

Edgar
Martín del Campo

Ídeologías del alfabetismo en una ceremonia de año nuevo en Chicontepec, Veracruz

The University at
Albany
vucubcaqix@aol.com

Resumen: Este artículo analiza la sangría ceremonial de aves como una firma contractual entre los participantes de la ceremonia y los dioses de la naturaleza. De manera más específica, trata de dos casos realizados en la ceremonia de Moyankwilia, de la comunidad nahua de Tepecxitle, en el mes de enero de los años 2004 y 2005. El análisis demuestra que esta firma simbólica refleja y reproduce ideologías actuales sobre el alfabetismo, y particularmente las relativas a las funciones de la escritura para la vida cotidiana. Los datos empleados en este artículo provienen de mi observación participante, de entrevistas con costumbristas, y grabaciones digitales. Finalmente, los casos de la firma contractual y otros ejemplos de *symbolic literacy events* en la Moyankwilia aparecen como adaptaciones de la escritura, en las cuales las relaciones sociales e institucionales, prescritas en la documentación cotidiana, tienen su propio valor en contextos ceremoniales.

Abstract: This article analyzes ceremonial fowl bloodletting as the signature of a contract between the ceremonial participants and the deities of nature. Specifically, this article will address two cases of the Moyankwilia ceremony, performed in the Nahua community of Tepecxitle, in January of 2004 and 2005. The thesis of this analysis is that this symbolic signature reflects and reproduces current ideologies about literacy, specifically about the functions of literacy in daily life. Data for this article come from my participant observations; interviews with local chroniclers; and digital recordings. Finally, the cases of the contractual signature and other examples of “symbolic literacy events” in Moyankwilia appear as adaptations of writing, in which social and institutional relations, prescribed in daily life, have their own distinct value in ceremonial contexts.

Résumé: Cet article analyse la saignée de la volaille comme la signature d'un contrat entre les participants d'une cérémonie et les dieux de la nature. Plus spécifiquement, cet article concerne deux exemples de la cérémonie de Moyankwilia, réalisée dans la communauté nahua de Tepecxitle, en janvier 2004 et 2005. Cette analyse démontre que cette signature symbolique reflète et reproduit les idéologies courantes à propos de l'alphabétisme, en particulier en ce qui concerne les fonctions de l'alphabétisme dans la vie quotidienne. L'information contenue dans cet article est issue de mes observations participantes, de mes entretiens avec des *costumbristas* et de mes enregistrements numériques. Finalement, les exemples de la signature contractuelle et les autres exemples de “symbolic literacy events” à Moyankwilia apparaissent comme des adaptations de l'écriture, dans lesquelles les relations sociales et institutionnelles, prescrites dans la vie quotidienne, ont leur propre valeur dans les contextes cérémoniels.

[religión, nahuas, alfabetismo, ritual]

LA ESTRUCTURA DE LA MOYANKWILIA EN CHICONTEPEC

Localización de la Huasteca veracruzana

LOS ACADÉMICOS difieren en cuanto a los criterios con los que se puede hacer una definición precisa de la Huasteca como entidad geográfica: algunos, como Henri Puig (1976) y Lorenzo Ochoa Salas (1979) definen sus fronteras a partir de bases geográficas, como los ríos de Tuxpan, Pánuco, y Tecolutla. Así, se incluyen “la planicie costera, la Sierra Madre Oriental y las altas planicies” del noreste de México (Gortari Krauss & Ruvacalba Mercado 1990). Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvacalba Mercado (1990), particularmente, prefieren definir la Huasteca según criterios ecológicos y culturales, incluyendo los rasgos culturales compartidos ampliamente por comunidades lingüísticas y étnicas diversas –asentadas desde la Sierra Oriental hasta la costa del golfo– y mediante la unidad compleja de redes sociales, culturales, comerciales, y políticas de la región.¹ Los municipios vecinos de Chicontepec e Ixhuatlán de

Madero se encuentran al sur de la Huasteca veracruzana, y ambos comparten fronteras con el estado de Hidalgo. Ixhuatlán de Madero es vecino al sur de Chicontepec, y aunque su mitad del norte está poblada por comunidades nahuas –la población étnica más grande del municipio– hacia el centro y sur de este mismo municipio hay comunidades otomíes, totonacas, y tepehuas.

