Teteo Innan* (la madre de los dioses), *Coatllicue* (su falda es de serpientes, diosa de la tierra, madre de *Huitzilopochtli*), *Toci* (nuestra abuela), *Chicomecóatl* (siete serpiente, diosa del maíz maduro), *Tlazoltéotl* (diosa de la basura, del pecado sexual), *Mayáhuel* (redondel de brazos, diosa lunar y del pulque), entre otras que López Austin desglosa con mayor detalle.

Pero, ¿por qué identificamos a las *Teem* con *Xochiquétzal*? La explicación se encuentra en la relación que guardaba con *Huitzilopochtli*. En efecto, los

mexicas localizaban la fiesta de *Xochiquetzal* hacia el mes *Pachtontli* (6 de octubre). La finalidad de esta ceremonia era despedir a las flores, pues ya venían los hielos y éstas se marchitarían. Ese día, con flores enramaban y adornaban templos, casas y calles. Ellos mismos no usaban más adorno que flores y hacían diversas fiestas y ceremonias, de las cuales obviaremos la descripción formal y pormenores, así como los de esta diosa (Durán, 1984: I [XVI] 153; Sahagún, 1975: L. II [XII y XIX]; Muñoz, 1981; Torquemada, 1986: L. X [XXXV]. Sin embargo, para nuestro propósito, es importante aclarar que el templo de esta deidad estaba “junto o contenido con el de Huitzilopochtli” y que como en “el templo donde esta diosa estaba no había sacerdotes” era atendida por los de este dios, honrándole con las mismas ceremonias de noche y de día, incensándola cuatro veces (Durán, I [XVI]).

Por otra parte, la relación *Xochiquetzal-Huitzilopochtli* se encuentra en varias situaciones; desde algunos hábitos del colibrí, animal *tonal* de la deidad mexicana que obtiene su sustento de las flores que representa *Xochiquetzal*, como se aprecia en la página 11 del *Códice Laud*, hasta el hecho de que a *Toci*, como a *Xochiquetzal*, cuyo templo podía estar “contenido” en el de *Huitzilopochtli*, le celebraban su fiesta “en el templo solemne de Huitzilopochtli a causa de que no tenía templo particular” (Durán, 1984: 149). En este sentido, pensamos que toda la explicación anterior apoya nuestra hipótesis de considerar a las *Teem*, identificadas con *Xochiquetzal* como “diosas madres” en la Huasteca. Por lo tanto, no es remota la posibilidad de llegar a la correspondencia entre ésta y las *Teem* como versiones de “diosas madres” que intercambiaron atributos de acuerdo con su origen. La relación de atributos y rituales del Altiplano Central dedicados a esas “diosas madres”, en donde están presentes rasgos de otras culturas y de la costa, en particular es amplia. Esta observación debe ser anotada porque con frecuencia algunas deidades como *Tlazolteotl*, no sin razón, se les tiene como originarias de la Huasteca: “E los cuextecas adoraban e honraban a *Tlazultéotl*, y no se acusaban delante del de la luxuria, porque la luxuria no la tenían por pecado” (Sahagún, 1989: L. VI (VIII)). Pero abundemos. Entre los mexicas *Tlazolteotl* se identificaba con *Ixcuina*, pero también era *Teteo Innan*, a quien dedicaban la fiesta *Ochpaniztli* que, según Durán (1984), consagraban a *Toci*. La representación de esa festividad se encuentra en la lámina XXX del *Códice Borbónico*. En ésta, el lugar central lo ocupa una deidad identificada supuestamente con *Chicomecóatl*, cuya casa era “morada de flores”; por lo tanto, dado que una de las glosas dice “diosa de los enamorados” y que compartía diversos atributos de las “diosas madres”, acaso se le pueda identificar con *Xochiquetzal*, a quien también se

reconocía como *Tlazoltéotl* (Miller y Taube, 1993).¹⁸ Tal vez esta identificación sea más correcta, porque aparece rodeada de jóvenes ataviados como huastecos que sostienen entre sus manos sendos penes artificiales que simulan ser los de ellos. A esto debe agregarse una información no menos interesante: para recoger la sangre de los sacrificados durante las fiestas de *Toci* se utilizaba un lebrillo emplumado cuya descripción concuerda con el *Paya* huasteco (*vid supra*):

Acabado el sacrificio, sacaban en un lebrillo la sangre de los sacrificados, *el cual lebrillejo venía todo emplumado de plumas coloradas*, y poníanselo delante a la madre de los dioses, que habiendo dejado de bailar, había estado mirando el sacrificio con sus *guastecos* y servidores, los cuales, en lugar de espadas que habían sacado, les habían dado unas escobas en las manos [...] (Durán, 1984: 1 [XV] 147. Las cursivas son nuestras).

En esta descripción no sólo es relevante el concurso del lebrillo emplumado, sino la presencia de un grupo de “guastecos” que acompañan a una de las principales deidades femeninas del Altiplano Central. Con base en esta información podemos pensar que en estas ceremonias el cantarillo representaba al lebrillo sagrado, donde ya en el tiempo de los mitos se mezcló la sangre de los dioses con los huesos del *Mictlan* para crear a los primeros hombres (Delhalle y Luykx, 1986; López Austin, 1994: 36-37).

El desconocimiento de las características de la gran mayoría de las representaciones huastecas implica que erróneamente se les haya “bautizado” como *Tlazoltéotl*, bien que ya en el Clásico temprano, por lo menos, en esta cultura rendían culto a una “diosa madre” en la imagen de esculturas femeninas que identificamos como *Teem* (figura 3). Tal correspondencia en modo alguno se contrapone al concepto de *Tlazoltéotl* o al de *Xochiquétzal*, sin dejar de señalar que los atributos de éstas eran específicos, en tanto que los de las *Teem* eran genéricos. Con estos puntos de vista es posible sugerir que *Tlazoltéotl* pudo derivar de las *Teem* y varios de sus atributos con que aparece en las fuentes se le dieron en el centro de México, acentuando su origen costeño por medio de otros. No se trata de despojar a una cultura de sus deidades, sino de indagar y encontrar los orígenes de la parafernalia y el atavío de aquéllas que se pensó habían sido adoptadas por los huastecos.

Ahora cabe cuestionarse, ¿desde cuándo permeó la ideología huasteca en la del Altiplano Central? En los *Anales de Cuauhtitlán* se registró:

¹⁸ Esta posible correspondencia entre *Xochiquétzal* y *Tlazoltéotl* había sido sugerida por Báez-Jorge en 1988: 257.

2 tecpatl- 3 calli- 4 tochtli- 5 acatl- 6 tecpatl- 7 calli- 8 tochtli- En este año estuvo habiendo muchos agujeros en Tollan. También en este año llegaron ahí las diablas que se decían Ixcuiname [uno de los nombres de *Tlazoltéotl*]. Así es la plática de los viejos. Cuentan que salieron y vinieron de Cuextlan; y donde se dice cuextecatlichocayan (lugar en que lloró el cuexteca), hablaron con sus cautivos que apresaron en Cuextlan, y les certificaron esto que les dijeron: "ya vamos a Tollan; seguramente llegaremos a la tierra y haremos fiesta; hasta ahora nunca ha habido flechamiento y nosotras vamos a iniciarlo; nosotras os flecharemos". Después que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar [cuextecatlichocayan]. Ahí empezó este flechamiento, con que se celebraba la fiesta de las Ixcuiname, cuando se decía (el mes) Izcalli. *9acatl*. En este año llegaron a Tollan las Ixcuiname: llegaron a la tierra con sus cautivos, y flecharon a dos. Los demonios eran diablas; sus maridos eran cautivos cuextecas. Ahí por primera vez comenzó el flechamiento (1992: 13).

Es posible sugerir que por lo menos, si no es que antes, la presencia de ciertas ideas originarias de la Huasteca ya estaban presentes en la época tolteca (Stresser-Péan, 1971: 586 y *passim*; Diehl, 1983: 143). Stresser-Péan se refiere al asunto con mucho tiento, aunque considera "*that these female demons symbolized the deified souls of women had died in childbirth*" (1971). Podría interpretarse que los antecedentes de las *Cihuateteo* como mujeres guerreras se encuentran en las *Ixcuiname*, en la identificación de *Ixcuina* con *Tlazoltéotl* como diosa de las parturientas. Por su parte, Richard Diehl (1983) encuentra en el pasaje de los *Anales...* y en diversos rasgos arqueológicos de Tula un fuerte impacto huasteco en la religión y ritual toltecas. Desde nuestra óptica, tanto la introducción del ritual del sacrificio por flechamiento y la identificación de *Ixcuina* con *Tlazoltéotl*, diosa de las parturientas, como la presencia de miniaturas con ruedas y un típico edificio huasteco de planta circular en una época anterior al apogeo de Tula, nos permiten confirmar que en el aspecto religioso las relaciones de la Huasteca hacia el Altiplano Central se dieron alrededor de los siglos X y XI. A esas fechas también corresponde la representación de atributos de deidades de otras culturas en el sur de la Huasteca: Huilocintla, Tuxpan, Tepetzintla y Castillo de Teayo, entre otros lugares.

Así como *Tlazoltéotl* aparece, velada o abiertamente, en los documentos escritos y pictóricos como procedente de o con fuertes raíces en la Huasteca, consideraciones semejantes podemos exhibir acerca de *Ehécatl*, barredor de las nubes que traen las lluvias. Se trata de una deidad ligada al fenómeno atmosférico de los nortes que ocurre cíclicamente en la costa atlántica, que dependiendo de su naturaleza (húmeda o seca) es buena o mala para las cosechas (Ochoa, 1979). En las fuentes escritas y pictóricas se describe o se re-

presenta, según el caso, como una advocación de *Quetzalcóatl* con indumentaria compuesta por elementos inconfundiblemente huastecos: gorro cónico, pectoral de caracol cortado o *ehcailacacózcatl*, resplandor semicircular en la nuca y orejeras de concha en forma de gancho *epcolli*; además de que con cierta frecuencia se encuentra asociado con monumentos arquitectónicos circulares. Sin embargo, esta concepción no es originaria de la Huasteca, aun cuando en esta cultura se encuentran representaciones de *Quetzalcóatl* con insignias de *Ehécatl*. Todo tiende a sugerir que hacia el Epiclásico-Postclásico a *Quetzalcóatl* se le dieron los atributos señalados, como se aprecia en varias representaciones. Más tarde, los grupos del Altiplano Central de México le agregaron una especie de pico de ave para reafirmar su advocación de Dios del Viento, que, como en la Huasteca, lo vincularon con el viento del norte y el inframundo.¹⁹

Apuntamos lo anterior, toda vez que durante el Clásico en la Huasteca no existía la imagen de *Ehécatl* con forma humana; aparentemente se le representaba por medio del *ehcailacacózcatl* (figura 12), un caracol cortado, seccionado precisamente en el centro porque ahí creían que se encontraba encerrado el viento (Ochoa, 1979: 144). En esta área las figuras humanas asociadas con esta deidad empiezan a reconocerse a partir del Epiclásico-Postclásico, en tanto que la advocación de “gran soplador” con pico de ave corresponde al Postclásico tardío. En este sentido, imágenes de *Ehécatl-Quetzalcóatl* con este atributo no sólo se realizaron en piedra, sino en vasijas de barro (Seler, 1915 L. IX, figs. 1 y 2), aunque a veces sólo es claro el *ehcailacacózcatl* (figura 13). Por lo tanto, como ocurrió con *Tlazoltéotl*, originalmente *Ehécatl* no tuvo las características físicas que le otorgaron otros grupos, quienes dieron a *Quetzalcóatl*, en su advocación de Dios del Viento, como uno de sus atributos principales un *ehcailacacózcatl* que portaba a manera de pectoral. Como apuntamos, en la Huasteca el Dios del Viento estuvo relacionado con la lluvia; hasta ahora, de manera coincidente, antes del Postclásico tardío no hubo representaciones específicas de un dios de la lluvia, sin olvidar el vínculo existente entre tiempo y viento, y la forma como lo explican (*vid supra*).

Por otra parte, en el sur de la Huasteca aparece en la escultura la imagen de un anciano corcovado erguido sobre sus piernas ligeramente flexionadas; hay ejemplares que llevan encima de la espalda otra figura: un niño, un mono, un cráneo. En otros casos, la parte superior del brazo puede estar decorada con un círculo del cual salen plumones, o bien puede llevar un signo ca-

¹⁹ A esta región los mexicas la denominaron *Mictlanpaehécatl*.

