

La reconciliación como motivo en el *Natsi'itni* o Madresitas

DAVID PÉREZ GONZÁLEZ*

En materia de atención antropológica, el área cultural del Totonacapan bien podría considerarse afortunada. Ya desde el siglo XVI podemos testimoniar el interés que los misioneros españoles (agustinos y franciscanos en su mayoría) dispusieron sobre una extensa región que albergaba a varios grupos étnicos, los cuales desarrollaban intensas relaciones sociales entre ellos.¹ Este interés particular sobre un espacio, con límites todavía sin definir, se consolidó hasta finales del siglo XIX, cuando se establecieron las primeras visitas de trabajo intensivo de campo en la Sierra Norte de Puebla y sus alrededores. A partir del segundo tercio del siglo pasado, la investigación antropológica de carácter sistemático en la zona se hace patente, resultando en diversos trabajos de carácter etnohistórico, lingüístico y antropológico. Como consecuencia de la publicación del primer producto de notable amplitud,² y de la inauguración de actividades de centros extranjeros como el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa, antecedente del Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos de

* Subdirección de Etnografía, MNA-INAH.

¹ Elio Masferrer, *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, 2006, p. 78.

² Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac*, 1952.

la Embajada de Francia (CEMCA), así como de la revaloración del indigenismo en México mediante aparatos institucionales internos, se lograron numerosas e importantes investigaciones que dan cuenta de su relevancia a partir de su vigencia actual como piedras angulares en los estudios étnicos en la zona.³ Como particular característica, estos trabajos se aproximaban al objeto de estudio no a partir de una región limitada, sino desde la singularidad de los grupos étnicos que la habitan: otomíes, totonacos, nahuas y tepehuas, quienes desde sus puntos de vista construían un territorio y paisaje cultural que poco empataba con las fronteras políticas.

Durante los siguientes años ingresaron a la zona diversos equipos de investigación, que se han concentrado en localidades específicas y con posiciones teóricas diversas (sobre todo en el área de Cuetzalan y Pahuatlán), ya fuera impulsados por la reivindicación y rescate de la tradición oral indígena, o por los esquemas culturales a partir de los símbolos y cosmovisión de los pueblos que habitan la región, como consecuencia de la búsqueda de problemas de investigación insertados en la dinámica indígena actual.⁴

Como parte de este impulso de virar de nuevo hacia el talante etnológico apoyado en un trabajo etnográfico sólido que generara discusiones conceptuales, es que este trabajo intenta aproximarse a una fracción del sistema ritual totonaco de la Sierra Norte de Puebla, un área que, a pesar de ser vecina del Totonacapan, no ha recibido la misma atención etnológica. Integrante del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México hacia el Nuevo Milenio”, durante mis primeras visitas a campo en la comunidad de Ceiba Chica, ubicada al noreste de la cabecera municipal a la cual pertenece Pantepec, tuve la suerte de ser invitado a presenciar y participar de un ritual dedicado a los infantes, regularmente de brazos, es decir no mayores de 5 años, el *Natsi’itni* o Madresitas.⁵

³ Marie Noëlle Chamoux, *Nahuas de Huauchinango: transformaciones en una comunidad campesina*, 1987; Jacques Galinier, *Los pueblos de la Sierra. Etnografía de la comunidad otomí*, 1987; Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1990; Roberto Williams García, *Los tepehuas*, 1963.

⁴ Elio Masferrer, *op. cit.*, pp. 82-103.

⁵ Aun cuando es un ritual relativamente corto (un día y una noche, no más de 20 hrs.) comparado con otros donde la extensión es su principal característica (promesa de curanderos, ritos agrarios, Tawilate, etcétera), el *Natsi’itni* es poderoso en cada fase que desarrolla, obligando al espectador a atender diversas acciones que se llevan a cabo al mismo tiempo en diferente espacio. En mi carácter de “observador participante” tuve la oportunidad de testimoniar las fases más relevantes del ritual, aunque hubieron espacios o periodos donde

Este artículo plantea una aproximación a la figura de las *Natsi'itni* dentro del panteón totonaco, una deidad primaria en el mismo. Conforme a su carácter femenino, forma una parte constitutiva de cualquier individuo totonaco, acompañándolo en su nacimiento y desarrollo hasta su reproducción, aunque también posee un lado oscuro que opera sistemáticamente en relación con la ofrenda humana: la atención y revisión cotidiana de la ofrenda será respondida recíprocamente, tanto como el desdén y olvido. Pero también representa un pivote durante el ritual, alrededor del cual se desahogan los conflictos familiares y se sostiene la esperanza por una revaloración de las relaciones al interior de la familia.

Las *Natsi'itni*

Si partimos de la jerarquía divina expuesta por Ichon en su célebre estudio sobre *La religión de los totonacos de la Sierra*, las *Natsi'itni* se encuentran en la posición más alta de la misma, solamente equiparadas con los Grandes Padres, el Sol (dios del Maíz), San Juan Aktsini y la temible Sirena, quienes portan membresía de una categoría especial: los dioses.⁶ Debajo de ellos se encuentran las divinidades secundarias y los dueños con quienes entablan relaciones o tienen lazos a partir de sus espacios de acción o los rumbos a los cuales están asignados.

Natsi'itni, en una acotación general, se refiere a las Madresitas, quienes junto con los Padres conforman el grupo de los grandes dioses en la concepción totonaca: el Sol es el hijo de la Virgen-Madre, *Natsi'itni*. Dos mitos, el del nacimiento del Sol, y el del nacimiento del Dios Maíz nos ilustran el gran papel desempeñado por la Madre del Dios Creador. En el caso del primer mito recopilado por Ichon,⁷ el héroe —un infante que renacerá como el astro rey desde el oriente después de sumergirse en las profundidades del poniente

me fue negado el acceso, sobre todo ahí donde participaban sólo mujeres, como la cocina. Las notas de campo fueron, a su vez, alimentadas con fotografías, pequeños videos y posteriores entrevistas con los participantes del ritual para reforzar el entendimiento del rol de las Madresitas en el mismo.

⁶ El esquema interpretativo del autor no pretende ser una traducción exacta de la representación cosmogónica de los totonacos. Meramente una propuesta gráfica, el esquema es útil en tanto expone tres niveles y órdenes de poder distintos, así como las relaciones y dependencias de cada uno de ellos; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 104.