Realización de la ceremonia

Observé dos casos distintos de la realización de la ceremonia de Moyankwilia en Tepecxitla, una comunidad rural nahua con una población de 277 habitantes, en el municipio de Chicontepec (cuadro 1). El sitio al que más se recurre en el municipio para la realización de la Moyankwilia es la cima del cerro Postectli, cuyas peregrinaciones y ofrendas están documentadas por Alan R. Sandstrom (s.f.) y Arturo Gómez Martínez (2002). No obstante, aunque la realización de la Moyankwilia sobre el Postectli ocurre cada tres años, esta misma ceremonia se realiza anualmente en Tepecxitla, aproximadamente 4.5 km al norte del Postectli. El patrocinador de la Moyankwilia es un especialista ceremonial, llamado comúnmente *xochitlalketl* –“arreglador de flores,” o *wewetlakatl*, “hombre viejo.” Tal especialista puede ser también un *tepahthketl*, “curandero,” pero el patrocinador en Tepecxitla se desempeña solamente como *xochitlalketl*, y no como curandero.² En tales casos, el *xochitlalketl* necesita comisionar a un curandero para realizar las oraciones y los ritos relacionados con la ceremonia, dada la posición privilegiada del curandero como el único que puede cruzar efectivamente de la comunidad al mundo espiritual (Galinier 1989).

Esbozo del programa de eventos

La realización de la Moyankwilia, que empieza a mediados de enero, dura seis o siete días, los primeros dos dedicados a la preparación de ofrendas y el corte de muñecos de papel conocidos como *tlatekme*, acción esta última realizada casi completamente por el curandero.³ (Abordaré algunos detalles significativos sobre los *tlatekme* más adelante.) Entre el segundo y tercer día hay ceremonias de purificación, en las que se utiliza un anillo, de 3 a 4 m de circunferencia, compuesto por secciones de los tallos espinosos del *witsmekatl*, “mecate espinoso,” cuyas espinas expulsan los *aires* nefastos, comprendidos como causa potencial de enfermedad.

El tercer día ocurre lo más importante, ya que el curandero hace ofrendas a los altares domésticos y a los altares localizados en las fuentes simbólicas de mantenimiento, que en 2004, fueron las tres estaciones sobre el cerro al sur de Tepecxitla,⁴ y en 2005, los dos pozos hacia los extremos occidente y norte de la comunidad. Las “ropas” miniaturas de los muñecos de papel que representan a la deidad agrícola *chikomexochitl*, están lavadas o son nuevas. Las ofrendas de los altares incluyen refrescos, cervezas, chocolate, pan y carne de pollo y de pavo; todo se ofrece acompañado de las oraciones del curandero y de la música ceremonial, tocada al estilo huapanguero con jarana, guitarra, y violín.⁵ El tercer día también hay un banquete en la casa del patrocinador.

Cuadro 1 - Poblaciones de las comunidades citadas

*Según el XII Censo General de población y vivienda, INEGI, 2000

Comunidad	Municipio	Total de Viviendas habitadas*	Población total*	Población alfabeta de más de 15 años*	Porcentaje de población alfabeta de más de 15 años*	Porcentaje de población analfabeta de más de 15 años*
Tepecxitla	Chicontepec	55	277	121	43.7	56.3
El Tordillo	Chicontepec	60	313	149	47.6	52.4
Ixcacuatitla	Chicontepec	197	798	347	43.5	56.5
Cruz Blanca	Ixhuatlán de Madero	93	413	179	43.3	56.7

Al cuarto día siguen algunos eventos ceremoniales, pero estos son menores en relación con los del tercero. En la Moyankwilia del 2004 se incluyó música, danza, y las oraciones recitadas por uno de los músicos, y en 2005, había ofrendas menores de candelas de cera, humo de copal, y tazas de chocolate en los altares domésticos y una bendición menor hecha por el curandero para los participantes presentes. Casi no hay ningún evento el quinto día, en el que se realiza prácticamente una pausa en el ciclo ceremonial. Aunque en la Moyankwilia de 2005 no hubo una ascensión a la cima del cerro de Tepecxitla, al quinto día el *xochitlalketl* patrocinador me encargó subir al cerro para, frente al altar que está en la cima, hacer la señal de la cruz y echar pedazos de pan dulce y chorritos de Coca Cola como una ofrenda menor. El sexto o séptimo día concluye el ciclo de la Moyankwilia, y aunque no se necesita la presencia del curandero para cerrar la ceremonia, termina con los siguientes eventos: música ceremonial, ofrendas a los altares, una danza con las figuras en papel de *chikomexochitl*, una limpieza simbólica hecha dando pasos a través de una guirnalda de flor de *sempoalxochitl*, y un banquete para los participantes. Este banquete es con el que efectivamente concluye la Moyankwilia.