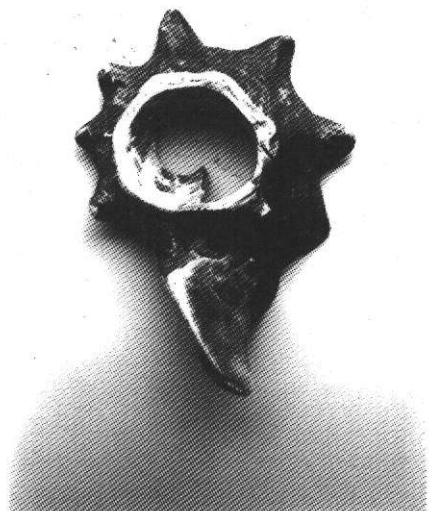


Figura 12. *Ehelaicacóxcatl* o caracol cortado, símbolo del Dios del Viento entre los huastecos.



Figura 13. *Vasija del Postclásico de la Huasteca con representación de Ehécatl-Quetzalcóatl.*

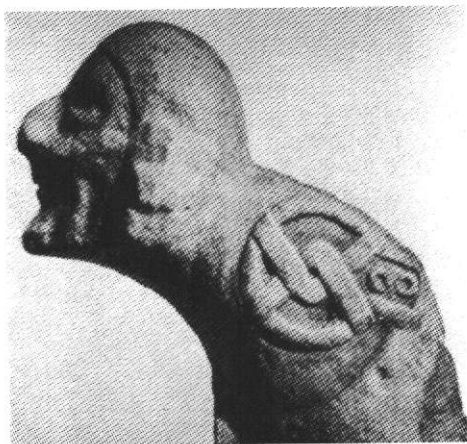


Figura 14. *Signo calendárico del movimiento tallado sobre el antebrazo de la escultura de un anciano. Sombrerete, Papantla, Veracruz (fotografía tomada de B. de la Fuente y N. Gutiérrez S.).*

lendárico u otro elemento (figura 14).²⁰ El personaje apoya sus manos sobre un báculo cuyo extremo opuesto penetra en una plataforma sobre la cual descansa. Sin embargo, en unos cuantos ejemplares el bastón se substituyó por una serpiente o bien con la imagen de un niño (figura 15).

La relación que guardan los dioses viejos con el fuego, el sol, el poder de los gobernantes, los mitos de creación, es frecuente en Mesoamérica. Es probable que en la Huasteca, por sus atributos y los datos etnográficos, las representaciones de ancianos estuvieran relacionadas con la tierra, la lluvia, el sol, el fuego, la fertilidad en general, toda vez que el bastón en determinados casos simbolizaba el agua preciosa (Ochoa, 1991: 221); en tanto que Miller y Taube (1993: 107) piensan que probablemente se trate del rayo y al anciano mismo, a quien también denominan *Mam*, lo identifican como “dios del trueno”, sin duda una de las deidades más importantes entre los actuales huastecos. No obstante, desde nuestro punto de vista y en determinadas circunstancias, las figuras de estos ancianos podrían simbolizar deidades celestes.

²⁰ Por un error, De la Fuente y Gutiérrez Solana dan como procedencia de esta pieza El Aguacate, Veracruz; pero en la obra citada por estas autoras es Sombrerete, municipio de Papantla; esto es, se trata de una pieza típica de la Huasteca recuperada al noreste de Totonacapan. Por desgracia, el autor no proporciona otra información acerca de la forma como fue encontrada; *cfr.* Melgarejo Vivanco, 1949: 293 y 295.

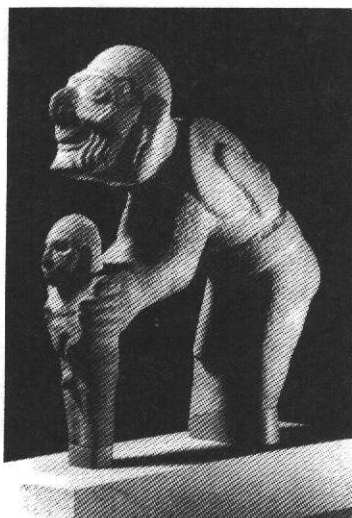


Figura 15. *Escultura de anciano que sostiene a un niño entre las manos, así como otros cogen un bastón o báculo (fotografía tomada del Catálogo Ancient Mexico in the British Museum, 1994).*

Stresser-Péan, por su lado, identificó este tipo de esculturas con un antiguo Dios de la Tierra y el Rayo, Señor del Año, ancestro de lo huasteco (1971: 597). De igual forma, basado en Sahagún y en la *Relación de Metztilán* asocia estas imágenes con el Dios del Pulque, capaz de recobrar su juventud a través de la embriaguez, y les asignó el nombre de *Mam*. Por nuestro lado, encontramos que Tapia Zenteno registra la expresión *mam* para significar abuelo, mientras que etnográficamente los *Maam* son deidades asociadas con los poderes de la tierra y tienen la misión de entregar el agua de las lluvias (Alcorn, 1984: 58). De éstas, como anotamos, se reconocen tres, cada una ligada con un rumbo del universo (*vid supra*); la más importante, *Muxi'*, se describe como un hombre viejo, fuerte y peligroso que habita en el "Paraíso del Este".²¹

²¹ En Yucatán las características del Mam son bastante similares a las que tiene en la Huasteca. De acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex* (Mérida, Ediciones Cordemex, 1980), aparte de significar abuelo, en la entrada *Mam* encontramos: "temida deidad del mal entre los mayas, quien sale de su morada bajo la superficie de la tierra únicamente en determinados días de crisis (wayeb), al final de éstos se le suspende toda reverencia y es rudamente expulsado o desterrado; dioses k'ek'chi de la montaña y de los valles, quienes ayudan a los hombres en su trabajo y les proporcionan alimentos, también están relacionados con las lluvias"; para datos etnográficos de los Kekchí y el dios Mam *cfr.* Thompson, 1987: 215-216.

De acuerdo con lo anterior, si bien es posible aceptar la identificación de las representaciones de ancianos con la tierra, el agua y el fuego, disentimos en su asociación con el pulque y la embriaguez, toda vez que esta apreciación es más resultado de conjeturas que de una sólida argumentación. Por el contrario, que los ancianos pudieran estar relacionados con deidades celestes, diurnas o nocturnas, lo fundamentamos en las representaciones de los viejos corcovados asociadas con imágenes de aves solares, o bien porque se apoyan sobre un bastón que, en algunos casos, acusa la forma de serpiente. Efectivamente, de acuerdo con las láminas 24, 55 y 60 del *Códice Borgia*, podría tratarse de representaciones de *Iztac Mixcóatl*, mientras que en el *Códice Dresden* parece tratarse del dios D (Thompson, 1988; Zimmermann, 1956). De todas formas, los ancianos parecen corresponder a caminantes celestes con su báculo de viajero (Seler, 1963; Thompson, 1988).

La identificación de esas esculturas de ancianos con *Mixcóatl* se sustenta en que algunas de las esculturas exhiben rasgos que también aparecen en representaciones de *Iztac Mixcóatl* (láminas 24 y 60 del *Códice Borgia*); tal es el círculo de cuyo centro sale un plumón en diagonal que llevan sobre la parte superior del brazo. Asimismo, *Tonacatecuhtli* aparece en el *Códice Borgia* pintado como un viejo y, de acuerdo con el primer intérprete del *Códice Telleriano-Remensis*, el nombre de este dios es variante del nombre de *Mixcóatl*, según comenta Seler en el tomo I del *Códice Borgia* (1963: 65-66). Por lo tanto, no descartamos que las esculturas de los ancianos representen en unos casos a un dios agrario y en otros a uno celeste.

La dificultad para determinar cuándo se trata de uno u otro, estriba en poder precisar si el apoyo que portan es realmente un bastón plantador o un báculo de caminante. En la primera personificación, sobre todo cuando el apoyo tiene forma de serpiente, estaríamos ante un dios agrario, el cual bien puede identificarse con el nombre de *Mam*. En cambio, de ser una deidad celeste, podría tratarse del dios supremo de los mantenimientos en su advocación de dios viejo cazador, caminante del cielo nocturno, deidad de la noche que al oscurecer brilla en el cielo como los cuatrocientos *mixcoas*, la serpiente de nubes: *Mixcóatl*.

Este dios tiene sus raíces en grupos nortños, acaso recolectores-cazadores, llamados *cuextecachichimecas* por Sahagún (libro X, cap. XXIX),²² al cual los

²² Podría tratarse de un fenómeno similar al ocurrido en Michoacán, en donde un grupo de tarascos, recolectores-cazadores, ocasionalmente agricultores, eran vecinos de los tarascos sedentarios, de costumbres mesoamericanas. Acerca del particular *cfr.* López Austin, *Tarascos y mexicas*, 1981.

huastecos hicieron su numen tutelar. Tal vez por eso se consideraban la “gente del venado”, o la “gente descendiente de Mixcóatl”. *Tenek Bichim* era el nombre que recibía en lengua huasteca el venado, cuyo primer vocablo: *Tenek*, utilizaban y aún utilizan los huastecos para autodenominarse.²³ Tal afirmación se refuerza por los atributos con los que se reconoce a Mixcóatl en la iconografía huasteca: el cuerno y la pata del venado; incluso, en ocasiones se presenta junto con otra diosa de origen huasteco: *Tlazoltéotl* (figuras 1 y 5).

Pero es posible reconocer otras deidades que, aun cuando no se describen en las fuentes, hemos logrado identificar. Los casos más evidentes serían las representaciones de un dios de la muerte masculino, al cual se le puede denominar *Ahjaictamzemplab*, Señor de la Muerte que reinaba en el inframundo: el *Tamtzemplab*, concepto asociado con la maldad, lo putrefacto, la muerte.²⁴ De ellas pueden anotarse, entre otras, las esculturas procedentes de La Antigua, municipio de Chicontepec, Veracruz,²⁵ y la de Las Flores Cinco Poblados, municipio de Álamo-Temapache, Veracruz (Besso-Oberto, 1989). Sin embargo, de esta deidad destacan las que tienen complicadas características duales de vida-muerte. Tales son la de Tancuayalab, San Luis Potosí, conocida como “La Apoteosis” (De la Fuente y Gutiérrez, 1980, L. CCLVIII), o la de Ahuaten, municipio de Chicontepec, de características semejantes a la anterior, vista y fotografiada por Medellín Zenil en 1955 (1982: 148-149).

Aunque las anteriores y otras representaciones son bastante claras, la que nos permite identificar con mayor certeza a la deidad de la muerte como de sexo masculino es la Estela de Zacamaxitla (figura 16), municipio de Tancoco, Veracruz.²⁶ En esta pieza se delineó al Señor de la Muerte en actitud dinámica, con su mandíbula descarnada en forma del hocico del *zipac* y lengua bifida; el cráneo

²³ Mario Ruz en un trabajo que apareció en 1997, cuando éste ya había sido entregado para su publicación (1996), llega a la misma conclusión: “los huastecos compartirían [...] una significativa identificación con el venado” (1997: 132).

²⁴ Tapia Zenteno tradujo *Tamtzemplab* como infierno, pero esta idea como la de demonio (*Teneclab*) eran desconocidas en Mesoamérica. Los evangelizadores las usaron para significar lo malo y el inframundo de la religión indígena; en la Huasteca encontramos ambas expresiones desde el siglo XVI (cfr. A. Ochoa, 1995: 127).

²⁵ Según De la Fuente y Gutiérrez Solana (1980, Lámina XXXV), la pieza de La Antigua proviene de Pánuco, pero Medellín Zenil la fotografió *in situ* en el municipio de Chicontepec, Veracruz (1982: 132).

²⁶ El dato de su procedencia se encuentra anotado en la cédula del Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana; sin embargo, como en el municipio de Tancoco no existe ningún lugar con este nombre, es posible suponer que se trate de *Zacamixtle*, o de algún otro sitio.