⁷ *Ibidem*, p. 65.

donde habitan los Muertos— dispone el orden en que deberán de instalarse los Grandes Dioses; reserva el rumbo del oriente para su abuela *Natsi'itni*. Para los totonacos el rumbo del este se asocia con los beneficios vinculados al sol, nacimiento, creación, reproducción, luz.⁸ En el segundo caso, el joven Dueño del Maíz convierte a su madre en la abuela de todas las criaturas, y deben encaminarse hacia ella “todas” las ofrendas de los costumbres.⁹

Entre los totonacos (como entre los demás grupos étnicos que comparten la tradición religiosa mesoamericana) la figura de la abuela es particularmente importante, a menudo considerada en el panteón como “madre de los dioses, corazón de la tierra y abuela de los hombres”,¹⁰ asociada profundamente con la tierra y los procesos genésicos, formativos y reproductores del hombre. Identificada en la tradición nahua como Yoalticatl o Toci, está presente durante los rituales de nacimiento humanos y tiene bajo su protección a parteras y abuelas de temazcales.

Krickeberg señala la importancia de esta diosa, en tanto que responsable de la concepción, ya que:

[...] *Natsi'itni* podría ser confrontada con Omecíhuatl, el elemento femenino del gran dios creador náhuatl Ometéotl, señor de la Dualidad. Es él quien enviaba “la influencia y el calor” que engendraban los niños en el vientre de su madre [...] parece *Natsi'itni* descender directamente de la Tlazoltéotl totonaca, de quien ha conservado la dulzura y la benevolencia, rasgos tan alejados de la habitual crueldad inhumana de los dioses náhuatl.¹¹

Palerm escribe que esta deidad “no reclamaba sacrificios humanos, sino unos pájaros, unos conejos, unas flores: los cultos al Sol y a la diosa femenina tenían el eje común de las ideas de fertilidad, de abundancia, de salud y de bienestar”.¹²

⁸ *Ibidem*, pp. 49-73.

⁹ “Tú serás la abuela de todas las criaturas. Cuando las gentes quieran hacer ceremonia, te llamarán. Irán a buscar a la curandera para rogarte. Ellos te ofrecerán los chichipales, las gallinas, todo [...] Ahora vas a hacer un incensario. También te voy a enseñar cómo se toca la música y cómo se canta”; *ibidem*, pp. 73-81.

¹⁰ Leopoldo Trejo, “La esposa perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla”, 2000, p. 64.

¹¹ Walter Krickeberg, *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*, 1933, citado en Alain Ichon, *op. cit.*, p. 122.

¹² Ángel Palerm, *Etnografía antigua totonaca en México*, 1952, citado en Alain Ichon, *ibidem*.

Al ser una deidad involucrada en la fertilidad y reproducción humana, no podemos pasar por alto la condición femenina de las Madresitas. Trejo ha puntualizado en el papel civilizador-creador de la mujer en contraposición del carácter cultural-proveedor del hombre:

[...] pensar al hombre como un ser cultural, que permite el nacimiento de la mujer; y a ésta como un agente civilizatorio que asegura la reproducción de una especie que es, antes que todo, civilizada. El hombre se queda a la mitad del camino entre el salvajismo y la civilización (entendiendo salvajismo como un estado cultural), tránsito que sólo la mujer es capaz de llevar a cabo.¹³

Atendiendo a la figura de las Madresitas en el mito, podemos observar que la consolidación de actos civilizatorios está reservado para ellas: la alimentación, el mantenimiento del espacio doméstico, así como la reproducción humana.

Por tanto, es atinado considerar a las *Natsi'itni* como las que posibilitan el tránsito de un umbral pre-civilizatorio a uno donde el hombre tenga las herramientas necesarias para proveer a partir de la cultura, analogando un desarrollo fisiológico y corporal a uno civilizatorio; asimismo, el personaje de *Natsi'itni* es el más humano, el más conmovedor de los dioses totonacas. Madre del oriente, se le representa cubriendo a los niños con su rebozo, acunándolos, haciéndolos jugar hasta que encarnan. También recoge a los niños muertos que podrían reencarnar:

[...] se trata no de una deidad única, sino de un número indeterminado de deidades femeninas a quienes se llama "las madres", "las mamasas", o más familiarmente "las nanitas", "las abuelitas", "las reinitas". Pero esta cohorte es concebida también como una persona única que las resume: la Virgen de Guadalupe, síntesis de todas las vírgenes y santos católicos.¹⁴

El rol de las Madres *Natsi'itni* está íntegramente ligado a las concepciones relativas al nacimiento. Hay que distinguir el papel de las madres, que es el de criar al niño, sus manos, sus pies, sus ojos,

¹³ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 107 y 120-123.

fortalecerlo y hacer que crezca. Sin embargo, la tarea esencial de *Natsi'itni* es crear el embrión del niño; la Luna y Venus intervienen, en tanto, antes del nacimiento, para injertar en el feto el destino del nuevo ser. De ahí el lugar primordial que ocupa esta deidad, entre las parteras particularmente, sus representantes directas sobre la Tierra y llamadas "abuelas".¹⁵

Para los totonacas de la Huasteca Baja la unión sexual del hombre y la mujer no es sino un juego: no basta para engendrar al niño. Para esto es necesaria la intervención directa de *Natsi'itni*, la Madre de todas las criaturas. Este rol explica los ritos que acompañan al nacimiento. En caso de esterilidad, se implora a *Natsi'itni* (o a la Luna) por la voz de la partera; ésta hace una ofrenda nocturna, casi siempre, y frota a la mujer estéril con ciertas hierbas.¹⁶

El costumbre

El 2 de junio de 2007 tuve la oportunidad de observar entre los totonacos de la comunidad de Ceiba Chica, Pantepec, en el estado de Puebla, el llamado *Natsi'itni*, o "Madresitas", costumbre dedicada a los infantes. La localidad de Ceiba Chica está situada a 12 km de la cabecera municipal de Pantepec, aunque también es accesible desde la localidad de Mecapalapa, desde donde se desarrolla una intensa interacción comercial con la cabecera. Establecida a 210 msnm, cuenta con 493 habitantes según el II Censo de Población y Vivienda 2005 del INEGI.¹⁷ Pantepec forma parte, junto con Mecapalapa, Jalpan, San Pedro Petlacotla y Pápalo, de lo que Ichon denomina "grupo del norte de la Sierra, llamado de Mecapalapa" en su subdivisión de la zona totonaca serrana a partir de tres grupos lingüísticos.¹⁸ A pesar de la inaccesible geografía que es paisaje común en esta zona, Pantepec (vocablo náhuatl; "encima del cerro") fue sometida por la Corona española, congregados en un principio como estancia de Chicontepec. Posteriormente, durante el siglo XVIII figurará como jurisdicción eclesiástica de Huauchinango, hasta que a finales del siglo XIX se erige como municipio libre. Según el II Censo de Población

¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹⁶ *Ibidem*, p. 171.