Metas de la Moyankwilia

Mucha de la información recabada en la observación de la Moyankwilia proviene de las entrevistas que realicé en noviembre de 2004 con un costumbrista (como se llama a quien practica *costumbre*, en el sentido de ceremonia indígena religiosa) en El Tordillo, una comunidad nahua de Chicontepec, localizada aproximadamente a 6.8 km después de Tepecxitla. Él me explicó que la meta de la Moyankwilia es tener éxito en los trabajos en el año que inicia, que el curandero viva bien, trabaje bien, y que las comisiones que reciba sean buenas.⁶ El curandero pide tener una larga vida, buena milpa, salud para su familia, y poder sanar a la gente –o que la gente sea capaz de aliviarse. En cuanto a la dimensión de la fe, el trabajo del curandero va aparejado con el “nuestro”, el de los campesinos de la comunidad. Si los campesinos trabajan en la milpa con fe, los resultados serán buenos, tendrán buena cosecha. Si trabajan mal, Dios sabrá, según el entrevistado de El Tordillo. Asimismo, el curandero necesita realizar la Moyankwilia con buena fe, para tener éxito en sus empresas.

Más allá de los intereses de los curanderos, la Moyankwilia no sólo vale para toda la tierra del municipio, pues sus beneficios alcanzan al mundo. Su realización en enero concurre con las primeras siembras en la milpa del año, y entonces la petición de que llueva tiene prioridad en las metas de la ceremonia –que el agua que venga sea tranquila, y que no haya ni sequía ni diluvio.

Orígenes y vínculos históricos de la Moyankwilia

La población costumbrista nahua de Chicontepec realiza la Moyankwilia, que significa “renovarse” en náhuatl. La palabra *mo-yankwi-lia* proviene de la conjugación reflexiva del verbo *yankwi*, “estar nuevo.”⁷ Las variaciones entre las observaciones que realicé en 2004 y en 2005 implican que la ceremonia no tiene una estructura fija, pues depende de la magnitud del presupuesto (cuadro 2) y el número de participantes.

Los nombres de la ceremonia también varían, por lo que sugiero que Moyankwilia es un nombre relativamente nuevo a la luz de otros, descritos en previas etnografías sobre la costumbre chicontepecana. Como la prioridad comunal de la ceremonia es pedir que llueva, un nombre alternativo usado en Ixcacuatitla es *ahuetstilistli*, que significa “haciendo caer agua”. La costumbre chicontepecana que precede a la siembra se llama *xinachtlakwaltilistli*, “alimentando a las semillas,” y la que corresponde al crecimiento de los brotes se llama *miltlakwaltilistli*, “alimentando a la milpa”. Estas costumbres se realizan para proteger a las semillas y los brotes de roedores, sequía, inundación, y otros peligros que amenazan la cosecha. Hay también una ceremonia en torno a la cosecha conocida como *sintlakwaltilistli*,

Artículo	Cantidad	Costo
Curandero		900
Trío musical		800
2 pollos y 1 guajolote		400
Papel revolución	100 hojas	100
Incienso de copal	11 paquetes	110
Pan		220
Cerveza	5 cartones	500
Refresco	5 rejas	400
Vasos desechables	200	50
Platos desechables	200	50
Cucharas desechables	150	50
Morrales nuevos	2	50
Papel lustre	5 hojas	20
Listón	12 metros	30
Pabito	1 bola	15
Velas	50	50
Veladoras	8	35
Zapatos	6 pares	200
Jabones de baño	5	10
Vestidos	3	40
Pantalones y camisas	3	100
Sombreros		15
Collares	3 pares	21
Aretes	3 pares	15
Anillos	6	12
Pañuelos	6	40
Chocolate	4 tablas	40
Cohetes		75
Cigarros	3 cajas	35
Guaje		60
Aguardiente	2 litros	20
Cerillos	1 paquete	10
Papel de china	4 hojas	3
Velas de cebo	3	3
2 huevos y 1 pollito		21
Dulces		20
Peines	3	6
Chiquihuite (canasta)	1	45
Puerco	1	1200
TOTAL		5771

“alimentando al maíz,” que se puede realizar alrededor del inicio del año nuevo (Gómez Martínez 2002), y que es la temporada más cercana a la Moyankwilia de Tepecxitla que encontré. Arturo Gómez Martínez (2002) documentó estas ceremonias de siembra, crecimiento y cosecha entre los años de 1996 y 1998, al menos seis años antes de mi primera documentación de la Moyankwilia en 2004. Es probable que la Moyankwilia sea el resultado de una síntesis reciente de la temporada de *sintlakwaltlistli* y las metas para alimentar y proteger las plantas de la *xinachtlakwaltlistli* y la *mltlakwaltlistli*.