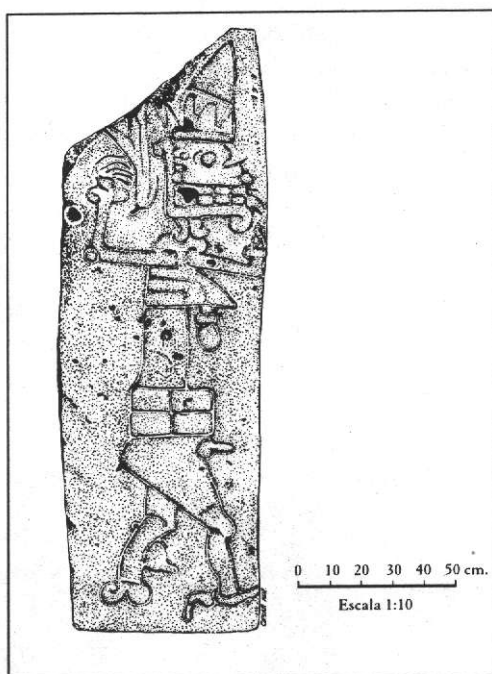


Figura 16. Estela de Zacamaxitla, en la cual se delineó a la deidad de la muerte Ahjatictamzemplab con el sexo claramente representado. Tancoco, Veracruz.

remata en un tocado terminado en punta con adornos que semejan triángulos. El cuerpo desnudo muestra el pene erecto, aunque sobre la cintura lleva una banda dividida en cuatro secciones. Con la mano izquierda sostiene una sonaja, mientras que el brazo derecho, levantado en ángulo recto, deja ver el esqueleto, al igual que la pierna izquierda que termina en un muñón; en tanto, la pierna derecha remata en una garra de águila. A la altura del pecho le cuelga un cascabel de acusada forma y factura típicamente huastecas (Stresser-Péan y Hosler, 1992), aditamento que en la época prehispánica estuvo estrechamente ligado con los dioses de la muerte (Rivard, 1965).

Otra interesante escultura relacionada con este dios es la de Ahuateno, la cual se yergue sobre un trono bicéfalo bastante erosionado, que por encontrarse decapitada y sin brazos se dificulta su descripción. Llama la atención que la parte trasera del cuerpo se hubiera tallado como si fuera el frente (figura 17a), ya que tiene el pecho descarnado con las costillas visibles, y entre ellas destaca la representación de lo que sería propiamente el corazón, el *ichich*, o el alma,

el *ehatal*, entre los huastecos (*vid supra* n. 7), mientras que las manos, como si se tratara de la sola piel, descansan flácidamente sobre la zona que corresponde a la cintura. En la parte inferior del cuerpo viste una falda sostenida por una cinta y, por encima de ésta, cae una especie de delantal sobre el cual se grabó la fecha *Tzab Zipac* (dos cocodrilo).

Pero ese lado, como en “La Apoteosis” de Tancuayalab, es complemento de la parte anterior de la pieza, en el cual se aprecia un atuendo ricamente elaborado. Sobre una especie de pechera se delineó un rostro de aspecto grotesco, cuyos ojos y la boca abierta se encuentran enmarcados por líneas onduladas y símbolos celestes en forma de medios círculos. Un poco más abajo se talló un segundo rostro, aparentemente descarnado con las órbitas y los ojos bien caracterizados, en tanto que la lengua partida en el medio descansa



Figura 17a. Lado posterior de una escultura en la cual se representó el cuerpo descarnado de un personaje con el *Ehatal* claramente representado entre las costillas. Ahuateno, Chicontepec, Veracruz.



Figura 17b. *Lado anterior de la escultura de Ahuateno portando un atuendo ricamente elaborado.*

sobre la mandíbula exageradamente alargada; en cuyo extremo se representó un glifo no identificado (figura 17b).

En cuanto al trono bicéfalo, sobre el cual se yergue la figura, a pesar de encontrarse notablemente erosionado, deja entrever que corresponde a dos torsos que se unen en la parte media. En esta sección de la escultura, por el tallado de los pies del personaje principal, es posible diferenciar el lado frontal del posterior. Del trono mismo todavía se conservan rastros de un cráneo posiblemente descarnado en uno de los extremos: una orejera circular adornada con un *epcololli*; por debajo, sobre el pecho, se talló un rostro rodeado de medios círculos. El extremo opuesto, en cambio, excepto los rastros de una orejera similar a la primera, se encuentra muy destruido. Finalmente, en el lado anterior de ambos cráneos pueden apreciarse unos adornos que caen verticalmente, y también aparecen en la parte media de la base que conforman ambos torsos que descansan sobre los antebrazos.

En la iconografía huasteca existen otras imágenes difíciles de identificar con alguna deidad en particular, pero relacionadas con ideas de dualidad. En éstas un ser fantástico de rasgos monstruosos, como se imaginaba a la tierra, devora a otro que, si bien en unos casos tiene los ojos entrecerrados, está completo en todas sus partes. En un ejemplar, el ser monstruoso semeja un personaje descendente, al cual parece faltarle el pie derecho y, a la altura del pecho, tiene representado un objeto que puede identificarse como el *ehatal* (figura 18).

En otros casos el rostro simplemente parece emerger de una especie de yelmo, como sucede en las esculturas de Santa María Ixcatepec, Ozuluama, Topila y Amatlán en Veracruz y de Altamira, Tamaulipas. Dentro de estas representaciones llaman la atención aquellas que tienen como yelmo la figura de un ave y a veces la de un *zipac*, o de una serpiente (figura 19).

Pero las manifestaciones plásticas son tan sólo el intento de materializar lo incorpóreo, lo que no se ve. Por ejemplo, las nociones de alma o de espíritu, en su connotación occidental, no fueron atendidas por los huastecos,



Figura 18. Deidad que parece ser devorada por un personaje monstruoso descendente. Tanhuijo, Tuxpan, Veracruz.



Figura 19. *Deidad tocada con un yelmo en forma de serpiente o de zipac. Cerro Topila, Veracruz, de acuerdo con B. de la Fuente y N. Gutiérrez S.; Sierra de La Palma de acuerdo con Walter Staub, 1919-1922 (fotografía tomada del Catálogo: Escultura huasteca en piedra).*

aunque representaron la idea que tenían del *chatal* (*vid supra* figura 10), concepto que desde el siglo XVI los evangelizadores hicieron equivalente con el de alma (Ochoa, 1995: 128). En su vocabulario, Tapia Zenteno tradujo exactamente *ehatal* como alma, sin embargo, al referirse a los espíritus o almas de los muertos utiliza la expresión *elol*, que los tipifica de manera genérica bajo el nombre de *manes*, aludiendo solamente a las personas muertas en determinadas condiciones o causas muy especiales. Acerca del particular apuntó:

Este Elol es lo mismo que según varias acepciones llamaron Manes los antiguos,²⁷ [...] y son las almas de los difuntos. Esta superstición, o vana creencia, solo la tienen cuando muere alguno desastrosamente, o de parto, o fuera de su casa, y entonces para librarse de este Elol arrojan en las encrucijadas de un camino todo aquello en que solía ejercitarse el muerto, como en las mugeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo [...] (facsimil: 107).

²⁷ El concepto *manes*, el alma de los muertos, tal como lo usa Tapia Zenteno, es propio de la antigüedad romana, por lo cual no hemos podido llegar a explicarnos su verdadero sentido.

En esta descripción parecería haber cierta correspondencia con el papel jugado por las *Cihuapipiltin*, que acompañaban al sol desde el mediodía hasta el ocaso, según los mexicas. Sin embargo, las *Cihuapipiltin* eran las mujeres muertas en el trabajo de parto, mientras que el concepto de *Elol* incluye otro tipo de muertes y, en apariencia, no son necesariamente de carácter femenino.

Igualmente encontramos noticias acerca de ciertas deidades del bosque y de la caza: las *Bial i Tujub*, *Ilal Tujub* y las *Tzen Tujub*, que son “ídolos de piedra” a los cuales se les ofrendaba o daba de comer para conseguir su protección y ser favorecidos. Sin olvidar que se trata de voces registradas en el primer cuarto del siglo XVIII, vale la pena rastrear el significado de tales nombres: *bial* quiere decir “anciano por antigüedad” y *tujub*, piedra, textualmente “piedra antigua” o “anciana”. *Ilial tujub* literalmente significa “piedra medicinal”, que deriva de las voces: *ilial*, medicina, hierba medicinal que se encontraba en determinados puntos, y *tujub*, piedra. *Tzen tujub* quiere decir “piedra del cerro o la sierra”, derivado de *tzen*, cerro o sierra y *tujub*, piedra.

El significado general que el mismo Tapia Zenteno otorgó a estos términos es: “ídolo de piedra”. Acaso, más que aludir a deidades o espíritus específicos, se refiera a esculturas pétreas que se encontraban en determinados puntos. Estas “antiguas”, como denominan todavía a las esculturas que encuentran en sus campos, eran y son objeto de culto y brujería en la región (Medellín, 1982; Ochoa, 1991). Más aún, en 1996 en la Mesa de Metlatoyuca, Puebla, encontramos sobre las plataformas para templos restos de objetos que recientemente habían sido utilizados en actos de hechicería, tal como se ha venido practicando desde siglos atrás. Ese lugar amurallado, ahora conocido como Cerco de Piedra, recibía el nombre de Mesa de Coroneles. De ahí, de acuerdo con la *Memoria acerca de los terrenos de Metlatoyuca*, proceden varios monolitos que “costó mucho lograr que los indios quisiesen transportarlos y, una vez en la plaza del pueblo, los indígenas les hablaban diciéndoles que eran unos malos dioses porque se habían dejado arrancar [de sus templos], pero a la vez les hacían ofrendas para que no les causaran daño” (*apud* Toussaint, 1948: 58).

Pero también los caminos, *acan bel* y los pozos de agua, *mom*, estaban bajo la protección de espíritus o deidades importantes que en caso de no ser respetados podían causar enfermedades, incluso la muerte (*vid infra* la ceremonia del *Peylab*). La pervivencia de estas creencias está presente en la Huasteca Meridional, en donde Medellín Zenil encontró una deidad femenina, con características de una *Teem*, que custodiaba un pozo prehispánico (1982: 138). De igual manera, como sucedió en otros lugares (Okoshi, 1995: 91), después de la Conquista las deidades que se ponían en los caminos acaso fueron sustituidas por cruces

(Durán, t. I [XV]). Hoy día, con el fin de proteger al pueblo y a los caminantes, en algunas localidades de la Huasteca estas cruces se colocan en las intersecciones de caminos, así como a la entrada y salida de los poblados (figura 20).

Asimismo, se hace referencia al culto que rendían y rinden al maíz en berza o nuevo: literalmente el maíz que todavía no lo es al cual ellos llaman *Dhipaac* o *Zipac*, es decir la planta que está jiloteando. De este primer maíz, todavía en “leche”, hacían unos tamales llamados *cuich*, que eran incensados: “*Ma apahuyamal an cohuych, max an it em max y zipac?* ¿Has incensado los tamales de elote, o el nuevo maíz en versa?” (Tapia Zenteno, facsímil: 107). En este caso especial llama la atención que Tapia Zenteno se refiera al maíz tierno con el término *zipac* y no usara la expresión *ajam*, que él mismo traduce como “mayz en verza o elote” (facsímil: 72). Sin embargo, la sustitución en este contexto implicaba profundas funciones religiosas asociadas con un rito de acción de gracias para la deidad terrestre.



Figura 20. Cruz ricamente adornada colocada a la salida de los pueblos.

Los rituales de primicias relacionados con el primer maíz todavía se conservan en varios lugares de la Huasteca. Como antes, continúan haciendo los tamales de maíz de leche que tienen en gran estima por ser alimento ofrendado a las deidades de la tierra, con lo cual celebraban una fiesta del elote para agradecer la cosecha. Roberto Williams registró esta fiesta entre los tepehuas y nosotros hicimos lo propio en Papatlatla, Hidalgo, en donde, todavía con sus mazorcas, niños, muchachas jóvenes, así como adultos y ancianos de diferentes sexos llevan las plantas de maíz al atrio de la iglesia en donde cuecen los tamales y los primeros elotes (figura 21). Ahí, al compás de la música de banda, se reúne la población en señal de agradecimiento a la tierra por las buenas cosechas, mientras que con el mismo propósito en el interior de la iglesia algunos jóvenes ejecutan danzas tradicionales acompañados de flauta de carrizo y un pequeño tambor. El ritual se desarrolla de manera muy semejante al que presencié Williams García: “En septiembre, acostumbraban bailar durante toda la noche, y al amanecer lo hacen con los frutos tiernos del maíz, prendidos en sus propias cañas, y con jícaras rebosantes de tamales de elote que localmente llaman xames” (1989: 129).