¹⁷ INEGI, en línea [<http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&cs=est#>]

¹⁸ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 10.

ción y Vivienda de 2005, en el municipio habitan 6 730 personas que hablan alguna lengua indígena. La actividad productiva más importante es la agricultura, aunque la migración estatal, nacional e internacional ha traído efectos negativos en el uso de las tierras en esta región. De acuerdo con el Censo mencionado, la relación entre habitantes hombre-mujer en la localidad comienza a nivelarse a partir de los 15 años, siendo dominante la presencia femenina a partir de los 20 años. Esto sugiere un patrón de desplazamiento, en el que los hombres terminan sus estudios de secundaria, buscan una pareja con la cual consolidar una familia y eligen la migración sobre el trabajo agrícola y rural.

De esta manera, uno de los principales conflictos familiares en la región es el abandono de la familia por parte del hombre sancionado por los padres de la mujer, quienes regularmente adoptan la responsabilidad de sostener a la familia del migrante. La motivación del costumbre que observé en particular, radica en la tensión generada por el “abandono” del padre de familia hacia su esposa e hijo y el reclamo consecuente de la abuela, quien los culpaba de la falta de atención a su nieto.

Para este artículo, entiendo como costumbre:

[...] todo proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o instancia civil. De ahí que, para poder hablar de un *costumbre*, sea necesaria la presencia de un especialista ritual, o curandero, quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos rituales.¹⁹

Se cree que si los niños son enfermizos o lloran mucho debe realizarse esta ofrenda para eliminar los “malos aires” de la casa que habitan y retornarlos a un estado de normalidad física y emocional, dándole de comer a las “Grandes Madres”, responsables tanto de la

¹⁹ Por otro lado, a pesar de que el *costumbre* puede implicar visitas a la iglesia católica u ortodoxa, el centro del proceso ritual no es ésta, sino que, ya sea que se trate de uno con fines terapéuticos, con fines agrícola-meteorológicos u otro, tendrá como eje espacial una casa particular o comunal, que llamaremos indistintamente “casa de costumbre”. Finalmente, distinguimos dos grandes tipos de *costumbre* según su finalidad e importancia social, siendo el primero el pequeño, claramente doméstico; o bien grande, del pueblo, de interés general; Leopoldo Trejo *et al.*, “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Johannes Neurat y María de Lourdes Baez Cubero (eds.), *Procesos rituales*, en prensa.

fertilidad como del bienestar de los niños. A continuación haré una descripción del ritual tratando de especular los objetivos principales, así como interpretar la función de cada una de las partes en que se divide el mismo. Como ya se ha comentado previamente, las Madresitas, ligadas a todo individuo totonaco entre su nacimiento y la adolescencia, cuidan de su formación física, pero sobre todo espiritual, perpetuando un ciclo continuo de reproducción al que están paralelamente ligadas. Pero su intermediación, que pareciera un vínculo innato y particular a cada individuo, se da en tres niveles: el primero, personal, íntimo y exclusivo a cada integrante de la comunidad, que cuidará su crecimiento desde antes de su concepción hasta su plena constitución; el segundo, en un grado familiar, donde la atención se centra en identificar riñas y envidias, de ser así, la desaprobación de las Madresitas será evidenciada en el eslabón más débil pero más valioso de la familia, el pequeño. Por último, a un nivel comunitario las Madresitas simbolizan no sólo a aquellas madres mitológicas, sino a un nivel más contemporáneo e influyente, la Virgen de Guadalupe, destino directo o indirecto de todas las ofrendas, pilar de la reproducción social de los totonacos.

Ahora bien, a pesar de que los tres niveles están en un tablero que permite la constante permutación, los participantes del ritual de *Natsi'itni* se ciñen a los dos primeros niveles, los más íntimos (aun cuando la comunidad entera tenga conocimiento del desarrollo del ritual). Ellos son, en el caso observado, el bebé afectado (paciente), los padres del bebé, los abuelos maternos y paternos, los tíos, la curandera y los músicos, los compadres (elementos clave del ritual al fungir como "relevos", concepto que se explicará más adelante) y los invitados. La preparación del ritual debe ser con bastante anticipación, orillando a los organizadores a no escatimar en provisiones, el *Natsi'itni* es un ritual que generalmente se desarrolla de día y no dura más que 4 o 5 horas, pero en ciertos casos, como el que aquí se presenta, suele acompañarse de otras ofrendas para incrementar la eficacia de las mismas, llegando a elevar su duración hasta por 8 o 9 horas. La longitud temporal del *Natsi'itni* depende de las fases que el curandero en cuestión esté dispuesto a integrar en la dirección del ritual según la lectura que haya dado al mal que intenta eliminar del paciente; la flexibilidad del costumbre, sin embargo, está regulada mediante formalidades que acotan tanto los elementos

que conforman la ofrenda, como las personas permitidas a presenciar el ritual.²⁰

Fases rituales: ofrendas fastas y nefastas

El costumbre de Madresitas supone al menos media docena de episodios o secuencias posteriores al *diagnóstico*, capítulo previo que es requisito para el inicio del costumbre. Después de semanas sin obtener resultados positivos de los cuidados y precauciones que se le han otorgado al paciente en cuestión, en este caso el bebé, acuden con una curandera de un pueblo vecino la cual dictamina realizar un costumbre de ofrenda a las *Natsi'itni*, después de un cuidadoso análisis del paciente así como de la situación familiar en general, en voz de la abuela del pequeño (como atenderemos más adelante, la información que se otorga en esta etapa es imprescindible para la elaboración del costumbre). Habiéndose establecido una fecha, horario y lugar para llevar a cabo el costumbre (en este caso, la casa de los abuelos paternos del bebé), se fijan las cantidades de material necesario por la curandera y se procede a invitar al núcleo familiar y vecinal más cercano, así como a escoger a quienes fungirán como *relevos*. Los relevos son personajes imprescindibles en el ritual totomaco en general, pues integran una dimensión intangible pero necesaria para el éxito de la ofrenda: los familiares que han fallecido. Es a ellos a quienes se encaminan una porción de las ofrendas, ya que comparten la responsabilidad originaria del malestar del bebé, haciendo notar las irregularidades al interior del núcleo familiar. Más adelante se profundizará en la etapa donde aparecen.