Las ceremonias para los dioses serranos (véase más adelante) y la deidad *chikomexochitl* tienen raíces aún más antiguas en Chicontepec. Los acercamientos al cerro de Postectli y el culto a *chikomexochitl*,⁸ ambos para pedir que llueva en tiempos de sequía, han sido documentados desde 1955 (Medellín Zeníl 1982), pero ninguno contaba con un programa anual para su realización, y se llevaba a cabo según las contingencias de la necesidad. La ceremonia de Moyankwilia integra elementos del culto a las deidades serranas, como la del cerro de Postectli, con el culto a *chikomexochitl*, a través de una ceremonia ya practicada anualmente en Tepecxitla. Aunque no tengo datos precisos sobre el inicio de la Moyankwilia en Tepecxitla, estimo, con base en conversaciones con participantes, que debe realizarse desde 1996 o antes.

LA FIRMA

Los muñecos de papel

Los muñecos de papel son parte de los rasgos distintivos de la costumbre indígena en la Huasteca. Estas figuras son cortadas, comúnmente en grupos de ocho, con papel doblado, casi siempre papel revolución (i.e., industrial) o lustre. Cada muñeco tiene por lo general una altura de 17.5 cm y 6 cm de ancho, aproximadamente. El muñeco representa el alma de una entidad, sea un ser humano, animal, deidad, o artículo ceremonial, y a cada entidad la distingue una iconografía compleja (Sandstrom & Sandstrom 1986). Los muñecos de la Moyankwilia, representan específicamente las fuerzas del mundo espiritual:

Cuadro 2 - Presupuesto de artículos ceremoniales**

**Según una lista escrita en 2004 en el cuaderno del *xochitlalketl* de Tepecxitla; esta lista considera los artículos empleados en cualquier ceremonia genérica.

espíritus malos, símbolos católicos, sitios ceremoniales, y dioses de la naturaleza y sus pertrechos de poder. En la Moyankwilia, todos los muñecos toman formas antropomorfas,⁹ y representan elementos como la mesa del altar, el relámpago, la nube, la cruz, la Santa Tierra, el agua, y el viento. Se arreglaron los muñecos por montones en dos líneas de 20, se puso cada grupo de 40 muñecos sobre una hoja de papel revolución de 35 x 50 cm². En la casa del *xochitlalketl* de Tepecxitla, hay cuatro lugares para las ofrendas ceremoniales, cada uno con una mesa para ponerlas y cada uno con su propio significado: la cruz exterior, el comal (lumbre), la llave (agua), y el altar doméstico en el cuarto principal al centro de la casa. También hay espacios ceremoniales afuera de la casa donde se ponen ofrendas para la Moyankwilia: en 2004 había tres estaciones sobre el cerro adyacente a Tepecxitla, y en 2005 fueron dos pozos en las fronteras de la comunidad, como se ha mencionado anteriormente. En cada lugar ceremonial de la casa del *xochitlalketl* se colocaron los montones de muñecos. Así puestos, los muñecos formaron una superficie encima de la cual se pusieron las ofrendas de hojas de coyol, flor, refresco, cerveza, caldo, carne, y pan (figura 1). Sobre el piso debajo y en frente de la mesa del altar en el cuarto principal de la casa del *xochitlalketl*, se pusieron al menos cinco montones de muñecos, cada montón sobre su propia hoja de papel. Fue encima de estos montones sobre el piso del cuarto mayor donde se hizo la “firma” de sangre aviar.¹⁰