La connotación que hoy día le confieren al *Zipac* o *Dhipaaq* se encuentra estrechamente relacionada con el ser mismo del maíz. Con este término se designa al *ehatal* del maíz, “el alma del maíz”, el *ts’itsiin* o “espíritu” del maíz y al *ichiich* o el embrión dentro de la semilla del maíz (Alcorn, 1984: 68;



Figura 21. Fiesta de primicias en el pueblo de Papatlatla, Hidalgo.

Ochoa, 1991; *vid supra*, n. 7), lo cual nos ayuda a entender la importancia ideológica que tuvo en el pasado.

Esta relación del *Zipac* con el maíz y la tierra la encontramos en el respeto que los huastecos de Veracruz y San Luis Potosí guardan a un tipo muy especial de mazorcas, a las cuales, de manera natural, les faltan dos hileras de granos dejando en su lugar una huella que llaman “camino de *Dhipaak*, pues creen que augura malos tiempos”; pero aún más impresionantes resultan aquellas mazorcas que acusan la forma de una cabeza de lagarto o de serpiente que tienen la misma implicación (figuras 22 a y b), (A. Ochoa, comunicación personal, 1996).

La relación maíz-tierra también la encontramos en una segunda acepción que tiene la palabra *zipac* en lengua huasteca: “pez espada”, que, con bastante razón, también puede identificarse con el pejelagarto, si nos atenemos a sus características y forma del cuerpo según se aprecia en varios dibujos de códices reunidos por Beyer (1965: 428, figuras 8-10) (Figura 23); conceptualización del monstruo de la tierra (Caso, 1978: 71; Ochoa, 1991: 218; *vid infra*), tal como los mexicanos describían al *cipactli* (Sahagún, L. IV [1]).

La relevancia que tuvo este ser extraordinario en la religión y mitología de Mesoamérica se aprecia cuando se le identifica con la madre de todos los dioses, corazón de la tierra. De esta manera, según la división de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique* hecha por Garibay (1965: 14 y s., 22 y 29), *Quetzalcóatl* y *Huitzilopóchtli* en la *Historia de los Mexicanos...* fueron comisionados para ordenar el mundo:

Y luego criaron los ciclos, allende del treceno, e [...] hicieron el agua y en ella criaron un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra [...].

Después [...] hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutili, y púntanlo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado por haberlo hecho de él (Garibay K., 1965: 25-26).

El mito de la creación, sin embargo, varía en la *Histoire du Mechique*; en ésta *Tlaltecuhli* es partida en dos por aquellos dioses y de su espalda hicieron la tierra y la otra parte la subieron al cielo. Para compensar el daño hecho por estos dioses, “todas las diosas descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre” (p. 108). En la Huasteca creen en un cocodrilo hembra fertilizada por dioses de la lluvia, el trueno y el relámpago (Stresser-Péan, 1952; Thompson, 1987: 268).

Por otro lado, debe anotarse que son numerosas las deidades con características y rasgos atribuidos a las del Altiplano Central que aparecen en la

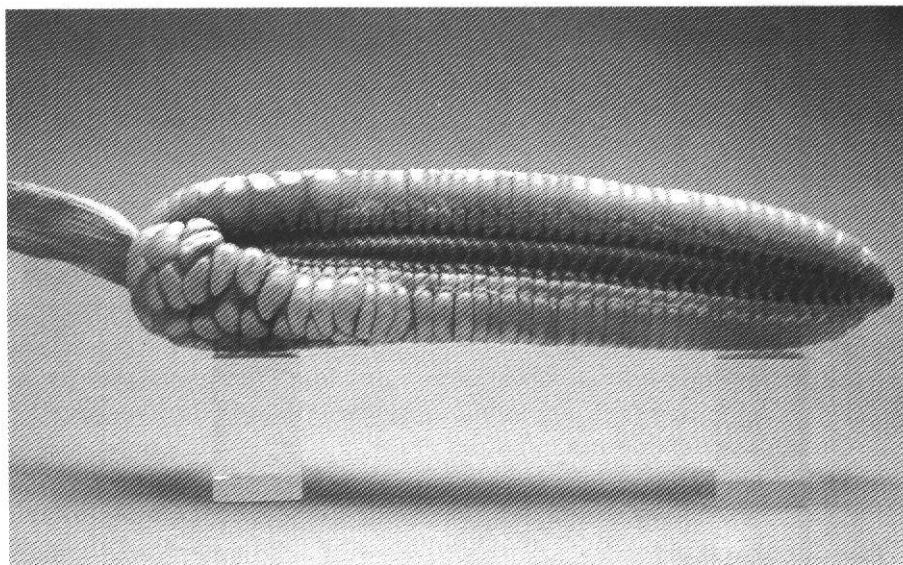


Figura 22a. Mazorca de maíz a la cual le faltan dos hileras de granos: "camino de zipac". Tamaletón, San Luis Potosí.

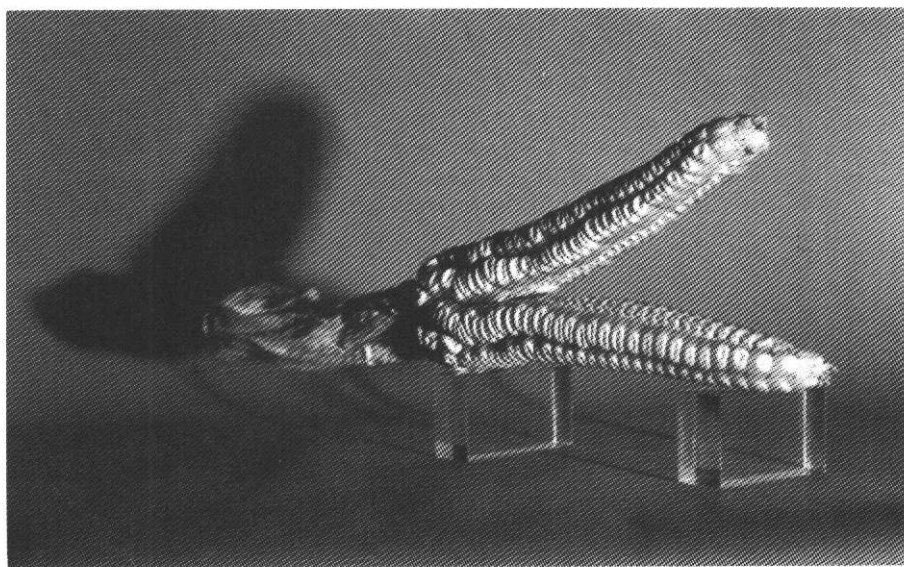


Figura 22b. Mazorca de maíz en forma de cabeza de zipac. Tamaletón, San Luis Potosí.



Figura 23. *El pejelagarto, que vive en aguas poco profundas, una variante del monstruo de la tierra, puede identificarse con el zipac.*

escultura huasteca, lo cual no ha pasado inadvertido. Desde el siglo pasado la presencia de estos dioses y diosas ha sido explicada con diferentes enfoques y resultados en decenas de trabajos, aunque siempre con una visión etnocéntrica. Aquí no haremos mayor hincapié en el asunto, sólo apuntaremos aquellas que aparecen con mayor frecuencia: *Chicomecóatl*, *Xilonen*, *Xochipilli*, *Tlálloc* y *Xipe* (figura 24). Otras en cambio, aunque se mencionan en las fuentes, no es factible reconocerlas en la plástica. Tal sería el caso de *Tezcatlipoca*, “que le tenían por mayor dios de los que ellos adoraban [...] Y este ídolo era hecho de figura de un hombre, y no supieron decir de qué metal” (*Relación de Huexutla*, 1986: 249). En cuanto a las esculturas que denominamos “híbridas”, éstas guardan nexos tanto con el Centro de Veracruz como con el Altiplano Central, a partir del Epiclásico-Postclásico temprano. En el primer caso estos nexos son evidentes no sólo en la iconografía sino en la técnica de ejecución, tales son la Lápida de Huilocintla o las estelas de *Tamtok*, entre otras. Paralelamente, en el Postclásico temprano mantuvieron relaciones con el Altiplano Central, mismas que se intensifican en el Postclásico tardío. De este último periodo el ejemplo más claro lo encontramos en la Lápida de Tepezintla, toda vez que las características iconográficas del personaje prin-

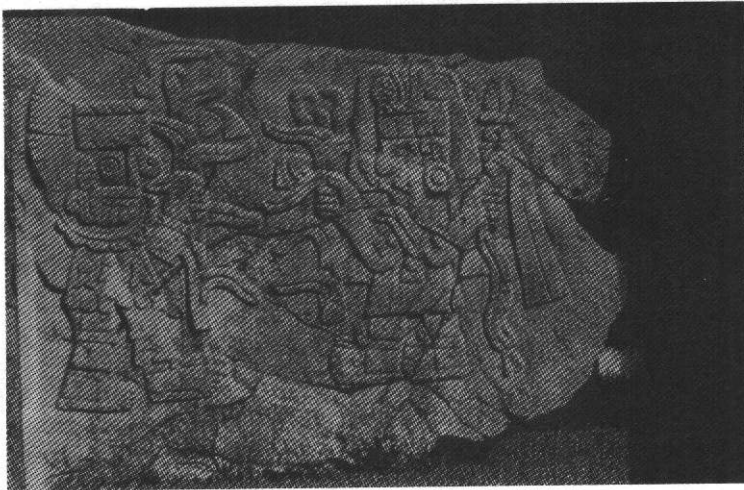


Figura 24. Representación de Tláloc y Xilonen en un bajorrelieve de la zona del Castillo de Teayo.

cipal han llevado desde hace más de un siglo a identificarlo con diversas deidades mexicas (De la Fuente y Gutiérrez Solana, 1980: 371; Castro-Leal, 1989). Pero, si bien puede tratarse de la representación de una deidad mexicana, que en todo caso sus atributos la acercaría más a la *Itzpapálotl* (figura 25), no descartamos que pueda tratarse de una deidad relacionada con *Ahjatictamtzemlab*.

SACERDOTES Y CEREMONIAS

Aunque desconocemos todavía la diferencia entre quienes ejercían los diversos oficios relacionados con el sacerdocio, curanderismo y la brujería, tenemos información acerca de algunos de ellos. Sabemos que existía una diferenciación entre los sacerdotes de acuerdo con una gradación formal, bien que ignoramos cuál era la estructura de su organización. Antiguamente eran llamados *Huytominic*, o los “hombres sabios”, que para el siglo XVIII se describen como los maestros de las supersticiones, iluminaciones y bailes. En la época prehispánica eran los encargados de atender a las deidades y a los templos que llamaban *Paxal*: “Baluarte de sus antiguallas, que vulgarmente llamamos *cu*” (Tapia Zenteno, facsímil: 54). Asimismo, se encargaban de organizar las festividades y de practicar la medicina. Aún hoy en día, el supremo sacerdote entre los nahuas y otomíes de la Huasteca es el *Huehuetlaca*, que ellos traducen como “hombre



Figura 25. Composición de dos lápidas que presentan elementos semejantes: Tepetzintla y Templo Mayor.

sabio”, quien no sólo se encarga de curar o llevar a cabo los rituales, sino que tiene bajo su cuidado los altares donde realizan el ceremonial y es cabeza de todos los curanderos. Para el siglo XVI, de acuerdo con la *Relación de Huejutla*, algunos sacerdotes se encargaban de los cuidados del templo durante un año:

Había en esta casa [templo] otros muchos ídolos de madera, y que a esta casa la guardaban ciertos indios, y que estos indios andaban tiznados todo un año, y que no se lavaban en todo el año ni se llegaban a mujer. Y éstos tenían cuidado de barrer, y encender OCOTE y echar COPAL para sahumar a sus ídolos, y hacer, de noche, fuego en el patio de la casa [templo].