Establecida la hora y fecha en que se llevará a cabo el costumbre, el círculo familiar más cercano y personas allegadas al mismo ofrecerán su fuerza de trabajo para completar la siguiente fase: los *preparativos*. El refino y la música comienzan a inundar los cuerpos temprano, no sólo de aquellos presentes sino de los difuntos próximos a visitar la habitación, que comienza a insuflarse de los aromas de las ofrendas. Mientras son elaboradas distintas ofrendas florales con bugambilias y cempasúchil, los tejedores de flor, siempre hombres, preparan 50 tiras de hilo con flores de bugambilia insertadas (cuatro por tira). La mitad serán utilizadas en una parte del ritual y

²⁰ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 27-30.

el resto en otra, como decoración de la mesa donde se dispone la ofrenda. Adicionalmente se elaboran dos ramas con 25 pétalos pequeños de cempasúchitl, que igualmente adornarán la mesa.

Asimismo, los dioses deben ser adornados y enflorados, la ofrenda floral parece casi tan importante como la ofrenda alimenticia: al enflorar el altar, la mesa de las ofrendas, los ídolos, los instrumentos del culto y los participantes mismos, es a los dioses a quienes se enflora. Como todas las ofrendas, las flores no se disponen de manera aleatoria: hay que presentarlas como coronas o collares llamados rosarios, formados con cuatro flores enfiladas por su tallo (insertadas); o bien en pequeños ramos de cuatro flores (amarradas). Ramos y coronas son agrupadas por paquetes de 12 y 13; luego de 25, para llegar a un total de 300 (12 veces 25).²¹

A la par del reglamento que delimita el establecimiento de un ritual y su ofrenda específica, una división sexual —inmiscuida en la mayoría de los trabajos cotidianos realizados en las comunidades totonacas— queda también impresa en el desarrollo del costumbre. Dos espacios de acción son definidos y deben ser respetados como requisito de un manual para la consecución positiva del costumbre: mientras las mujeres se ocupan en la cocina de preparar el mole y los tamales, así como de desplumar los pollos que serán utilizados en la ofrenda, los hombres, “tejedores de flor”,²² harán lo propio con las ofrendas florales.

Ambos espacios de acción nos proveen de ejemplos claros que ejemplifican la posición de hombre y mujer dentro de la cosmovisión totonaca y hacen congruente una división laboral. En ámbitos que no deben ser transgredidos (el hombre tiene prohibido ingresar a la cocina mientras se preparan los alimentos), el polo masculino lleva a cabo una transformación cultural, primero obteniendo la materia prima, los diversos tipos de flores, y después elaborando los rosarios. En cambio, la mujer opera en el ámbito civilizatorio, ocupada en la

²¹ En la ceremonia que describimos aquí, observamos la presencia de la conjunción del 12 y del 13 en la mayoría de las ofrendas florales, logrando el número de plenitud para los totonacas: el 25, la unión de lo femenino y lo masculino. También encontraremos otro número primordial en la configuración de la mesa de ofrendas, así como en algunos atados florales, el 4. Este número tiene un carácter general dentro de la cosmovisión totonaca, correspondiendo a las cifras simbólicas del cosmos; es decir, el número de puntos cardinales y en algunos casos dando cierta importancia al 5, siendo los puntos cardinales sumados con el centro. Pero, según Ichon, los totonacas conceden una importancia relativamente menos al centro y en consecuencia utilizan más la cifra 4; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 18

cocción de los alimentos y la elaboración de los tamales que serán consumidos y ofrendados en el ritual. Al igual que las Madresitas que serán homenajeadas, las mujeres participantes aseguran la reproducción material del grupo familiar a través de la preparación de los alimentos.²³

Este momento, que abre una nueva fase ritual que podríamos denominar *división social del ritual*, supone la participación de toda persona cercana al bebé enfermo, cubriendo el parámetro familiar antes mencionado. Aunque se ha relatado de forma general lo que sucede horas antes de que el costumbre dé inicio, el proceso ritual se activa propiamente desde el momento en que se ofrece el diagnóstico y se pone en marcha todo un esquema simbólico que intentará recobrar el equilibrio, tanto del paciente como de su familia.

Así, llegado el día la gente se da cita y, según su especialidad, se reparten las múltiples tareas. La comida se prepara en abundancia, en este caso tamales de frijol con calabaza y mole con pollo, el cual también forma parte de los elementos en la ofrenda. La curandera que oficiará el ritual pide de antemano que se elaboren (exclusivamente por las *molenderas*²⁴) cuatro platos de barro burdo especiales para la ocasión, donde quemará el copal, así como portavelas que serán usados en las mesas de ofrenda.²⁵

El siguiente episodio, *la ofrenda a los dioses*, pone en marcha todos los dispositivos rituales preparados por la familia. La ofrenda está ligada a la plegaria. Ésta despierta a los dioses, los hace receptivos a aquélla; las oblaciones son donaciones que demandan otras: salud a los hombres, prosperidad de los cultivos, en este caso bienestar y salud para un niño enfermo. Pero la ofrenda es también un tributo: todas las cosas sobre la tierra pertenecen a los dioses que las han creado. Es normal, pues, ofrecerles, en último caso, el “espíritu” de la ofrenda. En cuanto a la ofrenda alimenticia, consiste en “dar a comer y a beber” a los dioses. Bien que la materia nutricia sea por excelencia la sangre, no siempre implica un sacrificio sangriento, atendiendo las circunstancias en que se desarrolla el *Natsi’itni*, donde no se efectúan

²³ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, 2000, p. 50.