Rocíos de sangre

El número de aves a desangrar depende de la magnitud de la ceremonia y del presupuesto disponible. Entre el 11 y 12 de enero de 2004, se contó con un polluelo de pavo, dos pavos maduros, y siete pollos. En la Moyankwilia de enero de 2005, debido a que el presupuesto era menor, solamente hubo una gallina, un gallo, y un polluelo de pavo. El curandero o un miembro de la familia del patrocinador carga cada ave frente a la mesa del altar donde se ofrecerá su sangre, pero sólo el curandero es responsable de cortar el cuello del ave con tijeras.¹¹ El ave es cargada con las manos, y se hace desangrar su cuello sobre los montones de muñecos de papel frente a la mesa del altar (figura 2). Este evento es la “firma” de la ceremonia, escrita con la sangre del ave. El curandero que dirigió la Moyankwilia en 2004 me explicó las razones por las que realizaban la firma con sangre. La siguiente es una traducción de su discurso en náhuatl, de la entrevista que tuve con él el 12 de enero de 2004:



Figura 1 - Arreglo de ofrendas, hojas de macohitl, figuras de papel cortado de chikomexochitl, y otros implementos ceremoniales sobre montones de tlatektli, en una mesa de altar doméstica.

Foto: Edgar Martín del Campo



Figura 2 - Rocío de sangre aviar sobre montones de tlatektli, en una mesa sobre el cerro de Tepecxitle.

Foto: Edgar Martín del Campo

Por eso, como le dije hoy en la mañana, aquí es donde se necesita que sea firmado. No está firmado con lapicero... está firmado con... con la sangre, de un pollo. Es una firma. Eso quiere decir, está firmado porque le echamos sangre. Entonces, se saca un pollo y un pavo. Si se van con pura voluntad, y si se hace con pura fe,¹² todo saldrá bien. Y si no se va en pura fe, si se va solamente a la fuerza, el pollo no ofrece buena sangre. Sobre los cortes de papel [i.e., los muñecos] excretará. Eso quiere decir que no se fue por su propio corazón, ni se fue por propia voluntad. Por eso pongo atención. Para que vayamos bien, echaremos sangre, y toda saldrá bien. Ninguna desgracia se pondrá sobre los cortes, y eso quiere decir que toda saldrá bien... Iremos a entregar una ofrenda.

Ya nos iremos, hasta cuando vamos a salir.

No ayudarán a la gente hasta cuando vamos a salir.

Que venga alguien a tocar música.

Aquel tocará música.

Que venga alguien para llevar, que lleve cualquier cosa.

Que lo entregue hasta donde vamos a salir.¹³

La ofrenda de sangre no determina únicamente el buen resultado de la ceremonia; pues por sí sola no tiene valor si la sangre no se virtió bien.¹⁴ El curandero nahua indica que, aunque la ofrenda tiene valor de firma, no está firmada de la manera convencional, i.e. con lapicero. Ni tampoco se escribe tal firma sobre los muñecos de papel como si fuera una representación del nombre de un participante específico. La relación es simbólica, debido a la similitud de la superficie de los muñecos de papel con la hoja de un contrato, y la sangre con la tinta con la cual se escribe la firma.¹⁵

Estableciendo una relación contractual con el Señor del cerro

El motivo de la firma en la Moyankwilia es la autorización de una relación contractual entre las partes involucradas en la ceremonia, a saber la comunidad de participantes y los seres sobrenaturales de la naturaleza.¹⁶ La relación ideal supone que los participantes harán sus ofrendas con buena fe, y los dioses responderán prometiendo éxito al curandero oficiante, lluvia abundante y una buena cosecha para la gente —no únicamente para la gente de Tepecxitle, sino para las de las tierras del municipio entero de Chicontepec, según el *xochitlalketl* patrocinador. La firma tendrá eficacia entre la gente y el mundo de los dioses porque este mundo está organizado como la burocracia del Estado. Durante la Moyankwilia de 2004 la entidad mayor que recibía las ofrendas ceremoniales fue el cerro de Tepecxitle, o más precisamente el Señor del cerro. Según el curandero oficiante de ese año, el Señor es como el gobernador de su administración, con su propia burocracia y funcionarios, como en Xalapa (capital del estado de Veracruz). De la misma manera que el gobernador, el Señor reconoce cheques como billetes de curso legal, aunque sean cantidades escritas sobre pedazos de papel lustre para la ceremonia (véase más adelante). El curandero nahua dijo que el Señor del cerro “nos observa, nos escucha. Necesitamos subir juntos”. La unidad de los participantes ligados por el esfuerzo común, es eficaz para el trabajo que será realizado. En los comentarios del curandero resuenan discursos locales utilizados para acercarse al gobierno, como los que se hacen en

una reunión de solidaridad con el ayuntamiento. Son discursos reforzados por el gobierno actual, por ejemplo: durante una reunión con un sindicato de trabajadores en Tepecxitla en enero de 2005, un representante gubernamental de Xalapa aseguró a la concurrencia que el gobierno del estado les haría caso cuando viera su movimiento con dirección, no como una congregación amorfa. A imagen del gobierno estatal, el cerro de Tepecxitla tiene su propia administración, a la que también la gente se puede acercar con una petición. El cerro dará, según el curandero nahua, pero hay que esforzarse para obtener su don; de otra manera, puede también revocar los bienes otorgados, cediéndolos a otra persona.