Y, cuando tenían falta de agua, iban a un cerro y sacrificaban [a] un muchacho degollándole y, después, lo echaban en una concavidad que tenían hecha, y una piedra encima, y rogaban a su ídolo que les favoreciese y diese agua, u otra cualquier necesidad que tuviesen. Y, el [sacerdote] que había de cortar la cabeza a este muchacho, había de ayunar un día antes sin comer bocado (*Relación de Huejutla*, 1985: 249).²⁸

Para la época prehispánica, los sacerdotes de más alto rango eran parte de la nobleza y, en ocasiones, el Señor mismo asumía el papel de sacerdote supremo (Ochoa, 1995: 45). Otras actividades del sacerdocio de alta jerarquía

²⁸ Hasta el siglo XVIII todavía se conservaba el nombre huasteco de Huejutla: *Tamzabtocoy*, “lugar de sauces blancos”, y por Tapia Zenteno sabemos que aún se hablaba huasteco.

consistía en pronosticar la suerte de las personas de acuerdo con su día de nacimiento, ya que entre ellos el *tzoobnax* predecía el destino a través del *Tzobnalqui* (*vid supra* calendario). Resulta interesante que para principios de siglo Schuller reportara que el cacique-brujo, *çiman*, “casi siempre era el mismo [juez-auxiliar] del barrio indio” (1924: 143).

Fuera de la institución sacerdotal, existía una gama de adivinos, curanderos, brujos y hechiceros. Los primeros se denominaban *lahbaxinic*, que Tapia Zenteno traduce como agoreros, quienes pronosticaban la suerte a través del canto de ciertas aves como el tecolote, *otzouh*, mientras otros lo hacían interpretando los sueños: *huachib*. Las creencias relacionadas con la adivinación continúan vigentes en algunos grupos de la Huasteca. Los nahuas de Cuapaxtitla, Hidalgo, confían el diagnóstico de sus enfermedades al *tepehtiquet* utilizando granos de maíz previamente sahumados con copal, que arroja sobre un pañuelo. De esta manera, por la posición en que caen los granos y la “relación [de éstos] con el levante y el poniente”, interpreta el origen de las enfermedades (Gréco, 1993: 56). Los nahuas de la región de Chicontepec distinguen el *tepahtiani* curandero propiamente dicho de los *tlachihke*, quienes para curar o para hacer daño se valen de algún objeto: maíces, piedras, caracoles, figuras humanas hechas de cera (García, 1978: 744), en tanto que los curanderos nahuas de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, utilizan maíces y cristales (Sandstrom, 1989: 39). Los que hacen uso de este último recurso parecen corresponder al *zitom*, o médico alumbrador de la época antigua, quien creía ver el origen de los males alumbrando con una tea el cuerpo del paciente y observando el mal por medio de un espejo, *lam tujub*:

Ésta es una superstición validísima entre los Indios, y es: Que estando enfermos ellos o sus familiares, llaman a unos, que dicen alumbradores, los cuales con hastillas de Tea encendidas alumbran todo el cuerpo del doliente, y en un espejillo, o piedra terza, que en México suelen llamar de Moctezuma, hacen creer a aquellos ignorantes, que ven la causa de sus dolencias en ellos: y siempre (aunque la enfermedad sea muy natural) decretan, que es maleficio, unas veces de gente, otras del Río, otras del moledor del trapiche, otras del camino, &c. (Tapia Zenteno, facsímil: 107).

Para la época prehispánica, Stresser-Péan piensa que tal vez estos cristales pudieron ser ofrendados a sus dueños cuando morían, pues encontró un fragmento de cristal de roca en una tumba de Vista Hermosa, Tamaulipas: “*Qui lui a vait peut-etre servi pour la divination*” (1976: 351).

Otro género de especialistas de gran importancia era, y sigue siendo, el médico herbolario *illallix*: “el que conoce y aplica” las hierbas medicinales (Tapia

Zenteno, facsímil: 68). Hoy día, los huastecos de San Luis Potosí consideran a las plantas seres puros y sagrados; el hombre recurre a ellas no sólo en busca de alivio a sus enfermedades, sino de conocimiento. Los médicos indígenas las consideran seres pensantes, más inteligentes que los hombres. A través de ellas pueden ver el pasado y el futuro, descubrir el origen de las enfermedades y castigar, en su momento, al causante de éstas (Alcorn, 1984: 93-98), en tanto que el *tepahtiani* entre los nahuas actuales de la Huasteca Meridional es el “conocedor y conservador de la herbolaria tradicional” (García, 1978). Una vez que el médico-herbolario adivina la naturaleza del mal, *yahulatztalab*, así como su causa o causante, procede a su cura aplicando las hierbas apropiadas: *ilal*.

Además, encontramos a los hechiceros, *ehenchix*, y a los brujos, *çiman*, cuyo oficio, si bien no queda claramente establecido, pudiera corresponder a los que en la Huasteca Meridional creen manejar poderes con los cuales son capaces de “transformarse en animales” para hacer daño (García, 1978: 747-749). Quizá por ello los mexicanos consideraban a los huastecos como grandes hechiceros e ilusionistas, tal como lo informaron a Sahagún:

Y estos cuextecas, volviendo a Panotlan llevaron consigo los cantares que cantaban cuando bailaban, y todos los aderezos que usaban en la danza o areito. Los mismos eran amigos de hacer embaimientos, con los cuales engañaban a las gentes, dándoles a entender que se quemaban las casas que no se quemaban, y que hacían parecer una fuente con peces y no era nada, sino ilusión de los ojos; y que se mataban a sí mismos, haciéndose tajadas y pedazos sus carnes; y otras cosas que eran aparentes y no verdaderas (Libro X: cap. XXIX).

Esta creencia acerca de las facultades sobrenaturales de los huastecos todavía se conserva en las tradiciones. En algunas partes de la Huasteca se evoca un pasado remoto, cuando se manejaban esos grandes poderes. De acuerdo con una tradición había una raza de seres extraordinarios llamados *Lints'i*, a quienes se atribuye la construcción de los basamentos para templos *cubes* que ahora se ven por la región. Los *Lints'i*, por obra divina, poseían la virtud de crear agua en el momento que ellos lo desearan. Así, no llevaban agua para beber a la milpa, sino únicamente una piedra verde *tok'* o *mom t'uhub*. Cuando los *Lints'i* tenían sed, sólo cavaban un hoyo en la tierra, en el cual colocaban aquella piedra verde para que el agua lo llenara (Alcorn, 1984: 60). Esta idea, ligeramente distinta, relacionada con el poder que tienen las piedras verdes para producir agua se encuentra en Coatecomaco, Veracruz, donde “dicen que las antiguas [esculturas de dioses] no tenían necesidad de usar [oyul] (recipiente de barro en el que llevan su agua los campesinos) en sus trabajos. El agua la conseguían con sólo frotar una piedra verde contra el suelo” (Medellín, 1982: 115-116). En la zona de Chalma, Veracruz,

las piedras verdes se utilizan “para dar fuerza a la planta de maíz; y con el mismo fin las ponen dentro de una olla con arena y agua de granizo conservada, toda la cual se coloca en el plantío para asegurar la cosecha” (*ibidem*).

El carácter sincrético en diferentes aspectos de la vida diaria, como en el ritual y el ceremonialismo, es más evidente en unos casos que en otros (*vid supra* la ceremonia de *Chicomexóchitl*). La persistencia de las ideas de raigambre antigua las observó Marianne Dietiker-Amslër (1993: 163) entre los indígenas huastecos de *Xiloxuchil* y nahuas de *Ixcanelco*, Veracruz, donde perduran. De *Ixcanelco* anotó:

San Rafael es el dios del agua y le tenemos que pedir perdón por ensuciar el agua al lavarnos. El río nos da peces y le tenemos que pedir permiso antes de pescarlos. En el agua viven los “cimarrones”, que te pueden jalar al río y ahogarte. A veces que nos bañamos, nos salen ronchas en todo el cuerpo. Eso pasa porque nos desconoce el agua. Entonces dejamos tabaco y un huevo en el sitio en donde nos metimos al río y así se nos quitan las ronchas.

Variantes de estas ideas se conservan en Chicontepec, Veracruz, en donde las mujeres cuando van al río a lavar su “ropa de luna” piden perdón a los *apianes* por la ofensa que les han hecho. Efectivamente, antes de atribuir estos síntomas a causas naturales, las suponen de orden sobrenatural, de tal modo que para su curación se recurre a la ejecución de actos de carácter mágico-religioso. Así, la suspensión de la menstruación (amenorrea) —ocasionada a temprana edad por anemia— es imputada a los *apianes*, los señores del agua, quienes se molestan cuando de manera impertinente las mujeres llegan al manantial a lavar su “ropa de luna”. A causa de ello deben recurrir a un curandero, única persona capacitada para devolver la salud al cuerpo por medio de oraciones y ofrendas, pues de otro modo les será imposible recuperar la menstruación.

Antes de comenzar la curación, el curandero espera tres meses con el fin de poder diagnosticar si la mujer es presa de los *apianes* o si está embarazada. Si se trata de lo primero, el curandero empieza por preparar una ofrenda a base de tamales y una limpia en la que se utilizarán un huevo, ajo, flor de cempoaxóchitl, una vela, un gallo tierno y aguardiente; posteriormente, al filo de medio día, el curandero y la enferma se encaminan al manantial, pues a esa hora encontrarán a los señores del agua y se dará comienzo al rito de la curación.

Una vez ahí, el curandero coloca la vela al centro de las flores que ha dispuesto en círculo y, sacrificando al gallo, comienza a rociar el aguardiente al mismo tiempo que va diciendo: “Aquí está tu comida, recíbanla todos los dioses; suelten a esta mujer devuélvanle la luna. Aquí ponemos su aguardiente

y un pollo, devuélvanle la luna, calmen su ira para que tenga hijos. Cálmense, cálmense señores *apianes*” (Ochoa, 1984).

Al terminar con esta parte del ritual, regresan a la casa, habiendo cortado previamente una rama de guayabo (*Psidium guayava*) y otra de *pixtli* (*Calocar-pum sapota*) que la enferma cubrirá con su enagua. Al llegar a la casa se ofrendan los *chichiquiles* (tamales) a la Madre Tierra y se le implora por la fertilidad que los apianes están negando. La mujer sentada en el suelo, en actitud respetuosa, para que en su vientre pueda germinar la vida, pide junto con el curandero que le sea devuelta la luna. Acto seguido, al pie del altar, el curandero abre un hoyo en la tierra en donde deposita tabaco, ajos, un huevo y enciende una vela al tiempo que dice: “Mira Gran Padre, Gran Madre, lo que nos está pasando con esta mujer que se le fue la luna; ayúdenos todos los dioses”. Finalmente prepara una pócima con “hierba dulce” (*Lipia graveolens*) que la mujer deberá tomar durante siete días, mismos en que evitará acercarse al manantial (Ochoa, 1984).

Estas creencias de agravios y desagravios a los dioses vienen de antiguo. Durante la Colonia, y seguramente desde la época prehispánica, para desenjar a los causantes de una enfermedad se prometían actos propiciatorios; principalmente un banquete llamado *peylab*, del verbo *peynzal*: celebrar el banquete propiciatorio. En éste ofrecían alimento a la fuerza que ocasionaba el daño, por lo cual, “para desenjarles es menester hacer vino, tamales, tortillas, y que se ofrezcan a la causá del achaque” (Tapia, facsímil: 107).

Se sabe que las enfermedades podían adquirirse por hechizo o por una desatención a las fuerzas naturales y su esencia se asociaba a flujos fríos y calientes. Tal aseveración se desprende de la existencia de fiebres “frías” y “calientes”, de carácter universal en Mesoamérica.

Pero tanto en el diagnóstico y curación de las enfermedades como en algunos rituales, además de las hierbas medicinales, el uso de alucinógenos y bebidas embriagantes fue parte indivisible. Durante las fiestas y bailes se consumía gran cantidad de pulque (*zac tzim*), lo mismo que ciertas hierbas alucinógenas, especialmente el *Thanab*, mejor conocido como “toloache” o “hierba del diablo”, del cual existen dos variedades: *Datura stramonium* y *Datura candida* (Galinier, 1993: 190).²⁹ Otra hierba usada por los huastecos, hasta

²⁹ En el actual sincretismo huasteco, esta hierba sirve para conocer a la persona causante del mal y castigarla. Su uso requiere la utilización de otros elementos que suavizan su enorme poder; una receta para curar inflamaciones dolorosas consiste en la aplicación de una pasta de *Thanab* con cal, huevos y una variedad de chile que llaman *Thihol* (*Capsicum annum var annum*) (Alcorn, 1984: 93). Entre los otomíes la *Datura* se fuma en forma de cigarrillos, “ya que la masticación de las hojas conduciría, según dicen los chamanes, a estados de demencia” (Galinier, *ibidem.*).

ahora no identificada, es la que los mexicanos llamaban *míxtil*, de fuerte poder paralizante, que Sahagún dejó descrita como:

[...] pequeneña y parrada, es verde y tiene semilla; es buena contra la gota, poniéndola molida donde esta el dolor. Ni es comestible ni bebible; provoca a vómito, aprieta la garganta y la lengua, y si se bebe no da mal sabor, ni mal gusto, pero luego quita todas las fuerzas del cuerpo; y si tiene abiertos los ojos, no los puede más cerrar, y si los tiene cerrados no los puede más abrir, y si está enhiesto no se puede más doblar, ni bajar, y pierde el habla. El vino es contra esta hierba (Libro XI, cap. VII).

