

Cuando el sentido acontece. Una mirada metodológica sobre la narrativa y la cosmología desde una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla

Eliana Acosta Márquez*

ISSN: 2007-6851

p. 113-p. 125

Fecha de recepción del artículo: agosto de 2017

Fecha de publicación: abril de 2018

Título del artículo en inglés: *When meaning happens: A methodological look at narrative and cosmology within a Nahua community in the Sierra Norte de Puebla*

Resumen

Con base en tres casos etnográficos derivados del trabajo de campo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, en este artículo se hace una reflexión sobre el estudio de la narrativa y la cosmología en torno a los dueños o *itekome*, en náhuatl. A partir de los contextos de enunciación se pretende dar cuenta cómo emerge el sentido y la puesta en marcha del conocimiento etnográfico.

Palabras clave: etnografía, Pahuatlán, Puebla, narrativa, cosmología, dueños, *itekome*, nahuas, náhuatl.

Abstract

Based on three ethnographic cases stemming from field work among the Nahuas of Pahuatlán, Puebla, this article reflects on the study of narrative and cosmology on the subject of the Dueños or Itekome in Nahuatl. Based on contexts of enunciation, it attempts to give an account of how meaning and the implementation of ethnographic knowledge emerges.

Keywords: *ethnography, Pahuatlán, Puebla, narrative, cosmology, Dueños, Itekome, Nahuas, Nahuatl.*

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (eliana_acosta@inah.gob.mx).

*El hombre está llegando a la luna,
pero hace más de veinte siglos
que un poeta supo de los ensalmos capaces
de hacer bajar la luna hasta la tierra.
¿Cuál es, en el fondo, la diferencia?*

JULIO CORTÁZAR¹

Entre las numerosas acepciones de la palabra *narrativa* se encuentra su condición de nombrar y dar sentido, y más aún su cualidad de crear historias de todo cuanto existe, ya sea como hecho o como posibilidad. Es extraordinaria “la fuerza expansiva” del verbo, como alguna vez declaró Eduardo Nicol (1990: 12), como asombrosa es la evidencia de las diversas historias que el ser humano se ha contado, que ha declarado en todo lugar y tiempo en que ha existido, cuando ha brotado su decir.² Sin ser la palabra y la narrativa patrimonio ni derecho exclusivo de nadie, las formas de dar voz y otorgar sentido a lo nombrado se expresan de manera única y diferente.

Un legado invaluable de sonoridades, sentidos y saberes se escucha en las cerca de 7 000 lenguas que presumiblemente se hablan hoy en día en el mundo. Si partimos del planteamiento de Leopoldo Valiñas, quien afirma que en cada comunidad se encuentra un *comunalecto*, esto es, una lengua propia vinculada con un conjunto distintivo de significaciones y valores, de prácticas e interacciones, podemos pensar, al igual que él, que a la vez que la diversidad se expande, se torna más compleja (Valiñas, 2010: 126). A fin de explorar esa complejidad y diversidad, quiero acercar al lector a la voz y el punto de vista de uno de los pueblos originarios de México. En concreto, en este trabajo se abordan la voz y el punto de vista de los nahuas que habitan en Atla, una comunidad asentada en el municipio de Pahuatlán, en la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, para exponer, desde una perspectiva etnográfica, una pequeña muestra de sus formas de decir y relacionarse con el mundo.

Bajo esta perspectiva, exploraré la narrativa acerca de los dueños o *itekome* (en náhuatl) con una doble finalidad: por un lado, dejar ver qué son los *itekome* para los nahuas de Pahuatlán, a partir de sus propios relatos, y por otro dar cuenta de los contextos de enunciación y los diferentes registros etnográficos a través de los cuales tuve acceso a la narrativa.

Para quien no forma parte de una comunidad y busca adentrarse en su hacer, decir y saber, el sentido emerge a partir de los contextos de enunciación y del diálogo que el investigador puede generar. Para mostrar quiénes son los *itekome* y exponer el acercamiento a los relatos, tomaré como base tres dueños: en primer lugar el caso de Atlanchane, ser identificado con la Sirena, a quien se le concibe como la dueña de los manantiales; luego me abocaré a Itekontlakuali, “dueño de la comida”,

1. Cita procedente de *La vuelta al día en ochenta mundos*, publicado en 1967.

2. En *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, de múltiples formas, Eduardo Nicol invita a pensar en las potencialidades de la palabra y de la relación entre el *logos* y el *ser*.

quien está estrechamente ligado con el maíz; por último me centraré en la Sowapili, ser que se vincula con el origen del mundo y con su final, y funge como una suerte de potencia tutelar de las parteras y del bordado.