ALFABETISMO SIMBOLIZADO EN CONTEXTOS CEREMONIALES¹⁷

Otras prácticas de escritura en la Moyankwilia

Aunque la firma es la práctica simbólica del alfabetismo más sobresaliente en la Moyankwilia, no es la única. En los dos casos que observé de esta ceremonia, las demás prácticas simbólicas tienen metas económicas, y se expresan también sobre hojas de papel. En el caso de la que presencié en 2004, la hija del *xochitlalketl* tomó varios pedazos de papel lustre, cada uno de aproximadamente 11.5 x 6.5 cm² y de color morado o rojo por un lado y blanco por el otro.¹⁸ Sobre el lado blanco de cada pedazo escribió una cantidad de dinero, con la fecha encima de la cantidad y su nombre abajo. Si estos pedazos de papel así escritos simbolizan dinero, la presencia de su firma sobre cada pedazo posiblemente se refiere a la firma del tesorero que aparece en los billetes de curso legal mexicano o quizás a la firma de la figura central, como la de Benito Juárez en el billete de 20 pesos o la de José María Morelos en el de 50.¹⁹ De cualquier manera, la firma simbólica en estos billetes tiene el poder de autorizar su capacidad como efectivo cuantificable, listo para ser regalado a los participantes en la ceremonia. En esa misma ocasión, hacia la conclusión de las ofrendas y oraciones sobre la cima del cerro, se fijó sobre el tronco de un árbol pequeño detrás de la mesa del altar (figura 3), una hoja de papel escrita con una lista de deseos de los participantes para el año nuevo. El 17 de enero de 2005, en las preparaciones de la observancia, el hijo del *xochitlalketl* presente en la ceremonia dibujó la imagen de una camioneta “pickup” sobre una hoja de papel lustre, siguiendo la orden del curandero otomí.²⁰ En todos estos casos, la escritura tiene valor ceremonial como un modo de representar los deseos y las metas de los participantes, ya sean dinero, transporte u otros bienes económicos.

“Leer los niños”

Durante una entrevista realizada en el mes de noviembre de 2004, el costumbrista de El Tordillo me mostró dos páginas con dibujos que había hecho y que representaban a los muñecos de papel. Estos dibujos tenían como base las observaciones que hizo sobre los cortes uno de sus compadres, un curandero otomí de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. (Este curandero fue el mismo que dirigió la Moyankwilia de 2005 en Tepecxitla.)



Figura 3 - Altar en la cima del cerro de Tepecxitla. Sobre el tronco del árbol está puesta la lista de deseos para el año nuevo.

Foto: Edgar Martín del Campo

El costumbrista de El Tordillo puso el nombre de la figura representada en cada ilustración, de acuerdo con los comentarios del curandero otomí, y uno de estos nombres indicaba la figura del ser sobrenatural, una suerte de dios, cuya función es la de inspirar a los niños para que aprendan a leer. Es cortado con la cara de frente, con ambos brazos a los lados de su cabeza apuntando hacia arriba. Tiene una corona horizontal que se extiende por ambos lados en lo alto de su cabeza, y arriba se proyectan diez ramitas.²¹ Se llama “*Leer los niños*,” y es el único caso que he encontrado, durante mi investigación de campo, de una deidad representada mediante un corte de papel con la que se invoca una facultad ideal.²² Dado que el culto de los muñecos de papel apunta a metas de éxito económico, hay consistencia en esta nueva forma de representación con las maneras de alcanzar el éxito. La distinción más significativa es que, más allá de la confluencia de las fuerzas de la naturaleza y símbolos del cristianismo, “*Leer los niños*” introduce el currículo escolar como un método válido para obtener éxito económico a través del culto de los muñecos. Este ejemplo refleja claramente el potencial dinámico que tiene la costumbre indígena veracruzana para adaptar conceptos económicos de la “modernidad.”