Acaso por esta razón en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* se dice: “siempre andan como bebidos los cuextecas, como si siempre anduvieran comiendo yerbas alucinógenas [*míxtil y tlapatl*]” (León-Portilla, 1965: 28-29).

El consumo de alucinógenos era una costumbre generalizada en el México antiguo. Por medios extáticos los iniciados creían acceder al mundo de las fuerzas mágicas en busca de poder, conocimiento y respuestas a los problemas humanos. Consumir estas plantas significaba entrar en contacto con las divinidades, para lo cual el individuo se preparaba y purificaba guardando abstinencia sexual y el ayuno *pabitalab*. La purificación también se debía cumplir antes y durante los bailes religiosos *bixnel*, so pena de grandes castigos e incluso la muerte, ya que durante ellos se entraba en contacto directo con la fuerza del dios:

Porque en los días de sus fiestas, y pasquas, se previenen con larga abstinencia de sus mugeres, ayunos, y otras penitencias para sacar a baylar al *Teem* [...] El maestro de la danza [...] con un incensario de barro es el primero que thurifica estos instrumentos [el *Paya* y la *Teem*], y luego persuade a hacer lo mismo a los circunstantes, amenazandoles con que sino lo hacen, o han de tener mal successo, o han de morir [en] breve, y suele suceder assí por astucia del Demonio (Tapia Zenteno, facsímil: 105- 106).

Acerca del consumo de alucinógenos durante el ceremonial, Medellín Zenil reporta que en la Huasteca Meridional, para la celebración de “El Costumbre”, los sacerdotes oficiantes consumen la “Santa Rosa” o marihuana, para lo cual deben permanecer en abstinencia sexual y de alcohol por cuatro días con sus noches (1982: 91). El consumo ritual de este tipo de sustancias también se reconoce en las fuentes, así como ciertas prácticas sodomíticas que los españoles interpretaron como desviaciones morales de los huastecos (Ochoa, 1979: 137). Tales prácticas se reflejan en los escritos de Bernal Díaz y *El Conquistador Anónimo*. Este último asentó que los huastecos “cansados

de no poder ya tomar vino por la boca, se acuestan, y alzando las piernas se lo hacen poner con una cánula por el ano hasta que el cuerpo está lleno [...]” (1941: 37); “Torpedad jamás oída”, agregaría Bernal Díaz, quien sin haber estado en la Huasteca afirma: “[...] pues de borrachos, no lo sé decir tantas suidades que entre ellos pasaban; sólo quiero aquí poner, que hallamos en la provincia de Pánuco; que se embudaban por el sieso con unos cañutos, y se henchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una medicina” (cap. CCVIII).

Algunas de estas observaciones registradas en las fuentes pueden confrontarse en la plástica de la Huasteca, tales serían las de un acto de masturbación representado en una escultura de San Luis Potosí (De la Fuente y Gutiérrez Solana, figura CLXVII). Asimismo, la sodomía señalada por Francisco López de Gómara y por *El Conquistador Anónimo* fue representada en una pieza originaria de El Jobo, municipio de Tuxpan, Veracruz, ahora en el museo de Tampico Alto, en la cual se aprecia la unión sexual entre dos hombres, o de un hombre y un animal; lo que parece sugerente es que uno de ellos tal vez sea factible identificarlo con *Xochipilli* (figura 26). Pero no queda ahí. Hoy día, algunos mitos de la Huasteca parecieran explicar esta conducta. En uno de ellos se menciona que en los tiempos más tempranos, cuando la tierra, habitada por gigantes, era plana y no había sierra, eran sólo hombres adultos, sin niños ni mujeres; entonces, sin explicarse con qué propósito, uno de los gigantes engañó a otro para que cometieran un acto de sodomía del cual nacieron los humanos (Alcorn, 1984: 60). Finalmente, no debe pasarse por alto que el culto fálico que llevaban a cabo en templos y plazas según *El Conquistador Anónimo*, todavía se practicaba a finales del siglo pasado frente a la casa de las autoridades (figura 27), en Yahualica, Hidalgo (León, 1903).

Hasta aquí un primer acercamiento a la religión e ideología de los huastecos, a través de su concepción del mundo y de sus dioses. Todavía queda bastante por hacer en este campo, por lo cual no sugerimos conclusiones; el epílogo que ofrecemos sin mayor orden recoge, a manera de recapitulación, algunos de nuestros planteamientos.

EPÍLOGO

Aun cuando para la Huasteca la información escrita a raíz del contacto europeo es relativamente pobre, hemos intentado llevar a cabo esta aproximación a su religión e ideología desde su interior, apoyándonos en diversos tipos de

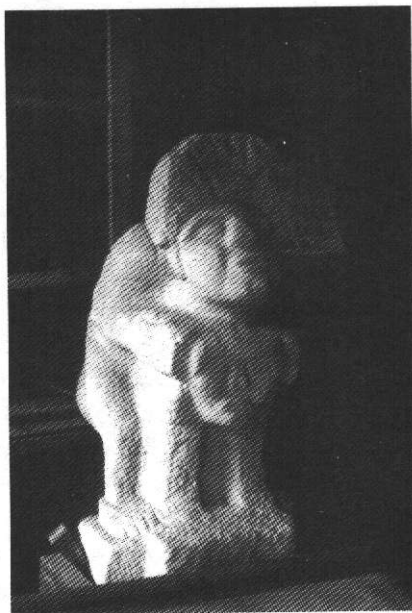


Figura 26. *Representación de Xochipilli, aparentemente en una escena de sodomía. El Jobo, Tuxpan, Veracruz.*



Figura 27. *Culto fálico por medio de danzas en Yahualica, Hidalgo (fotografía tomada de N. León).*

fuentes. Para lograrla resultó fundamental el análisis iconográfico y el uso de un vocabulario del siglo XVIII, junto con el estudio de la escasa documentación escrita y de la etnografía. El auxilio que acerca de este pueblo se nos ofrece a través de otras culturas, si bien ha sido colateral, lo aprovechamos para tratar de desentrañar y comprender aspectos poco conocidos de su religión que, indefectiblemente, se atribuyen a otros grupos.

Hemos procurado adentrarnos en la concepción que tenían del espacio y el tiempo, ya que fueron determinantes para entender la estructura de su cosmos que dividieron en planos y rumbos. Asimismo, expusimos algunas ideas que tuvieron acerca del culto a la muerte y abordamos el estudio del calendario recreando algunos de sus principales signos, con especial énfasis en el papel desempeñado por el *Zipac*, pejelagarto, su relación con el maíz y la tierra, sin dejar de señalar que el origen costeño de este signo parece cada vez más claro. Con el propósito de avanzar un poco más en el conocimiento del calendario, convalidamos el nombre de *Tamub* para el calendario de 365 días y propusimos el de *Tzobnalqui* para el de 260. Junto con lo anterior, prestamos especial atención a la forma como dividían el tiempo diurno y nocturno.

El estudio y análisis de los atributos de las representaciones, con el apoyo y confrontación de las descripciones y referencias encontradas en las fuentes escritas, nos permitió separar las que consideramos netamente huastecas de aquellas pertenecientes a otras culturas, así como las que presentan rasgos híbridos. De esta manera, además de las deidades conocidas en el centro de México: *Tláloc*, *Xipe*, *Xilonen* y *Tezcatlipoca*, entre otras, con bases más confiables hemos determinado que la parafernalia de algunos dioses del Altiplano Central tuvieron sus raíces en la Huasteca. Tal sería la adopción del culto a las *Ixcuinanme* en el centro de México, o bien el de *Xochiquétzal* y el de *Tlazoltéotl* que parecen haber derivado de una Diosa-Madre llamada *Teem*. Asimismo, se rastreó la evolución de *Quetzalcóatl* en su advocación de *Ehécatl*, tanto como la de los ancianos con bastón plantador, que se relacionaba con el binomio *Tonacatecuhtli-Mixcóatl* en unos casos, y en otros con un dios agrario, del cual, con un análisis más detenido, ratificamos el nombre de *Mam* que le dio Stresser-Péan. De igual modo pudimos determinar que los huastecos mismos se consideraban la "gente del venado" o "descendientes de *Mixcóatl*" en su advocación de dios de la cacería, cuyo origen fue norteño: cuextecachichimeca. En esta parte del trabajo concluimos que *Ahjatictamtzemlab* era el Señor de la Muerte que reinaba en el inframundo: *Tamtzemlab*.

Por fin, el estudio de las fuentes y el respaldo que buscamos en el análisis semántico del vocabulario de Tapia Zenteno nos permitió acercarnos bastante

más al conocimiento de las ideas cosmogónicas de raigambre prehispánica, que se conservan en ceremonias como el *Chicomexóchitl*. En este recuento destacamos la importancia que tuvieron los sacerdotes y los distintos nombres que recibían según sus actividades, que, acaso, corresponden a una suerte de jerarquización. La descripción del ceremonialismo, las distintas clases de personajes relacionados con el culto, la herbolaria y medicina tradicional, la adivinación y otros actos de la vida diaria, deja abierta la posibilidad de indagar cuestiones más precisas de estos asuntos. Tampoco descuidamos apuntar el papel que desempeñó el uso de algunas sustancias psicotrópicas en los rituales que hemos detectado y considerado como parte indivisible de sus creencias.

Por último, todo tiende a reflejar que en el Postclásico las ideas religiosas y cosmogónicas de los huastecos eran bastante similares a las de otros pueblos mesoamericanos, pero no sus antecedentes. En la escultura no encontramos pistas que nos permitan sugerir o relacionar a las diosas-madres o *Teem*, con deidades de otras culturas mesoamericanas. Pero debe recordarse que sólo se trata del ensayo de un acercamiento al estudio de la religión y los dioses de la Huasteca con un enfoque diferente y desde el interior mismo de esta cultura. Por lo tanto, la intención no fue hacer una descripción puntual de cada apartado ni de cada dios, aunque no la descuidamos del todo. El propósito buscado era echar las bases y exhibir de manera general la forma como conceptuaban los huastecos la estructura de su cosmos y el lugar que daban a sus dioses en su ideología.

Agradecimientos

Por supuesto, antes de atrevernos a publicar estas notas, procuramos confrontar nuestras ideas con varios colegas, para lo cual dimos a leer la primera versión de las mismas a Joyce Marcus, Alfredo López Austin y Ángela Ochoa, posteriormente Carlos Martínez Marín, Johanna Broda y Beatriz de la Fuente nos hicieron invaluable sugerencias para mejorar el texto final. El tiempo que cada uno invirtió en la lectura es algo difícil de compensar, excepto reconocer que sus comentarios críticos y sugerencias enriquecieron sustancialmente el original. Las enmiendas que nos sugirieron y preferimos sostener con nuestros argumentos son nuestra responsabilidad, al igual que los errores que se encuentren. Especial reconocimiento damos a Ángela Ochoa, no sólo por la revisión de la terminología huasteca y las valiosas correcciones y sugerencias que nos hizo del manuscrito, sino porque, sin egoísmo alguno, nos permitió fotografiar las mazorcas sagradas y, más que eso, autorizar la publicación de las mismas; acción poco frecuente en nuestro medio. Asimismo, damos las gracias

a Ramón Arzápalo por su revisión de los textos escritos en alemán; a Rafael Reyes por el apoyo que nos brindó en la elaboración del trabajo fotográfico; a César Fernández la realización del dibujo de la Estela de Zacamaxitla, y a Rubén Gómez la ingrata tarea de redibujar el mapa. Finalmente, nuestro reconocimiento a Eladio Terreros, quien se encargó de organizar las ilustraciones del texto y fotocopiar una y otra vez el trabajo completo.