²⁴ Mujeres que según Ichon deben ser viudas, limpias de toda suciedad.

²⁵ En cuanto a los elementos figurativos de estos “ceniceros” de barro, se ha remarcado su relación con el sentido negativo de la fase en donde se utilizan, en oposición a otros componentes de la ofrenda, utilizados en las etapas propicias. Un análisis sobre la distinción de los humos a partir del uso de sustancias que se queman en estos recipientes que se incluye en esta división estructural puede ser encontrado; Leopoldo Trejo *et al.*, *op. cit.*, en prensa, p. 34.

sacrificios. Así, las ofrendas están determinadas por un preciso y complicado código ritual que hace intervenir tres elementos: la naturaleza de la ofrenda, los números y orientaciones simbólicas.²⁶

Ya hemos visto que las ofrendas son primordialmente productos de la tierra, incluidos los recipientes utilizados para las oblacones, entidad que está vinculada estrechamente con la fertilidad que proveen las Madresitas. Asimismo, los códigos numéricos apuntan hacia la fusión de lo masculino y lo femenino, el número 25, presente en los atados florales. La orientación parece responder a lo expuesto por Ichon en cuanto a la disposición de la parafernalia ritual basada en dos ejes: el septentrional / meridional y el oriental / occidental.²⁷ Sur y este están asociados con el Sol y su nacimiento, por tanto, se les atribuye con ciertas cualidades fastas, mientras el norte y oeste están cargados de una denotación funesta, al considerarse orientaciones de la Luna y los muertos; para el *Natsi'itni* la curandera procura establecer el altar de ofrendas de manera que “vean” hacia donde sale el Sol, donde se encuentran las grandes madres. Previamente elaborados por ella, la curandera empatará en cantidades pequeños atados de zacate con las demás ofrendas florales. Un tocado especial con ambas flores es utilizado como collar y corona para distinguir a los compadres en la primera parte del ritual, en su rol de “reemplazos”.²⁸

Los “relevos”, integración de los difuntos al ritual

La siguiente parte del *Natsi'itni* consta de la etapa denominada como “relevos”.²⁹ Los compadres (padrinos de bautizo del bebé enfermo) toman ese rol en este caso, ya que están suplantando a los difuntos en la familia, la abuela paterna y el abuelo materno.³⁰ Llevada a cabo

²⁶ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 241-244.

²⁷ *Ibidem*, pp. 45-50.

²⁸ A diferencia de la descripción del tipo ritual totonaco que hace Trejo, la etapa del reemplazo precederá a aquella donde se ofrenda a las entidades nefastas saliendo de la casa y arrojando parte de las libaciones. Una probable hipótesis es que en el contacto con los difuntos, así sean familiares, los demás participantes del ritual pueden haber quedado prensados con cierta energía negativa para las posteriores fases rituales, aunque siendo difuntos “benévolos”, no sería necesario limpiarse de ellos.

²⁹ También conocida como “reemplazo y contentación”; Lepolodo Trejo, *op. cit.*, en prensa, p. 26.

³⁰ Otra distancia con lo referido por Trejo es la necesidad de que sea una pareja de ancia-

dentro de la casa, esta etapa es nodal, de acuerdo al diagnóstico que ha sido emitido por la curandera: la responsabilidad de las incomodidades y los padecimientos del pequeño se encuentra en el núcleo familiar, donde ciertas disputas han generado el desequilibrio provocando el “enojo” de los familiares difuntos hacia el pequeño en orden de atender el problema.

La primera mesa de ofrenda (la cual se sitúa justo debajo de la mesa que ha sido previamente decorada) es un huacal cubierto con periódico y tendrá la función de ser la mesa para los difuntos;³¹ los sones comienzan a tocarse y se colocan cuatro velas en cada esquina de la caja, así como cuatro vasos de refino en las mismas. Una botella de aguardiente es ubicada al centro. Dos platos con guisado de pollo se colocan junto a la botella, así como el dinero, cien o doscientos pesos. No basta con alimentar y enflorar a los muertos; también hay que pagarles su jornada, como a los peones; también la familia del bebé amasará una suma de ofrendas, tanto en dinero como en especie, que serán el pago de los “relevos”.

En este momento sólo participan del ritual los compadres y la curandera, siendo los primeros distinguidos por su corona y su collar, así como particulares listones rojos y aretes para la participante femenina y un paliacate del mismo color para el compadre; ambos se presentarán en el acto ritual bailando frente a la caja. Una constante junto a la música y el baile es el copal quemándose en los platos de barro, junto con el sahumero; haciendo pareja con la música hipnotizante, los ecos de la llegada de los difuntos parecen retumbar en las paredes de la habitación acondicionada para el costumbre.

La relevancia de los músicos dentro del costumbre pareciera ser mínima; en apariencia, su papel sería estético y puramente mobiliario o accesorio. Sin embargo, percatarse de la complementariedad e importancia de los músicos dentro del proceso ritual no es complicado: como integrantes de la audiencia del costumbre estamos involucrados en el proceso de diferenciación, que no exclusión, que merecen todos los presentes, incluidos los músicos. Resaltando su función así como la importancia que reviste su personaje en el cos-

nos la que representa a los padres de la abuela del promesero, en este caso los participantes no pasan de los 50 años, siendo la abuela viuda, tampoco se representa al marido que ha fallecido.

³¹ Al tratarse de una ofrenda a muertos, la mesa debe ser un huacal que contrastará con la mesa de ofrenda para las Madresitas.

tumbre, recibirán —además del respectivo pago por sus servicios—, oblacones en especie al final del ritual; asimismo, serán adornados (tanto sus personas como sus instrumentos) con collares de flores de cempasúchitl, previamente preparados para ataviar todos aquellos elementos que contribuyen al buen término de la ofrenda.³²

Es necesario escuchar la plegaria cantada por un curandero, acompañado por el arpa (ahora sustituida por la guitarra) y el violín, para sentir a qué punto plegaria y música siguen la misma melodía y ritmo aparentemente tan simples; no podría saberse si la plegaria guía a la música o es a la inversa. Una especie de complicidad tácita une al oficiante y a los músicos; nunca un gesto para interrumpir el son o encadenarlo a otro. Se llama *son* a una frase o fragmento musical formado de un tema melódico, siempre muy simple y repetido cierto número de veces. El tema mismo se compone de cuatro o cinco medidas.³³

Después de que los relevos han bailado frente a la mesa de los difuntos se da pie a una fase emotiva, plagada de consideraciones hacia los difuntos, enalteciendo el balance requerido en las relaciones entre sus familiares y ellos mismos. Conocido como el momento de “concierto”, es cuando se involucran los demás integrantes de la familia,³⁴ limitándose a hablar teniendo como interlocutores a los compadres de acuerdo a la disposición en turnos diseñado por la curandera. Se dan el saludo “especial” que consiste en acercarse casi sin tocarse y alternar con las manos un movimiento que imita un abrazo a medias.³⁵ El consumo de refino está prohibido en este momento, sólo se tira en las esquinas y se baila al ritmo de los sones.