Un nuevo lapicero para aprender

El valor del alfabetismo como un vehículo para la sabiduría se reconoció en la Moyankwilia de 2005. El primer día de las preparaciones ceremoniales, el *xochitlalketl* patrocinador me señaló que, ya que iba empezar la temporada de la costumbre, yo debía poner atención en las prácticas del curandero otomí y la música ceremonial. Le dije que ya tenía muchas notas y grabaciones, y él me contestó que si no contaba con las interpretaciones no tendría yo nada útil. Al otorgarme su permiso para tomar notas y grabaciones de la Moyankwilia que iniciaba, el *xochitlalketl* me daba un nuevo lapicero, ¿pero sabría yo cómo escribir con él? Lo que quería decir es que con los detalles de la costumbre obtenía yo un nuevo instrumento para aprender, pero para que fuera eficaz tenía que conocer la manera apropiada de utilizarlo. La comparación refleja la impresión de que la escritura es eficaz como método para aprender –y su eficacia podía hacer que el estudiante trascendiera a los miembros de la comunidad. El *xochitlalketl* me explicó que si tomaba bastantes notas de mis observaciones sobre estos detalles ceremoniales y sus funciones, también yo iba a poder reconocerlos, como la sabiduría que los curanderos viejos, analfabetos, tienen y que no está conformada por escritura sobre papel, sino en algo que está en su “cabeza y corazón.”

LA ESCRITURA EN TEPECXITLA

Utilizaciones locales de la escritura

Desde el inicio de la década de 1980, empezaron a surgir publicaciones críticas sobre la etnología del alfabetismo,²³ muchas eran una respuesta al modelo de la “Gran División” propuesto por Jack Goody e Ian Watt (1963) sobre las distinciones cognitivas y sociales entre sociedades con y sin alfabetismo. Clasificar a las sociedades según los términos amplios de “alfabeta” o “analfabeta” implica hacerlo bajo los criterios de una binarización etnocéntrica que define como “civilizada” o “modernizada” y “primitiva” a unas y otras, ignorando las concepciones y prácticas locales, además de los desequilibrios de poder entre estas sociedades y la que determina qué se califica como “alfabetismo.” Todas las nuevas etnografías se ocupan de la cuestión de la implementación de la escritura y el alfabetismo en la sociedad, y empezaron un nuevo paradigma para considerar las funciones locales del alfabetismo y de sus valores sociales. También introdujeron una perspectiva crítica sobre las dimensiones de poder y desigualdad social en los usos locales del alfabetismo y las diferencias entre perspectivas subalternas y “oficiales” sobre las funciones apropiadas del alfabetismo y de la escritura

(Collins & Blot 2003). Es importante notar que, como implica el título de la obra de James Collins y Richard Blot (2003), *Literacy and Literacies*, las sociedades tienen múltiples formas de alfabetismo, cada una con su propia función determinada por los intereses de los distintos grupos sociales y los recursos literarios disponibles. Dos obras seminales que proponen modelos teóricos sobre esta realidad son las de Sylvia Scribner y Michael Cole (1981), así como la de Shirley Brice Heath (1983). En su estudio de la sociedad vai en Liberia, Scribner y Cole elucidaron que cada una de las tres formas de escritura –inglés, vai, y árabe– se produjo en contextos sociales diferentes y por lo tanto tuvo una función distinta: inglés para la administración, la educación, y los negocios; árabe para los servicios islámicos; y el silabario vai para metas cotidianas (Foley 1997). Consecuentemente, las escrituras en inglés y árabe pertenecieron a los especialistas, lo cual reforzó su funcionalidad.