Abstract: The authors present a description of the manner in which they approached the study and explanation of the Huastecos most characteristic features, and provide the advances in their research. Attempting a rupture with the tradition in which this culture's religion is seen from the Central High Plateau perspective, here they do it from within. Thus, with this approach, the study and interpretation of rock, shell, bone sculptures and paintings is not reduced to a mere description of them. By analyzing different sixteen and seventeen century written materials, an eighteen century Huasteco vocabulary and Huasteca ethnography, they attempt to explain how the Huastecos conceived the structure of the cosmos, the calendar, priesthood, and ceremonies. Due to the features that appear in the different representations, they suggest a way to differentiate the deities' origin and imply the possible name for the most frequent gods among the Huastecos.

Keywords: Huasteca, archaeology, iconography, ethnography, history sources, religion, world view, calendar, priests, ceremonies.

REFERENCIAS

ALCORN, JANIS B.

1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*. University of Texas Press, Austin.

ANALES DE CUAUHTITLAN

1992 *Anales de Cuauhtitlán. Códice Chimalpopoca*. Traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 3-68.

ANÓNIMO

1941 *El Conquistador Anónimo, Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán México, escrita por un compañero de Hernán Cortés*. Editorial América, México.

ANUNCIACIÓN, FRAY J. DE LA

1624 *De las costumbres heréticas que tienen los indios de Pánuco*. Archivo General de la Nación, Ramo: Inquisición, 1624, vol. 303, exp. 38, foja 255-bis y s.

BÁEZ JORGE, FÉLIX

- 1988 *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

BESSO-OBERTO, G. HUMBERTO

- 1989 El Señor de la Muerte. Las Flores-Cinco Poblados, Temapache, Veracruz. *Arqueología*, 1:119-121, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BEYER, HERMANN

- 1933 *Shell Ornament Sets from the Huasteca, Mexico*. Tulane University of Louisiana, Department of Middle American Research, Nueva Orleans.
- 1965 La aleta del Cipactli. *El México Antiguo*, X: 427-430, Sociedad Alemana Mexicanista, México.

CASO, ALFONSO

- 1952 Calendarios de los totonacos y huastecos. *Huastecos, totonacos y sus vecinos*, Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México, pp. 337-350.
- 1978 *El pueblo del sol*. Fondo de Cultura Económica, México.

CASTRO-LEAL, MARCIA

- 1979 La colección huasteca de esculturas de piedra del Museo Nacional de Antropología de México: un ensayo de interpretación. *Actes du XLIIe Congrès International Des Américanistes*, vol. IXB: 57-66, París.
- 1989 La Lápida de Tepetzintla, Veracruz: un ejemplo de iconografía huasteca. *Enquêtes sur L'Amérique Moyenne; mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Centre d' Etudes Mexicaines et Centre Americaines-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 69-80.

CÓDICE BORBÓNICO

- 1988 *Códice Borbónico*. Comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, Siglo XXI Editores, México.
- 1991 *El libro del Cihuacóatl. Homenaje para el Año del Fuego Nuevo*. Introducción y explicación de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes García, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE BORGIA

- 1963 *Códice Borgia*. Comentarios de E. Seler, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE DRESDE

- 1988 *Códice Dresde*. Comentarios de E. S. Thompson, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE LAUD

- 1961 *Código Laud*. Introducción, selección y notas de C. Martínez Marín, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CHAVERO, ALFREDO

- 1877 La Piedra del Sol. Segundo estudio. *Anales del Museo Nacional de México*, I: 353-386 (época I), México.

DELHALLE, J. C. Y A. LUYKX

- 1986 The Nahuatl Myth of the Creation of Humankind: A Coastal Connection? *American Antiquity*, 50: 1: 117-121.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

- 1986 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Porrúa, México.

DIEHL, RICHARD

- 1983 *Tula. The Toltec Capital of Ancient Mexico*. Thames and Hudson, Londres.

DIETIKER-AMSLER, MARIE

- 1993 Mujer y tierra en la Huasteca. J. Ruvalcaba y G. Alcalá (coords.), *Huasteca, espacio y tiempo; mujer y trabajo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

DURÁN, FRAY DIEGO

- 1984 *Historia de Las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. Introducción, paleografía y notas de A. Ma. Garibay K., Porrúa, (2 vols.), México.

DU SOLIER, WILFRIDO

- 1946 Primer fresco mural huasteco. *Cuadernos Americanos*, XXX (6): 151-159, México.
- 1947 Sistema de entierros entre los huastecos prehispánicos. *Journal de la Société des Americanistes*, núm. XXXVI: 195-214, París.

EDMONSON, MUNRO S.

- 1994 *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del Año Solar*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FEWKES, W. F.

- 1906 An Ancient Megalith in Jalapa, Veracruz. *American Anthropologist*, VIII (4): 633-639.

- 1907 Certain Antiquities of Eastern Mexico. *25th Annual Report (1903-1904)*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C., pp. 221-296.
- FRANCO, JOSÉ LUIS
1968 *Objetos de hueso de la época precolombina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, México.
- FUENTE, BEATRIZ DE LA
1982 Temas principales de la escultura huasteca. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 50 (1): 9-18, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- FUENTE, BEATRIZ DE LA Y NELLY GUTIÉRREZ SOLANA
1980 *Escultura huasteca en piedra. Catálogo*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GALINIER, JACQUES
1993 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México-Centre d' Etudes Mexicaines et Centre Americaines-Instituto Nacional Indigenista, México.
- GARCÍA SALAZAR, HERIBERTO
1978 Algunos aspectos del curanderismo entre los nahuas de la Huasteca. *Anuario Antropológico*, 4: 743-750, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología, Jalapa.
- GARIBAY K., ÁNGEL MA. (EDITOR)
1965 Historia de México. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, pp. 91-120.
- GONZÁLEZ TORRES, YÓLOTL
1991 *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*. Ediciones Larousse, México.
- GRECO, DANIELLE
1993 Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad náhuatl de la Huasteca hidalguense. J. Ruvalcaba y G. Alcalá (coords.), *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y Sociedad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 51-73.

GUTIÉRREZ MENDOZA, GERARDO

- 1996 *Patrón de asentamiento y cronología en el sur de la Huasteca: sierra de Oton-tepec y laguna de Tamiahua*. Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

KIRCHHOFF, PAUL

- 1943 Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, I: 92-107.

LANDA, FRAY DIEGO DE

- 1975 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción y notas de C. León Cáceres, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

LEÓN, NICOLÁS

- 1903 El culto al falo en el México precolombino. *Anales del Museo Nacional*, I: 278-280, México.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL

- 1965 Los huastecos según los informantes de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, V: 19-29, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LIENZO DE JUCUTÁCATO

- 1984 *El Lienzo de Jucutácato*, Museo Nacional de Antropología, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1980 *Cuerpo humano e ideología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1981 *Tarascos y mexicas*. Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública (SEP 80), México.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1996 La cosmovisión mesoamericana. S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 471-507.

LÓPEZ DE GOMARA, F.

- 1943 *Historia de la Conquista de México*. J. Ramírez Cabañas (editor); Editorial Robredo, México.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO

- 1977 Breve historia de los mexicanos (análisis y explicitación de la historia que nos ha transmitido Sahagún). *Revista Mexicana de Estudios Antro-*

pológicos, XXIII, (2): 271-315, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

MARCUS, JOYCE

1992 *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton University Press.

MEADE, JOAQUÍN

1942 *La Huasteca: época antigua*. Cossío, México.

MEDELLÍN ZENIL, ALFONSO

1982 *Exploraciones en la región de Chicontepepec o Huasteca Meridional* (1955). Veracruz, Xalapa-Enríquez.

1989 Muestrario ceremonial de la región de Chicontepepec, Veracruz. *Huastecos y totonacos. Una antología histórico cultural*. introducción, selección y notas de L. Ochoa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 111-121.

MELGAREJO VIVANCO, JOSÉ LUIS

1949 *Historia de Veracruz (época prehispánica)*. Gobierno de Veracruz, Xalapa-Enríquez.

MILLER, MARY Y KARL TAUBE

1993 *The God and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Thames and Hudson, Londres.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

1981 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Editado por R. Acuña, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OCHOA, ÁNGELA

1995 La doctrina cristiana en la lengua Guasteca (1571) de Fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis. *Amerindia*, 19/20: 121-128, París.

OCHOA, LORENZO

1970 Una representación solar en un plato de la Huasteca. *Boletín INAH*, 42: 3-8, México.

1979 *Historia prehispánica de la Huasteca*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- 1984 Medicina prehispánica de la Huasteca. A. López Austin y C. Viesca (coords.), *Historia general de la medicina en México (México antiguo)*, vol. I: 329-331, Universidad Nacional Autónoma de México, Academia Nacional de Medicina, México.
- 1991 Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca. *Anales de Antropología*, 28: 205-240, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1995 La zona del Golfo en el Postclásico. L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 11-53.

OCHOA LORENZO, EDITH ORTIZ-DÍAZ Y GERARDO GUTIÉRREZ

- 1999 Diversidad geográfica y unidad cultural de Mesoamérica. *Historia General de América Latina*, vol. I, T. Rojas Rabiela (dir. del volumen), París, Ed. Trotta-Ediciones UNESCO, pp. 69-97.

OKOSHI, TSUBASA

- 1995 Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española. L. Ochoa (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PIÑA CHAN, ROMÁN

- 1972 *Historia, arqueología y arte prehispánico*. Fondo de Cultura Económica, México.

RELACIÓN DE HUEXUTLA

- 1986 Relación de Huexutla. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, edición de R. Acuña, vol. VI (I): 241-254, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RELACIÓN DE METZTITLAN

- 1986 Relación de Meztitlan. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. Edición de R. Acuña, vol. VI (II): 50-75, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

REYES GARCÍA, LUIS

- 1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

RIVARD, J. J.

- 1965 Cascabeles y ojos del dios maya de la muerte, Ah Puch. *Estudios de Cultura Maya*, 5: 75-91, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RIVERA DORADO, MIGUEL Y ASCENCIÓN AMADOR NARANJO

- 1992 Chac, el presente y el pasado. *Revista Española de Antropología Americana*, 22: 181-189, Universidad Complutense, Madrid.

RUZ, MARIO HUMBERTO

- 1997 *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen-Universidad Autónoma de Campeche-Instituto Campechano-Instituto de Cultura de Campeche.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1975 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa, México.
 1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de J. García Quintana y A. López Austin, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, México.

SANDSTROM, ALAN R.

- 1989 The Face of the Devil: Concepts of Disease and Pollution Among Nahua Indians of the Southern Huasteca. *Enquêtes sur L'Amérique Moyenne. Mélanges offerts a Guy Stresser-Péan*, Centre d'Etudes Mexicaines et Centre Americaines-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 357-372.

SCHULLER, RUDOLF

- 1924 La posición etnológica y lingüística de los huastecos. *El México antiguo*, vol. II (5-8): 141-149, México.

SELER, CAECILE

- 1915 *Die Huasteca-Sammulung*. Colección de archivos, vol. 5, cuaderno 3, Leipzig y Berlín.

SELER, EDUARD

- 1960 *Gesamelte Abhandlungen Zur Amerikanischen Sprach-und Alter-tumskunden*. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, vol. III, Graz-Austria.
 1963 Véase: *Códice Borgia*.

SERNA, JACINTO DE LA

- 1958 *Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* Navarro, México.

STAUB, WALTER

- 1919 Some Data About the Prehispanic and the Now Living Huastec Indians. *El México antiguo*, tomo I: 49-65, México.

STRESSER-PÉAN, GUY

- 1952 Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des indiens huastèques de la région de Tampico. *Revue del' Histoire des religions*, 141, no. 1, París.
- 1964 Premier campagne de fouilles à Tamtok, près de Tamuin, Huasteca. *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1962)*, vol. I: 387-394, México.
- 1971 Ancient Sources on the Huasteca. *Handbook of Middle American Indians*, 11: 582-602, University of Texas Press, Austin.
- 1976 Fouilles à Vista Hermosa, municipio de Nuevo Morelos, Tamaulipas (Huasteca). *Actas y Memorias del XLI Congreso Internacional de Americanistas (1974)*, vol. I: 347-352, México.

STRESSER PÉAN, GUY Y DOROTHY HOSLER

- 1992 El cascabel de El Naranjo. *Trace*, 21: 66-74, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

TAPIA ZENTENO, CARLOS DE

- 1767 *Noticia de la lengua huasteca.* Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México.
- 1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca.* Edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

THOMPSON, J. ERIC S.