Los nahuas de Pahuatlán y la narrativa

En medio de la cordillera de la Sierra Madre Oriental, a unos 1 200 msnm, se encuentra el municipio de Pahuatlán, que históricamente ha sido un espacio multiétnico y un lugar de tránsito entre la cuenca de México y el Golfo. En la actualidad es conocido popularmente por el huapango y la feria que se lleva a cabo en la cabecera municipal, en el marco de la celebración de Semana Santa, así como por el arte en papel amate que realizan los otomíes del pueblo de San Pablito. Menos populares y conocidas son las comunidades nahuas que se encuentran en cuatro localidades de este municipio: Atla, Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo, en las que habitan más de 6 000 personas que, aun cuando mayoritariamente hablan en forma fluida el náhuatl y el español, prefieren la lengua originaria como la principal lengua de interacción. Niños, jóvenes, adultos y ancianos se comunican en náhuatl y entre los habitantes de las cuatro comunidades existe un intenso intercambio: se casan entre ellos, trabajan de manera conjunta, entre ellos venden y compran lo que producen y distribuyen, participan de las mismas fiestas y se comunican sin mucha dificultad con sus respectivos *comunalectos*, aunque suelen destacar las distintas palabras y las diferencias de “tono” o “pronunciación”, las cuales atribuyen a la distinta agua que toman. En un lugar donde la que llamamos naturaleza está habitada por múltiples seres sobrenaturales, con distintos dominios y potencias, y donde el agua es mucho más que un recurso y tiene su dueño, no resulta extraño que el vital líquido sea uno de los principales marcadores de diferenciación.

Las cuatro comunidades nahuas de Pahuatlán comparten también una cosmología en que se encuentran diversos agentes, entre los cuales, además de los dueños, están los aires, los santos, los muertos o los nahuales. Estos agentes se expresan de maneras variadas en la vida cotidiana: en el trabajo agrícola, en la recolección de leña o en la cacería, pero también en los sueños, en las enfermedades y en las prácticas curativas. Si bien la presencia de estos agentes es habitual, destacan en la actividad ritual y la narrativa, por ser los medios fundamentales a través de los cuales, además de que se asigna un conjunto de condiciones, atributos y cualidades, se delimita una serie de acciones y formas de interacción.

Al centrarnos en el caso de la narrativa es posible constatar que en los relatos, al mismo tiempo que se demarcan personajes, temas y tramas, se fija una orientación del pensamiento y se dispone una puesta en escena en relación con el mundo. Al relatar las historias, a la par que se transmite un conocimiento y se lega una tradición se genera la *póiesis* de la cosmología, en el sentido de que se reproduce y se crea en el acto mismo de narrar en tiempos y espacios concretos, a través de múltiples voces y puntos de vista. Ciertamente el conjunto de historias que los nahuas han

tejido y realizado en el tiempo ha sido un medio por el cual han dotado de sentido y han condensado un conocimiento como respuesta propia a las preguntas sobre qué son el ser humano y el mundo. Junto con su contenido cognitivo, estas historias destacan por su cualidad poética.³

Entre las distintas formas narrativas sobresalen las *wewetlahtoli* y las *melawatlahtoli*. En las primeras, las “palabras de los viejos” aluden por lo general a narraciones de carácter mítico, en las que se recrea un tiempo y un espacio originarios, o bien a los eventos sucedidos a las entidades sobrenaturales fuera del ámbito de los “cristianos”. En las segundas, las “palabras ciertas” se refieren a las experiencias vividas por uno mismo, algún familiar o alguien conocido; es decir, se cuentan hechos acontecidos “a mi abuelo”, “a mi comadre” o “a mi hijo”. En otras palabras, se cuentan experiencias que por lo común le acontecieron a cualquier persona del pueblo o de alguna comunidad vecina, y se consideran historias “claras” o “ciertas”. No obstante esta distinción, encontramos una estrecha relación entre ambos tipos de narrativa, ya que es posible constatar los mismos temas o motivos expuestos en las narraciones míticas y en las historias propias de los *amo cristianos* (no cristianos) en relatos acerca de las experiencias y sucesos de “esta tierra”.⁴

La narrativa sobre los *itekome* en sus contextos de enunciación y distintos registros etnográficos

Existen diversas maneras de acercarse a la narrativa. Un hecho notable es que su estudio ha convocado a diferentes disciplinas con sus distintos enfoques y orientaciones metodológicas. Entre estas disciplinas, como la lingüística, la teoría literaria o la historia, se encuentra la antropología, que con su método por excelencia, la etnografía, registra las historias que la gente cuenta en su contexto y destaca su propio punto de vista, a partir del trabajo de campo. Si bien, de acuerdo con Bortoluzzi y Jacorzynski (2010), la antropología “vive de y en las narraciones”,⁵ paradójicamente se abre un segundo plano, donde a través de la narrativa se esclarecen la cosmovisión, el ritual, el *ethos* y la ontología de un pueblo. Esto es comprensible si partimos de que al antropólogo no sólo le interesa el lenguaje en sí, ya que le importa primordialmente comprender la visión del mundo, la forma de vida y las relaciones sociales de una determinada agrupación social. Lo que no se explica es el desdén por las propias voces y narrativas de los actores, al concebir un sujeto colectivo y al referirse a sus propios discursos generalmente en forma indirecta, dando preponderancia a lo que se dice.⁶