Espacio ritual-espacio social

Terminando el “concierto”, la curandera establece una distinción en el curso de las ofrendas, separando a los difuntos de quienes serán

³² La preeminencia musical que rodea y forma parte de la articulación del binomio sacrificio-ofrenda ha sido atendida previamente. Se sostiene que el punto común es la fuerza vital simbolizada en la sangre que supone la inmolación de algún animal. Aun cuando el *Natsi'itni* no integra el sacrificio, y por tanto la presencia de los músicos no sería necesaria, en este particular caso parece que su participación en el costumbre es sobresaliente y así se deja ver en el trato especial descrito; Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 17.

³³ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 238-240.

³⁴ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁵ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 254.

ofrendadas ahora las Madresitas, episodio que forma parte de una fase mayor que es la *contentación a los santos*, momento de apertura del episodio ritual.³⁶

La curandera ordena salir a todos junto con el huacal (mesa debajo del “altar”) al patio, donde sigue platicando con los “difuntos” o “relevos”. Terminando el diálogo, y después de disponer todo en el patio, las velas se apagan, la comida se tira al suelo, así como el refino; los collares y coronas de los compadres se destruyen y se dejan junto con lo demás que ha sido utilizado en esta parte del ritual. El exterior y el interior de la casa quedan separados por un umbral, el cual es la puerta que da acceso hacia el patio trasero; al ingresar de nuevo a la casa la oficiante rocía agua con su boca a la gente que ingresa, evitando de esta manera que entren con los “malos aires” que han sido separados junto con el resto de la ofrenda (en este caso se ha utilizado agua, aun cuando Ichon nos explica que solía ser refino el utilizado para la aspersion y así evitar que los malos aires dejados en el patio de la casa sean transportados por los invitados al interior, ya purificado).³⁷

De la misma forma que los ejes cardinales disponen la orientación de la mesa de ofrendas y el altar, una división entre el interior y el exterior de la casa marca los territorios donde se atiende a las entidades fastas o nefastas. Hemos visto que las ofrendas dispuestas al interior de la casa al estar orientadas hacia el Sol atenderían a las entidades propicias; sin embargo, en el momento descrito previamente el exterior simboliza el territorio lunar que ofrenda a las entidades aciagas.

De nueva cuenta en el interior de la casa con todos los participantes e invitados, se da un tiempo de descanso donde se para la música y se ofrece a los invitados tamales y bebidas. Como ya se ha comentado previamente, es la curandera la que decide el momento en que se hacen este tipo de interrupciones y si en ellas se puede ofrecer alimentos a los presentes, o es exclusivo para ciertos personajes. Al término de este periodo de descanso se reanuda el ritual con el momento de la llamada “bailada de la mesa”; orientados por la curandera, un par de hombres (en este caso uno de los tíos y el compadre) mueven la mesa de la ofrenda que será utilizada en el

³⁶ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 39.

³⁷ Trejo sugiere que el uso del agua en vez del aguardiente implica una gradación en los peligros que transfieren los difuntos, en este caso, sería una reserva considerablemente menor.

resto del ritual, que en ningún momento debe permanecer estática durante todo lo que dure el son que tocan los músicos. Al terminar este periodo se vuelve a dar un momento de descanso, mientras se adorna la misma mesa que fue “bailada”. La mesa en cuestión es rectangular y debe contener elementos parecidos a los que se depositaron en el huacal, pero con una diferente configuración (nótese así la analogía de la contentación a los difuntos, con la ofrenda a los santos, cada una con sus respectivos elementos y reglas). Antes de colocar la ofrenda, se adornará la mesa con las flores tejidas ya mencionadas, las 25 tiras de manera horizontal cubriendo todo el ancho de la mesa. Los pequeños atados de zacate son depositados por la curandera en el centro de la mesa, y posteriormente se disponen las velas en cada esquina de la misma. Dos hileras de refrescos y cervezas en los lados flanquean el centro, el cual está integrado por dos pollos enteros, dos contenedores con tamales, una botella de refino, dos paquetes de galletas, dinero en efectivo. Por el momento ninguno de los elementos que están dispuestos en la mesa de ofrenda pueden ser consumidos por los asistentes. Debajo de la mesa, la curandera utiliza uno de los platos de barro (“vasijas rituales”), donde pondrá el sahumerio y el copal. La cantidad de humo es impresionante y nubla la vista de los asistentes, mientras los sones siguen siendo tocados por los músicos y deben ser bailados en su totalidad, acompañados de sonajas proporcionadas por la curandera.

La danza ceremonial, danza de costumbre, es llamada *luksni*, palabra que designa también a todas las otras danzas no profanas tales como los Voladores, Santiagueros, etcétera. Ichon nos comenta entonces que no hay diferencia, pues, entre esas dos clases de danzas: son igualmente actos religiosos. Las primeras son, sin embargo, las únicas en las que pueden participar todos los asistentes, hombres, mujeres y niños, como en el caso del *Natsi'itni* al que refiero en este escrito. La danza de costumbre es extremadamente simple y monótona. Sigue muy de cerca el ritmo del violín y de la guitarra que la acompañan, o la guían. El danzante, dando siempre la cara hacia el altar, se balancea sin cambiar de lugar, sobre un pie, luego sobre el otro, girando hacia la derecha, luego hacia la izquierda.³⁸ Cuando la mesa de las ofrendas ha sido puesta a mitad de la pieza, ese movimiento individual se combina con un movimiento circular colectivo alrededor de la mesa. En general, cada danzante tiene en la mano

³⁸ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 237-238.

derecha un ramo de flores y de palma, una sonaja, una mazorca, con el cual seguir el ritmo de los músicos al interpretar los sones. En el caso del *Natsi'itni* observado, es la curandera quien otorga estas sonajas a los participantes, en particular a los compadres y a los abuelos, elaboradas con guajes conteniendo semillas y adornadas con flores.