- 1987 *Historia y religión de los mayas.* Siglo XXI editores, México.
- 1988 Véase: *Códice de Dresde.*

TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

- 1986 *Monarquía Indiana.* Introducción de M. León Portilla, Porrúa, México.

TOUSSAINT, MANUEL

- 1948 *La conquista de Pánuco.* El Colegio Nacional, México.

TREJO, SILVIA

- 1993 Escultura huasteca en barro. J. Ruvalcaba y G. Alcalá (coordinadores), *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y Sociedad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 171-186.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana-Roo*. Instituto Nacional Indigenista, México.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

- 1989 Ciclo de vida y actividades rituales entre los tepehuas. *Huastecos y totomacos: una antología histórico-cultural*, introducción, selección y notas de L. Ochoa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 122-129.

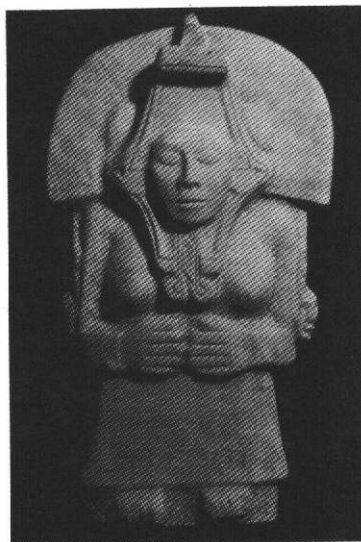
ZIMMERMANN, GÜNTER

- 1956 *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften*. Informes del campo de Estudios Extranjeros no. 62, Serie B, Universidad de Hamburgo.

APÉNDICE: CUADRO DE LA ESCULTURA:



Grupo 1



Grupo 2

Grupo 1. Representaciones femeninas de talla sencilla, con tocados semicirculares a manera de resplandor, lisos o plegados, decorados con motivos celestes y aun de sacrificio; normalmente rematan en un cono u otra figura geométrica. Sobre la frente pueden llevar una banda o un adorno de forma rectangular, casi siempre liso aunque ocasionalmente presentan decoración. Aun cuando la mayoría viste faldellín, las hay que carecen de esta prenda, pero todas tienen el torso desnudo con los senos claramente representados. A veces a la altura de las orejas caen unos adornos en forma de manos o de cintas. En varias esculturas se aprecian los ojos entrecerrados y las manos en distintas posiciones las tienen colocadas sobre el vientre, y en algún caso rodean un círculo u otro objeto.

Grupo 2. Esculturas femeninas semejantes en el aspecto general al grupo anterior, pero además del tocado tienen un yelmo en forma de serpiente, de zipac o de un ser fantástico del cual parece emerger el rostro, que en algunos casos tiene los ojos entrecerrados. Muestran senos prominentes y, aunque casi siempre visten una falda, ocasionalmente están totalmente desnudas y con las manos colocadas sobre el vientre que parecen tocarse las puntas de los dedos, excepto algún ejemplar que las tiene giradas hacia abajo. Hay otros que muestran un agujero o un objeto a la altura del pecho.

Grupo 3. Esculturas masculinas de aspecto juvenil, rígidas y erguidas sobre sus pies, con el brazo derecho flexionado hacia arriba o en ángulo recto a la altura de la cintura. Aunque no siempre, suelen tener la ma-

no entreabierta para sostener una vara o asta. Puede dividirse en tres subgrupos:

a) Figuras que presentan tocado cónico muy simple y ciñen una banda alrededor de la frente. Los ejemplares más sencillos suelen mostrar los ojos entrecerrados, generalmente se encuentran desnudas, bien que algunas visten un delantal que cae hacia adelante y hacia atrás desde la cintura y, a veces, un peto en forma de semicírculo con o sin decoración (véase De la Fuente y Gutiérrez Solana, 1980: figura CLXXVII).

b) Figuras en las que destaca un resplandor semicircular sobre la nuca; aunque algunos carecen de éste, rematan en un cono u otra figura geométrica. En ocasiones, al frente o detrás del tocado, aparecen rostros descarnados o bien portan un yelmo de rasgos fantásticos. A veces muestran un objeto o un agujero a la altura del pecho o del estómago. Aunque llevan una indumentaria semejante al grupo anterior, ésta puede estar bastante decorada y aun vestir un faldellín; si bien algunos llevan pechera, están desnudos de la cintura hacia abajo. Otros más se tallaron como un personaje joven ricamente ataviado en el frente, mientras el lado contrario se representó como un ser descarnado.

c) En general carecen de tocado, destacando la deformación craneana y a veces la mutilación dentaria. En ocasiones visten un delantal decorado que cae hacia adelante y hacia atrás, o bien se encuentran totalmente desnudas, aunque pueden estar tatuadas en parte de su cuerpo y rostro.

Grupo 4. Figuras de ancianos corcovados, con arrugas faciales bien marcadas y prominente nariz aquilina. A veces tienen los ojos entrecerrados y se encuentran parados sobre sus dos piernas ligeramente flexionadas, mientras sus manos se apoyan sobre un báculo, cuyo extremo opuesto penetra en una plataforma sobre la cual descansa toda la escultura. En



Grupo 3b



Grupo 3c



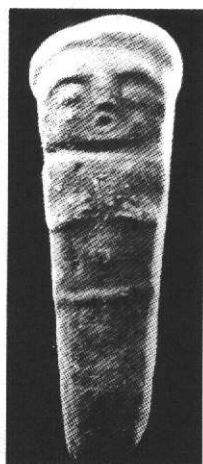
Grupo 4



Grupo 5



Grupo 6a



Grupo 6b

ciertos casos el bastón se sustituyó por una serpiente o bien por la imagen de un niño. En general son exentas, aunque hay bajorrelieves. Ocasionalmente llevan sobre la espalda otra figura, de un niño, un mono o un cráneo. Si bien suelen llevar el sexo descubierto, algunas portan una banda que cae hacia el frente y atrás desde la cintura. En varios ejemplares la parte superior del brazo está decorada con un plumón, un signo calendárico u otro elemento (véanse figuras 14 y 15).

Grupo 5. Figuras masculinas postradas con las manos colocadas sobre las rodillas o sobre los muslos; tienen la cara levantada mostrando casi siempre los dientes y, en general, se les acentuó cierta deformidad corporal por medio de una o dos jorobas. Visten un faldellín o un paño sencillo que cae adelante y hacia atrás; tienen peinados muy elaborados de petop, aunque a veces el cabello se arregló en forma de trenza.

Grupo 6. Figuras de aspecto rudimentario carentes de rasgos precisos. Puede dividirse en dos subgrupos:

a) esculturas toscas de forma alargada a manera de pilastras, que parecen representar un cuerpo mal definido y el rostro vagamente delineado con los ojos apenas insinuados. En ocasiones se adivina que se intentó trazar las manos sobre el pecho.

b) figuras de factura semejante al subgrupo "a", pero con el rostro y cuerpo mejor acabados; las manos se colocaron en diferentes posiciones y el sexo está claramente representado.



Grupo 7

Grupo 7. Esculturas en forma de falo perfectamente caracterizadas.

Grupo 8. Representaciones masculinas de pie o sedentes con máscara bucal de forma alargada.

Grupo 9. Esculturas con los brazos cruzados sobre el pecho, tanto en bulto como en bajorrelieve.



Grupo 8



Grupo 9



Grupo 10

Grupo 10. Esculturas que representan diferentes animales ejecutados casi siempre en bajorrelieve: monos, tlacuaches, conejos, coyotes, zopilote-rey y águilas, aunque no falta alguna en bulto redondo.

Grupo 11. Estelas lisas (solas o combinadas con altares) y estelas talladas con motivos esgrafiados en los cuales se representaron personajes relacionados con deidades de la muerte (véase Ochoa, 1979, lámina XXXV).



Grupo 11

Grupo 12. Bajorrelieves muy elaborados; pueden dividirse en dos subgrupos:

a) bajorrelieves en los cuales se representaron escenas de autosacrificio bastante recargadas. En éstos se combinan rasgos del Centro de Veracruz y de la Huasteca. Aparecen seres fantásticos, personajes con tatuajes que visten braguero, sandalias, tocado de zipac, orejeras circulares y pectorales de caracol cortado.

b) bajorrelieves con la representación de figuras en actitud dinámica, en los cuales se combinan rasgos del Centro de Veracruz, Altiplano Central y de la Huasteca. Las figuras llevan gorro cónico con resplandor en la nuca, orejeras de gancho, motivos celestes, vestimenta bastante elaborada y garras en pies y manos (figura 25).

Grupo 13. En éste se incluyen todas las esculturas claramente alóctonas y pueden separarse en varios subgrupos:

a) estelas y lápidas talladas con motivos de entrelaces; lápidas funerarias con decoración del estilo de El Tajín;

b) columnas y monumentos labrados con glifos y fechas calendáricas, representaciones humanas, serpientes, etcétera (véase Ochoa, 1991: figura 20);

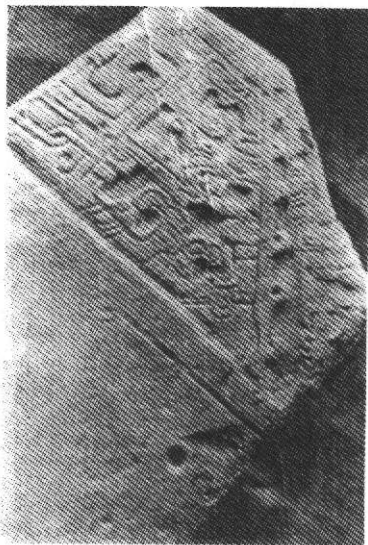
c) *cuauhxicallis* y cajas para ofrenda talladas en sus cuatro caras (véanse De la Fuente y Gutiérrez Solana, 1980: figura CCCV y CCXCVII);

d) deidades del Altiplano Central: Tláloc, Xipe, Macuilxóchitl, Xilonen, Chicomecóatl, tallados en bulto y en bajorrelieve (figura 24) y

e) elementos arquitectónicos: clavos rematados en forma de cráneos descarnados, cabezas de animales, remates de alfardas, etcétera.



Grupo 12



Grupo 13a

Lugares que se mencionan en el texto:

Aguacate El, Veracruz	Tamuín, San Luis Potosí
Ahuateno, Veracruz	Tancuayalab, San Luis Potosí
Álamo, Veracruz	Tancoco, Veracruz
Altamira, Tamaulipas	Tanquián, San Luis Potosí
Amatlán, Veracruz	Temapache, Veracruz
Antigua La, Veracruz	Tepetzintla, Veracruz
Aquismón, San Luis Potosí	Tlaxiaco, Oaxaca
Castillo de Teayo, Veracruz	Topila, Veracruz
Cerco de Piedra, Puebla	Tula, Hidalgo
Coatecomaco, Veracruz	Tuxpan, Veracruz
Cruz Blanca, Veracruz	Vista Hermosa, Tamaulipas
Cuapaxtitla, Hidalgo	Xiloxuchil, Veracruz
Chalma, Veracruz	Yahualica, Hidalgo
Chicontepec, Veracruz	Zacamaxitla, Veracruz
Flores Las, Tamaulipas	Zacamixtle, Veracruz
Flores Cinco Poblados Las, Veracruz	
Huejutla, Hidalgo	
Huilocintla, Veracruz	
Ixcanelco, Veracruz	
Ixhuatlán de Madero, Veracruz	
Jalpan, Querétaro	
Jobo El, Veracruz	
Maxcanú, Yucatán	
Metlaltoyuca, Puebla	
Metztitlán, Hidalgo	
Ozuluama, Veracruz	
Pánuco, Veracruz	
Papatlatla, Hidalgo	
Piedra Labrada, Veracruz	
Santa María Ixcatepec, Veracruz	
Sierra de la Palma, Tamaulipas	
Sombrerete, Veracruz	
Tajín El, Veracruz	
Tampacáyatl, San Luis Potosí*	
Tamaletón, San Luis Potosí	
Tampamolón, San Luis Potosí	
Tampaxal, San Luis Potosí	
Tampico Alto, Veracruz	
Tamtok, San Luis Potosí	

* Hay otro sitio con este nombre en Veracruz, pero el monolito procede de San Miguel *Tampacáyatl*, frente a *Tampamolón*.