3. En la presentación de *El hombre es un fluir del cuento: antropología de las narrativas*, Bortoluzzi y Jacorzynski (2010) se refieren a la *póiesis* y su relación con el *anthropos* en el sentido de que, ante el carácter incompleto de la condición humana, el ser humano se genera y se construye a través de la narrativa.

4. Las nociones de *cristiano* y *amo cristiano* dan cuenta de dos categorías en las que se delimita una distinción entre “nosotros” y su lugar correspondiente; a saber, “la tierra de aquí”, y entre los “otros” y su propio ámbito, la “tierra de allá”. Esta denominación se encuentra entre los nahuas de Pahuatlán en la noción de *okse tlaltikpak* u “otra tierra”.

5. Esto se confirma en los planteamientos de Clifford Geertz, cuando proclama al discurso como el principal material con que trabaja el antropólogo, o bien en los enfoques de Victor Turner, en los que consideraba a las exégesis nativas medios fundamentales mediante los que se llega a conocer el simbolismo de un pueblo.

6. Escuché decir a Leopoldo Valiñas que las etnografías generalmente eran mudas y carentes de sonoridad. Con el tiempo entendería la pertinencia de la crítica que este lingüista hacía al discurso de los antropólogos, sobre todo al conocer a José Alejos y aprender de su visión sobre la narrativa. Alejos ha conjuntado la antropología con la perspectiva translingüística de Mijaíl Bajtín.

Ciertamente para la antropología es fundamental lo que se dice. No obstante, el registro etnográfico abre otras posibilidades (y más si partimos del principio planteado por José Alejos) de considerar a la tradición oral como discurso social y expresión de un legado histórico y de una “respuesta activa y creativa ante la realidad social concreta” (Alejos, 2012). Desde esta perspectiva, además de distinguir *qué* se dice, se debe atender *quién* y *cómo* lo dice, *para quién*, con qué tono y bajo qué contexto o circunstancias. El trabajo de campo permite así aproximarse a la manera en que los actores viven la narrativa y entrever el mundo con que se vinculan a través de la palabra.

La articulación de lo dicho con lo que se hace nos conduce a la *pragmática*, un área de estudio que se encuentra entre la antropología y la lingüística o, mejor dicho, constituye, según Alessandro Duranti, uno de los ejes principales de una disciplina que hoy en día reclama su autonomía: la antropología lingüística. La pragmática considera al habla, y en específico a los signos lingüísticos, no sólo como representaciones, sino también, y sobre todo, como conexiones con el mundo. De esta manera, además de tener en cuenta el significado, considera la interacción que pone en juego el habla al identificar la relación existencial con el referente al que se alude y la acción social que se produce con el habla (Duranti, 200: 66). Vinculada con esta perspectiva se encuentra la etnografía del lenguaje, que junto con el análisis formal y estructural de la lengua contempla el “lenguaje situado” al explorar tanto las categorías gramaticales en su contexto social como las exégesis nativas y el conocimiento propio de los actores (Hill, 2007: 141-143).

Se debe reconocer que, por más que el investigador busque acercarse al “contexto natural” de lo que se dice y poder identificar “lo que se hace con las palabras”,⁷ el estudioso no deja de ser un agente externo aun con la familiaridad y los lazos de confianza generados con el tiempo. Sin embargo, esta condición puede verse como una potencialidad si el investigador se reconoce como un sujeto activo capaz de generar un diálogo con la gente.⁸ En este sentido, el dialogismo es considerado un principio metodológico de la investigación etnográfica en dos direcciones fundamentales: por un lado, en la articulación de lo verbal con lo extraverbal, en la construcción del sentido como un acto dialógico e interdiscursivo; y por otro, en el reconocimiento de dos ejes axiológicos, entre los cuales están el yo y el otro, el discurso propio y el ajeno (Alejos, 2011).