Introducción del paciente: purificación de la dinámica familiar

Es en esta parte del ritual donde hace su aparición el bebé afectado, conocido como *lavamiento y tanqolo'*.³⁹ En una primera etapa, los participantes que están bailando harán un círculo alrededor de la mesa y danzarán, ya sea en el sentido de las manecillas del reloj o al contrario de ellas, siendo uno de los integrantes del círculo quien cargará al bebé. Posteriormente se desarrolla una fase decisiva del *Natsi'itni*, que es donde se cambia de manos al bebé; siguiendo lo que expone Trejo en el caso de un ritual terapéutico a un mayor, se estaría ayudando a bailar al bebé, a mantenerlo de pie.⁴⁰ Esto se hace en un pase que cruza al bebé sobre la mesa horizontalmente entre los miembros de la familia, al parecer en un orden aleatorio; sin embargo, en esta ocasión fue orquestado de tal manera que fuera alternándose entre un miembro masculino y femenino. Al pasar al bebé, cada miembro de la familia bailará con el bebé durante unos cuantos minutos para después hacer el pase hacia el otro miembro designado por la curandera, quien seguía quemando copal y pasando el sahumerio por todos los asistentes. Al haber participado toda la familia, se procede al momento de confrontación y *reconciliación* entre los miembros de la familia. Es aquí cuando parece que se intenta lograr una renovación dejando de lado discusiones o problemas al seno de la familia. En este caso, cada uno de los miembros de la familia platicará con la abuela materna del bebé, disponiéndose de acuerdo a las indicaciones de la curandera, en los respectivos lados largos de la mesa. Después de platicar, se brindan mutuamente el refino tocándolo en la frente del individuo que tengan enfrente,

³⁹ *Ibidem*, p. 355; Leopoldo Trejo, *op. cit.*, pp. 45-47.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

mientras sigue manteniéndose la práctica continua de depositar refino en las esquinas de la mesa.

El momento que describí anteriormente es el único, junto con la parte de los "relevos", que no será repetido en la siguiente parte del ritual. Después del periodo que determiné como el de "reconciliación", se dispone un momento de descanso nuevamente, la constante en estos lapsos es ofrecer más comida y bebidas a los participantes del ritual y asistentes. Mientras tanto, se limpiará la mesa de la ofrenda y será adornada de nuevo con las tiras de bugambilia y las de flor de cempasúchil que sobran.

Este nuevo decorado marca el inicio de la repetición de ciertas fases rituales descritas anteriormente; en un primer momento, el baile alrededor de la mesa con el niño y después su pase sobre la mesa entre los miembros de la familia, siendo la última aparición del paciente en el ritual. En esta nueva fase del ritual, la *comuni6n*, se dispone un huacal enfrente de los músicos, con dos pollos, velas alrededor del huacal, vasos de refino, y dinero en efectivo, que seguramente es lo que compone el pago de sus servicios. Los sones son más largos, y de la misma manera los intervalos de descanso entre cada uno de los momentos del ritual. En esta fase se puede ir consumiendo lo que queda en la mesa de las ofrendas, la curandera permite un ambiente más relajado, ya que el alcohol, la música y el humo han llevado a un estado de alteración mental perceptible en los participantes. El pollo ofrendado será utilizado para servir el mole a los invitados y participantes, y con esto se da fin al ritual. A estas alturas, los invitados al costumbre se reducen a quienes han participado más activamente en el ritual; sin embargo ahora la mayoría ha caído fatigado o se ha retirado a descansar antes de que la curandera haya concluido el ritual con su salida de la casa.

El costumbre de *Natsi'itni* finaliza a la mañana siguiente después de haber completado alrededor de 10 fases distribuidas en dos complejos: el "social" y el "ritual". El primero, que comprende desde la fase de diagnóstico hasta la del "concierto", expone un espacio y personajes terrenales. En esta etapa no apreciamos ninguna entidad no-humana que participara del costumbre, ya que incluso los difuntos son apreciados como individuos pertenecientes al núcleo familiar. El objetivo de esta etapa no es otro que estructurar los lazos familiares que permitan abrir los canales de comunicaci6n necesarios, para posteriormente trasladar la petici6n a entidades no humanas. Así, todos los integrantes de la familia han sido integrados a la

dinámica de reconciliación, y los difuntos, con su actualizada presencia “corpórea”, canalizarán las disputas al seno de la familia.

En cambio, el complejo ritual, que tiene su fase de apertura en la *contentación a los santos* y concluye con la “comuni3n”, establece un orden simb3lico que alude a la presencia y actividad de entidades pertenecientes al pante3n totonaco. Un ambiente purificado abre paso no s3lo a la influencia ben3vola de estos personajes, sino tambi3n al pivote de todo el costumbre, el peque1o enfermo, que figura como medio (asegurando la participaci3n y cohesi3n familiar y comunitaria) y fin (su retorno a un estado saludable) del costumbre.

Comentarios finales

El retornar al beb3 a un estado de equilibrio o de no-enfermedad mediante el contentar a las Madresitas parece ser un objetivo obvio del costumbre arriba descrito. Hemos aclarado anteriormente que las plegarias suelen ser de dos tipos: uno para conjurar alg3n aspecto negativo de la deidad, otro para mantener la influencia benigna de la misma dentro del 3mbito al que se est3 refiriendo la costumbre. Me parece que en este caso se procura obtener un poco de ambas, ya que en un principio se est3 conjurando a las Madresitas, uno de los grandes dioses totonacos, para que se elimine cualquiera que sea el mal que aqueja a la criatura; por otra parte, se intenta acercar a la comprensi3n de la deidad la necesidad de su intervenci3n positiva para el posterior crecimiento del beb3 afectado, mientras se mantenga alejada su influencia negativa.