Asentadas las consideraciones metodológicas que son base y fundamento de este trabajo, invito al lector a explorar de manera directa la narrativa de los nahuas de Pahuatlán e indagar cómo emerge el sentido sobre los *itekome*, desde una mirada que busca conjuntar la etnografía del lenguaje, la pragmática y el dialogismo. Es importante hacer la aclaración de que las tres narraciones que presento a continuación podrían tener otras lecturas e interpretaciones, las cuales he desarrollado en otros lugares; no obstante, en este momento doy preponderancia a la manera en que para el investigador va adquiriendo sentido la narrativa, a partir de los contextos de enunciación

7. Retomamos una frase célebre del filósofo del lenguaje John Langshaw Austin (*How to do things with words*).

8. Retomando una vez más a José Alejos, quien ha seguido y aplicado el enfoque dialógico propuesto por Mijaíl Bajtín al estudio de la narrativa, desde una perspectiva antropológica y etnográfica.

y desde los diferentes registros etnográficos, al mostrar qué son los *itekome* para los nahuas de Pahuatlán, a través de sus formas de decir y relacionarse con el mundo.⁹

Atlanchane en el marco de la Fiesta de la Santa Cruz

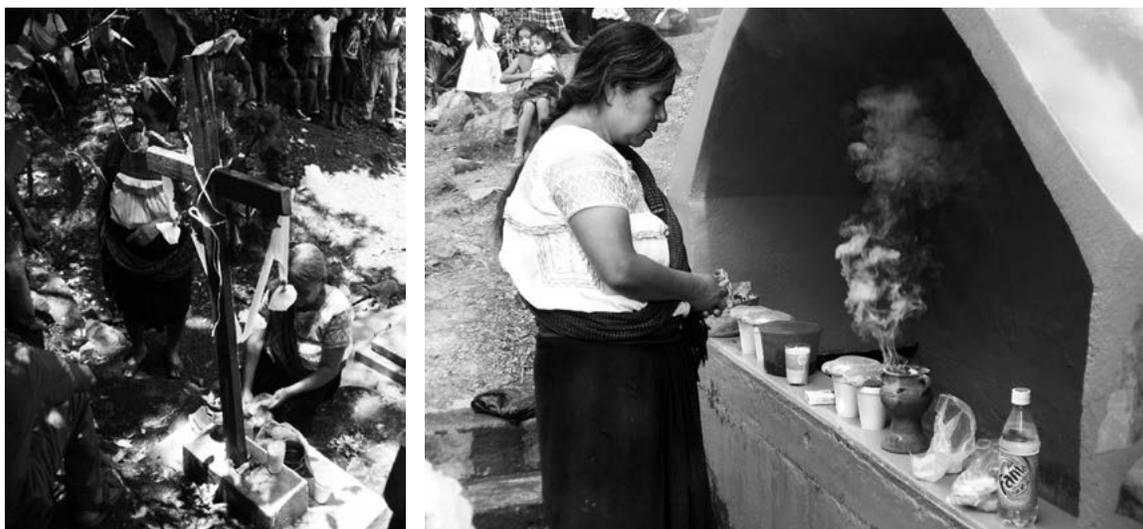
La Fiesta de la Santa Cruz entre los pueblos indígenas quizá sea una de las celebraciones de las que contamos con mayores registros etnográficos. En éstos se suele destacar que para los pueblos originarios de diferentes regiones del país esta fiesta, llevada a cabo en los primeros días de mayo, más que a la liturgia católica, se encuentra estrechamente vinculada con el culto a los cerros, cuevas y fuentes de agua, y que la actividad ritual, previa al tiempo de siembra, se orienta primordialmente a la petición de lluvias. Esta evidencia etnográfica se encuentra también en Pahuatlán, aunque con la particularidad de que la celebración de la Santa Cruz para los nahuas es fundamentalmente la Fiesta de los Manantiales.

Para hacer una descripción sucinta de la celebración que se realiza en este municipio serrano, observamos que el 3 de mayo, e incluso días antes y después, los nahuas acuden a los manantiales que se encuentran en los campos, y sobre todo a los que están dentro del pueblo, y enfloran con *kakaloxochitl* (flor de mayo) estas fuentes de agua, en particular la cruz que las acompaña. Se tocan *xochisones* (sones de flor) o *xochicuicatl*, y se baila en el lugar. Se ofrece comida y un “regalo”, el cual consiste en veladoras, refino y atole de chocolate, y se entierra a un costado del manantial un bulto compuesto por papeles de china (uno de color blanco y otro rosa) dentro del que se colocan dos panes (a los que se ponen tres pedazos de chocolate a manera de una carita), dos huevos de gallina y dos cigarros.

Para una persona ajena a la comunidad, aunque atenta observadora de lo que sucede en su interior, lo que destaca en el ritual es la presencia de la cruz y del manantial, de manera que uno podría presuponer que la actividad está dirigida a estos elementos. Sin embargo, si el observador va más allá, observa y escucha con atención tanto a los oficiantes como a los asistentes, percibirá de manera repetida la palabra *Atlanchane*. La pregunta es inevitable: ¿qué significa esa palabra que se escucha con tal insistencia? Una vez con la interrogante, lo que procede es preguntar, y al hacerlo un mundo se abre.

Preguntando y dialogando marcha el trabajo del etnógrafo, y puede ser que desde un principio la gente tenga paciencia y le explique. En mi experiencia, con el tiempo y la confianza uno obtiene respuestas cada vez más ricas y detalladas. Desde 2005 supe que *Atlanchane* era la Sirena. No obstante, en 2011, en el momento de la fiesta, Clemente Tlakuepia, un habitante de la comunidad de Atla, me ofreció una explicación que destaca por su complejidad, la cual reproduzco a continuación:

9. Hablo de *sentido* y no de *significado*. Si bien ambos términos pueden concebirse como equivalentes desde una perspectiva del signo lingüístico, considero que el *sentido* abarca más acepciones, que van más allá de la relación entre la imagen acústica y la representación mental. Entre estas acepciones se encuentra un modo peculiar de entender y aguzar los “sentidos”; tendencia, dirección e incluso razón y fundamento de las cosas.



La comida y regalo para Atlanchane. Atla, Pahuatlán. Fotografías © Eliana Acosta Márquez.

Empezó la costumbre del 3 de mayo, vamos a festejar. Entonces, cuando empezamos a hacer la costumbre, durante esos meses (febrero, marzo, abril y mayo), los antepasados preguntaban: ¿cómo le vamos hacer?, no tenemos agua. Entonces empezaron a llamar a la Sirena. Entonces, en ese momento, todos los años, el 3 de mayo tenemos que hacer. No hay otro día, no hay otro. Llevamos la costumbre de los anteriores; por esa razón sabemos que todos los días de marzo, abril y mayo no tenemos agua y nada, siquiera una lloviznita. Entonces, los antepasados escogieron el 3 de mayo y empieza [sic] a llover en ese momento, es cuando empieza a llover [sic]. Como en estos días [que] han pasado no ha llovido para nada, hemos estado escasos de agua. Entonces, como ahorita, estamos en este [sic] costumbre y el agua empieza a relampaguear [sic]. Por esa razón, la costumbre creemos más. Por esa razón no podemos dejar esta costumbre, porque la Sirena es como una persona, está debajo del agua, del mar. Estamos aquí, hay muchas cosas donde podemos llegar y muchas cosas donde no podemos llegar [sic], porque hay animales y si entramos abajo del agua, por lo mismo, hay cuevas, cerros [sic], animales... pero no llega cualquier persona. Entonces, existe la Sirena. Dicen que la Sirena es una señorita, tiene su cola de pescado. Entonces, cuando empieza a mover su colita, empiezan a salir relámpagos por diferentes partes para que empiece a llover. Como se dice, ella misma manda el agua, la Sirena [sic].

En respuesta a mis interrogantes, Clemente Tlakuepia me explicó el motivo de la Fiesta de la Santa Cruz y en su testimonio expuso múltiples aspectos vinculados con la celebración y la Sirena. Su decir durante la acción ritual, conjuntado con otros testimonios y contextos, hizo posible que emergiera el sentido y yo tuviera una visión, si no completa, más compleja de la celebración. Supe entonces que es a la Sirena a quien está dirigida la Fiesta de la Santa Cruz, y a partir de eso hice otros hallazgos; por ejemplo, que Atlanchane, “la habitante del agua”, reside en los manantiales, fuentes de agua que, si bien se encuentran en la superficie de la tierra, emergen del subterráneo y se prolongan

hasta el mar, donde está el interior de la tierra. Supe que, además de agua, el mar tiene cerros, cuevas y animales. Por esta razón, la casa y el origen de la Sirena es el mar: Atlanchane va y viene del mar a la sierra; es decir, de *tlatsintla* a *tlakpak* (desde abajo hacia arriba). Por eso, en tiempos de secas, la Sirena todavía no ha llegado a la comunidad. Diferentes relatos la describen como una mujer de larga cabellera y con cola de pescado, pero muestran que no sólo tiene una forma, ya que puede ser que en el manantial se aparezca en forma intempestiva una muñequita que se transforma en mujer o puede revelarse cuando se forman remolinos en el agua y el manantial se pone “cimarrón” (con espuma y de color azul verdoso), o bien puede hacerse presente como una mujer o en forma de arcoíris cuando llueve en el camino.