Asimismo, en el curso del ritual las relaciones sociales desgastadas en la familia suelen ser arregladas y se intenta una reconciliaci3n a favor del beb3 afectado. Puede ser que esto tenga su origen en el entendimiento de que todos los males que llegaron al ni1o fueron no exclusivos de la falta de atenci3n a la deidad, sino tambi3n en las discusiones al interior de la familia (en este caso, la molestia de la abuela del beb3 hacia la madre en cuanto al cuidado del ni1o, y hacia su yerno en cuanto a haber “robado” a la ni1a a tan temprana edad).

El v3rtice desde donde se desarrolla todo el costumbre no es propiamente el proceso curativo del paciente (diagn3stico, tratamiento y alivio), sino una motivaci3n que contiene al infante pero no es exclusiva de su persona. El establecimiento de un regenerado

equilibrio en las mecánicas familiares permite definir un escenario esperanzador: el ataque directo a la etiología de la enfermedad (en primera instancia, las querellas familiares) promete un panorama positivo para el bebé. Su crecimiento estará supervisado por las Madresitas, que han sido debidamente ofrendadas actualizando el recuerdo familiar y comunitario hacia deidades importantes dentro del desarrollo y reproducción social; al mismo tiempo, deja de ocupar una posición de conflicto en la cual actuaba como pivote de las energías negativas de su familia, enfatizando su novedosa influencia reconciliadora. Involucrar a los difuntos mediante la presencia de los “relevos” no hace más que consolidar la renovada comunión familiar, destacando el papel formativo que tienen los muertos dentro de la cosmovisión totonaca en el desarrollo y constitución del nuevo individuo. Están integrados a las representaciones espaciales y temporales que forman parte de un sistema mayor que implica la aprehensión y explicación del universo totonaca. Así, se involucran en un plano contrastante del dentro y el afuera y de los momentos en que su presencia es permitida y alentada o limitada y censurada.

La eficacia del ritual mencionado pareciera coincidir exclusivamente a la solicitud del costumbre: un paciente enfermo que recobra su energía mediante la intercesión de deidades que están protegiendo su crecimiento y han sido olvidadas en su desarrollo y que son ofrendadas para conseguir su visto bueno. Ciertamente, sería un error no admitir que en el *Natsi'itni* se pone en marcha este dispositivo “terapéutico”, pero me parece que las intenciones que intersectan la función del ritual poseen un contenido más rico para descifrar las redes y posiciones que ocupan los individuos totonacos con respecto unos a otros. La relevancia delegada al núcleo familiar en la conformación y desarrollo corporal y espiritual del nuevo componente del hogar no hace más que reforzar la importancia que la persona totonaca deposita en su domicilio: basta recordar la concepción de la morada en analogía con las partes del cuerpo humano para puntualizar aún más las correspondencias estructurales con el sujeto en cuestión; la alianza que el sujeto totonaco mantiene con aquellos con los que conforma un linaje no es exclusivamente consanguínea, el haber compartido un hogar los hace partícipes de un flujo de energías depositadas en la casa. De esta manera, la posibilidad de escapar a un análisis que prive las causas que originan el ritual en orden de focalizarnos en el ritual mismo, se incrementan, permitiéndonos elaborar conclusiones más cercanas a las vías de

comunicación entre las diversas aristas en que se involucra el complejo ritual de costumbre totonaco.

La perturbación de un ciclo obligatorio de libaciones hacia las Madresitas, deidad primaria en la cosmovisión totonaca, puede catalogarse como el detonante de una cadena de acciones que desembocan en el desarrollo del costumbre. Éste plantea una estrategia terapéutica de carácter ambivalente, aliviando los padecimientos de lo humano, lo mortal, como de lo divino, pero sobre todo, ata y refuerza a todos aquellos integrantes del núcleo familiar que han habitado el hogar. La separación enfática de etapas que el curandero aplica al costumbre provee contenido a esta hipótesis: tanto los elementos que integran la disposición ritual como la reverencia que se particulariza en cada fase cubren el horizonte de sujetos con capacidades activas en la vida cotidiana, proclives a la proyección de su energía.

La “sombra” del pequeño ha regresado a su cuerpo, su fuerza constitutiva se encuentra de nuevo con su persona. La ansiedad contenida en su linaje materno por el “robo” de su madre ha sido proyectada indirectamente en circuitos y diagramas de flujo entre diversos personajes: encuentra la forma de sanar implicando a todos los presuntos pecadores, incluso aquellos no presentes. Podemos actualizar el análisis del *Natsi'itni* no sólo en cuanto a su significación divina, sino como costumbre o proceso ritual que elabora una renovada integración social dislocada por nuevas dinámicas formativas de la célula social: la familia.

La importancia de las Madresitas (tanto en su carácter mitológico como ritual) radica en el acompañamiento y vigilancia del individuo totonaco durante todas las fases de su existencia. Desde el nacimiento hasta la conformación de su propia familia, e incluso después de su muerte física, *Natsi'itni* funcionarán ya como depositarias de ofrendas, ya como canales a través de los cuales se ponga el acento en las relaciones familiares, ya como responsables del crecimiento de un individuo, pero sobre todo las Madresitas son un constante recordatorio de la inevitable intencionalidad resultado de la existencia de la persona totonaca.

Bibliografía

- Chamoux, Marie Noëlle, *Nahuas de Huauchinango: transformaciones en una comunidad campesina*, México, INI/CEMCA, 1987.
- Galinier, Jacques, *Los pueblos de la Sierra. Etnografía de la comunidad otomí*, México, CEMCA/INI, 1987.
- Garibay K., Ángel María, *Llave del náhuatl*, Otumba, 1940.
- Gatti, Luis María, *La costa totonaca: cuestiones regionales II*, México, SEP/Cuadernos de la Casa Chata, 1987.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra* (trad. José Arenas), México, INI, 1990.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac*, Washington, D.C., Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology, 13), 1952.
- Krickeberg, Walter, *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*, (trad. Porfirio Aguirre), México, Etnografía-Sep, 1933.
- Masferrer, Elio, *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *Los totonaca y su cultura*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
- Palerm, Ángel, *Etnografía antigua totonaca en México*, México, 1952.
- Trejo, Leopoldo *et al.*, "Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur", en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (eds.), *Procesos rituales*, México, Conaculta-INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México), en prensa.
- Trejo, Leopoldo, "La esposa perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla", tesis, ENAH-INAH, México, 2000.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, 1963.