El maíz es el “dueño de la comida”

Ciertamente, la identificación de determinadas palabras clave en su contexto abre la posibilidad de comprender de manera más cabal lo que se dice y lo que se hace, y además permite indagar otros discursos y acciones en contextos diferentes. Eso sucedió con Atlanchane y también con otro dueño: Itekontlakuali, “dueño de la comida”, entidad vinculada con los mantenimientos, de la cual sabría con el tiempo, y a partir de distintos relatos, que una de sus manifestaciones es como una gran serpiente de colores amarillo, negro y azul que vive en el monte y por lo general se encuentra fuera de la vista de los hombres.¹⁰ Este *iteko* puede hacerse presente en ciertos lugares, como cruces de caminos o ríos, en forma de serpiente o como mazorca, o con apariencia de anciano.

La primera vez que escuché de Itekontlakuali fue en los primeros días de enero de 2008, cuando en la vivienda de la familia Domínguez observé que en un rincón de la casa se encontraba apilada la mazorca recién cosechada, junto con chiquihuites y costales llenos de diferentes semillas. Me llamó la atención el orden minucioso en que se hallaban apiladas las mazorcas y le pregunté al respecto a don Eladio Domínguez, el más anciano de la casa, quien entre la explicación que me dio intercambió unas palabras en náhuatl con su esposa. En ese momento me llamó la atención que a esa mazorca no se le refería con el nombre de *sentli*, sino que se le llamaba Itekontlakuali.

A partir de ese momento supe que no sólo estaba ante un conjunto de mazorcas, sino que presenciaba el rastro de un *iteko*. Con ese indicio, luego me enteraría que el 24 y el 31 de diciembre, y todavía el 2 de febrero, en las viviendas se apilan las mejores mazorcas al lado de otros granos, como el frijol y el cacahuate, y que durante la noche se ofrece un pollo en caldo, pero sin sal, así como también se ofrenda chocolate (sin azúcar), pan, huevo, veladoras y flor de nochebuena o *paskuaxochitl*. Si en este periodo en la iglesia la actividad ceremonial se centra en la puesta y levantada del

10. Aunque se le teme a esta serpiente, a los nahuas les agrada que se encuentre en su milpa, ya que su presencia es signo de buena cosecha y abundancia; no obstante, los que desconocen quién es —sobre todo la gente de fuera— pueden matarla por miedo, sin saber de las consecuencias nefastas. Una secuela negativa es que la milpa deje de dar alimento o se pierda el terreno de cultivo. Se considera que por gracia o concesión de Itekontlakuali se cuenta con los mantenimientos o sustentos, pero también se padece escasez de ellos. Por eso es preciso no sólo respetar su presencia en el monte, sino también ofrecerle algo de lo que ha otorgado.



La mazorca y otras semillas. Atla, Pahuatlán.
Fotografía © Eliana Acosta Márquez.

Niño Dios y en las danzas que se ofrecen a las imágenes, en las casas lo que acontece es el *tlakualtlistli*, “la acción de dar de comer” a la mazorca o, mejor dicho, a *Itekontlakuali*. Al tiempo que los fiscales y mayordomos están velando al Niño Dios, gran parte de la comunidad se encuentra en sus casas a la espera de este *iteko*, que bajo la forma de serpiente come en forma sigilosa los alimentos que le dejaron los hombres mientras éstos duermen.

Los relatos conducen a otros relatos. Así, en noviembre de 2008, Ofelia Pérez me contó esta historia sobre *Itekontlakuali*, en la que, con apariencia de anciano, se le presentó a un leñador:

Dicen que se empolilló [*sic*] toda la mazorca de uno de aquí, [que] la fue a tirar hasta el río. Esa ocasión, un leñador encontró por ahí a un señor que estaba pasando mucho frío, pues estaba en el agua. Entonces, dice que estaba sufriendo del frío y le dice [*sic*] al leñador:

—Llévame a tu casa.

—Pero ¿si se enoja mi familia?

—Pero no [*sic*]. Llévame, vas a ver que me van a querer. Yo no soy una persona cualquiera.

—Pero ¿quién eres?

Y no le decía. El anciano le decía [*sic*] que no tenía nombre. Andaba así nada más, con un morralito... [era] un señor vestido de blanco y así [*sic*] como güero.

Se lo llevó a su casa. Pero [sic] ahí, el anciano pidió, que según quería un pan [sic], el pan blanco, la torta y pidió el atole, que nada más con eso se almorzaba, no cenaba ni comía, no quería nada más. Entonces, dicen ahí se quedó y en otro día, al día siguiente [sic], la casa estaba llena de mazorca [sic]. Todo eso, bueno [sic], ya se volvió [sic]... ya no es él, sino que es pura mazorca. Porque no es cierto [sic]. Bueno, el maíz lo tiraron porque se empolilló [sic] y todo eso, pero era el anciano [sic].

Si bien esta historia no la registré en el contexto ritual, como cuando escuché por primera vez la palabra *Itkontlakuali*, no sólo me permitió saber más sobre las distintas expresiones de este *iteko*, sino también comprender la importancia del *tlakualtlistli*, llevada a cabo entre diciembre y febrero. Así como el dueño da de comer, los nahuas deben responder de la misma forma. El *tlakualtlistli* constituye una actividad ritual que implica un cambio (*in kuekpa* en náhuatl) y un agradecimiento o *tlasokamatlistli* por el don concedido y, como su nombre lo indica, la finalidad principal es ofrecerle comida a quien da de comer.

La Sowapili y el hilo para bordar que sostiene al mundo

Atla, como las demás comunidades de la Sierra Norte de Puebla, además de contar con un nombre, tiene un dueño y una historia estrechamente ligados con la población.

En el paisaje de Atla destaca un cerro no por su tamaño, sino por su forma redondeada, al cual llaman indistintamente el cerro Boludo o el cerro de La Mujer. En náhuatl se le conoce como el Sowapiltepetl. Su presencia resulta contundente en el paisaje, en la vida de los atecos y, desde luego, en su narrativa. No tardé en saber que en ese cerro habita la Sowapili, una entidad de género femenino a quien se considera una suerte de potencia tutelar de las parteras y del bordado. Especialmente, a partir del diálogo con las mujeres de tres generaciones de la familia Pérez, he escuchado varias historias sobre esta presencia y del cerro Boludo. Por ejemplo, sobre cómo se le puede encontrar vestida con la indumentaria tradicional que usaban las mujeres antiguas y sobre cómo nacen del cerro hilos para bordar, o sobre la tradición de ofrecer el primer bordado que hace una niña a la Sowapili. También escuché historias que narran que en el interior del cerro se encuentran las brujas difuntas haciendo tortillas y bordando, y sobre la práctica de los *tetlachihke* y los *tlamatkime* (los brujos y los adivinos) de acudir a este cerro a llevar a cabo “el costumbre”, conocido en náhuatl como *tlachiwake*.

Entre estas narraciones hay una que me impactó. Ofelia Pérez, destacada mujer nahua, contadora de historias, me la relató en abril de 2009. La narración gira en torno a la Sowapili, pero aludiendo al fin del mundo y al fundamento que lo sostiene. Ésta es la narración:

Antes, antes [sic] de nuestra era, según que lo soñaban y según que hablaban [sic], decían que el [sic] Sowapili, que ella es una mujer y por eso aquí es en toda la región [sic], porque en otro lado no bordan,



El Sowapiltepetl. Atla, Pahuatlán. Fotografía © Eliana Acosta Márquez.

sino que bordan aquí, lo que es alrededor de ese cerro, como Xolotla, aquí [sic] Atla, Atlantongo y Mamiquetla, que están aquí atrás, que ellos decían que sí bordaban y... ¿cómo se llama? [sic]... que el [sic] cerro del Santiaguito le dicen el Santiagotepetl, él es hombre y le decía:

—Ya nos vamos a ir, porque ya se cansó [sic].

Y contestaba el [sic] Sowapili:

—No se va [sic] a ir porque tiene muchos hijos y tiene mucho hilo para bordar, tiene suficiente tela e hilo para bordar.

Entonces sí se van a ir, pero hasta que se acaben todos sus hilos y sus bordados, entonces sí podía irse [sic].

Es que cuando irse [sic], es cuando el pueblo se va a deshacer, va a dar como el fin del mundo [sic], ¿no? Entonces la gente así se escuchaba todo, entonces al escuchar eso la gente se reunía, llevaban mucho a los brujos, se reunían todos a [sic] los brujos. Se irían [sic] allá, se hincaban, mataban guajolote, ofrecían allá, porque ellos... bueno, ellos adoraban y al adorarse ahí [sic]... El cerro del Santiago, que [le] dicen Santiagotepetl, por más [sic] le exigía: “Nos vamos a ir”. Y éste [sic], el Sowapili, ella no quería, ella dijo que no, porque tiene muchos hijos, mucho bordado, tiene mucho trabajo que hacer.

Y así se escapó la gente, porque antes —se dice— así temblaba, pero no temblaba [sic], sino que antes pasaban muchas cosas terribles aquí en el pueblito, así todo el pueblito [sic], como en Atlantongo, Mamiquetla, Xolotla, porque al mediodía era como eclipse, pero no era eclipse [sic]. Porque ¿cómo puede ser que las ollas de barro, como aquí que nosotros los tiznamos [sic], se vuelven, se convierten en tigres y los lazos se convierten en víboras? Es un terrible [sic] que pasaba porque las antigüedades ya no sabían por dónde se van a esconder [sic].

Y entonces, al adorarse mucho, le dicen por mexicano [sic] *tlachiwake*, así se dice en náhuatl: *tlachiwake*, se juntan muchas gentes y se van todos ahí, y los [sic] principalmente a los brujos, a los *tlatmatkime*, ellos se juntan y le dicen que, como [sic] que se nos proteja, que nos defienda, y así mucho... bueno, se

van seguidito, se irían seguidito [sic], y así ya no pasó nada. Ya se decidió el Sowapili que a lo mejor ya no se van a ir ningún lado [sic], pues tiene muchos hijos, tiene mucho hilo, tiene mucho trabajo, buscaba el pretexto. Y así, ya bueno, ya no, hasta todavía [sic] vivimos, si no quién sabe cómo vamos a estar. Tal vez, a lo mejor, no va a existir este pueblo.

Esta historia me la contó Ofelia después de haber subido con ella y sus dos hijas al Sowapiltepetl. Durante el ascenso pude constatar que en el cerro habían diferentes rastros del costumbre que se lleva a cabo en este lugar, habitado por la “mujer que tiene hijos”, como nombran en castellano a la Sowapili. Entre los rastros se podían identificar bordados, velas, muñequitos, listones, papeles, flores secas, vasos; es decir, distintas expresiones de la rica actividad ritual que ahí se realiza.

En ese momento tenía claro que la Sowapili estaba vinculada con el bordado y con el *tlachiwake*, sobre todo en relación con las parteras, pero al escuchar esta historia constaté que, además, era la entidad que sostenía al mundo y lo mantenía a partir del bordado. El fin del mundo no había acontecido porque, como declara Ofelia, la Sowapili “tiene muchos hijos, tiene mucho hilo, tiene mucho trabajo”, contraviniendo a su esposo, el Santiagotepetl, que “está cansado y ya quiere irse”.

Se podrían interpretar diversos aspectos contenidos en esta narración; por ejemplo, la asociación entre una entidad femenina, el bordado y el nacimiento, tal como se observa entre las deidades de los nahuas antiguos, o bien las referencias del fin del mundo, a partir de un eclipse y la transformación de las ollas en tigres y de los lazos en víboras, otro tema mítico que nos remite sin duda alguna a la época prehispánica y a la cosmovisión mesoamericana.

A modo de consideraciones finales, destaco la forma en que se entreteje en la narrativa el tiempo mítico con el presente y cómo viven los nahuas de Pahuatlán esta trasposición de temporalidades.

Cuando Ofelia me contó esta historia, inmediatamente después hizo referencia al peligro constante de que se acabe el mundo, sobre todo a partir de los diferentes diluvios que ha habido, que los nahuas recuerdan no sólo como un tiempo mítico sino como una amenaza recurrente que está presente en su memoria colectiva. Hace 50 años hubo uno muy fuerte, 12 años atrás hubo un “pequeño diluvio” y en 2010 hubo una lluvia que puso en riesgo la continuidad del mundo. En abril de ese año no dejó de llover durante la celebración de Semana Santa y el nivel del agua subió a tal grado que los cerros estuvieron a punto de juntarse. Esta prolongada lluvia se interpretó como un signo del fin de los tiempos, al que se sumó otro: la aparición en el cielo de san Antonio, con su corona y su hijo en brazos. Ante tal amenaza, el presidente auxiliar (máxima autoridad de la comunidad) acudió a los “brujos” y les solicitó que realizaran un conjuro semejante al hecho durante el diluvio de hace 50 años: que fueran al Sowapiltepetl y a otros puntos, como el Xochitepetl, e hicieran un *tlachiwake*. Los *tlatkime* hicieron su trabajo, realizaron “el costumbre”: llevaron comida, flores, papeles de china, velas, guajolotes; además, acompañados por músicos de violín y guitarra que interpretaron *xochisones*, bailaron por cuatro días y cuatro noches para ayudar a la Sowapili a sostener el mundo.

Bibliografía

- Alejos García, José (coord.) (2012). *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*. México: IIF-UNAM.
- Bortoluzzi, Manfredi, y Jacorzynski, Witold (coords.) (2010). *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas*. México: CIESAS.
- Cortázar, Julio (2004). "Para llegar a Lezama Lima". En *La vuelta al día en ochenta mundos* (29 ed.) [t. II] p. 81.
- Duranti, Alessandro (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Hill, Jane H. (2007). "La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística". En John B. Havilan y José Antonio Flores Farfán (coords.). *Bases de la documentación lingüística* (pp. 141-158). México: Inali.
- Nicol, Eduardo (1990). *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. México: IIF-UNAM.
- Valiñas, Leopoldo (2010). "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas". En Rebeca Barriga Villanueva y Pedro M. Butragueño (dirs.). *Historia sociolingüística de México* [vol. I] (pp. 97-160). México: Colmex.