Symbolic literacy events

Heath (1983) también exploró las utilizaciones de la escritura según los intereses de grupos diferentes, en su caso entre tres comunidades vecinas en el sudeste de los Estados Unidos. Introdujo el término *literacy event* para situar un caso de escritura en su propio ámbito social, formado en medio de las posiciones sociales de los participantes y en su correlación con modos “apropiados” de comunicación y manipulación de la escritura. Sugiero extender este concepto para incluir eventos de escritura simbolizada, y propongo que el caso de la firma de sangre se califique como un *symbolic literacy event*. Lo cual quiere decir que el evento de la firma ceremonial se puede analizar como un *literacy event*, dado que hay modos reconocidos por sus participantes para realizarlo. En el caso de la Moyankwilia de 2004, encima del cerro de Tepecxitla el curandero nahua habló por parte del grupo de participantes en frente de la mesa del altar. En sus rezos el curandero le explicó al Señor del cerro que la firma es una acción comunal. “*Tifirmarose*” es un préstamo del infinitivo español, y la forma plural de la primera persona indica que somos “nosotros” quienes firmaremos, aunque el orador y firmante es el curandero únicamente.²⁴ Como él dijo que la firma no se hacía propiamente con un lapicero, entonces tampoco hay que tratar el suceso como si fuera un *literacy event* en el sentido de escritura formal, sino como una acción simbólica que corresponde a la concepción de escritura, que tiene las mismas intenciones, solamente que trasladadas a las relaciones entre la comunidad y el mundo espiritual. Se forman tales relaciones a través del poder transformativo de las oraciones del curandero, que simbólicamente encuadran las posiciones que adoptan el curandero y los participantes ceremoniales ante el Señor del cerro como las dos partes de la relación contractual (Severi 1993). La eficacia de la firma en el cerro depende de cómo se conceptualizan sus funciones y se autoriza la documentación en la comunidad de Tepecxitla.

Funciones locales de la escritura en Tepecxitla

Según la advertencia de John F. Szwed (1981), una etnografía del alfabetismo necesita tomar en cuenta todos los ejemplos de las actividades naturales que se llevan a cabo para leer y/o escribir en una comunidad dada (Collins & Blot 2003). ¿Para qué sirven la escritura y la capacidad de leer y escribir? El estudio más cercano a los intereses de este artículo es el de Peter Wogan (2004), una investigación de los usos de la escritura en la brujería de la región salasaca en Ecuador. P. Wogan describió los poderes que se concibe tiene la escritura mágica, en relación con las corrientes de poder y las desigualdades sociales involucradas históricamente en la documentación de la comunidad salasaca. Existe una correlación entre el temor a las amenazas económicas por el hecho de que esté el nombre de alguien escrito en el libro de una bruja y el que aparezca en la documentación estatal de impuestos, títulos de propiedad, y censos (Wogan 2004). Aunque en el caso salasaca el temor que produce la documentación

...la firma de sangre
autoriza el contrato
entre la comunidad y
los dioses como un
acuerdo sobre las
provisiones para el año
nuevo...

refleja las incertidumbres y amenazas de pérdida de la propiedad y la tierra, en el caso chicontepecano que he observado aparece una actitud casi contraria, pues la documentación y sus firmas autorizadas apoyan el abastecimiento y las provisiones de la vida cotidiana en comunidades como Tepecxitla.

La evaluación positiva de la escritura en esta comunidad chicontepecana, como se elabora más adelante, también marca un cisma si se compara con evaluaciones documentadas en décadas anteriores entre los indígenas del sur de la Huasteca. Jacques Galinier (1979) documentó un muñeco ritual cortado del papel de una revista popular, con las imágenes de una mujer y un hombre blanco, vestidos según la moda actual, que aparecen de frente. J. Galinier describió este muñeco de Huahua, Hidalgo, a la luz de discursos otomíes sobre la escritura, particularmente como perteneciente a la sociedad urbana –con todas sus implicaciones de vicio y explotación–, características que daban cuenta de que era un espíritu nefasto el hecho de tal papel. La escritura era, en ese caso, otro de los instrumentos que utilizaba la sociedad dominante para manipular a la sociedad analfabeta otomí (Galinier 1979).²⁵

No pretendo recordar todos los ejemplos de la utilización de la escritura y documentación en Tepecxitla, basten los casos que puedo presentar para mi discusión.

Si la firma de sangre autoriza el contrato entre la comunidad y los dioses como un acuerdo sobre las provisiones para el año nuevo, merece que se le compare con documentos de la esfera cotidiana que también conciernen el abastecimiento de bienes económicos. En octubre de 2004 ayudé a varias personas a llenar solicitudes de becas de vivienda en Tepecxitla. Había el rumor de que la familia de uno de los profesores locales ya había recibido 40 000 pesos por su solicitud, y el patrocinador con quien yo vivía esperaba una cantidad de hasta 50 000 pesos.²⁶ Uno de los requisitos que había que cumplir para su autorización era estampar la firma del solicitante; pero, como muchos de los solicitantes eran analfabetos, sustituyeron sus firmas con huellas de ambos pulgares, lo cual constituía una sustitución no-literaria de la firma escrita reconocida por el gobierno.²⁷ Las becas bimensuales del programa Oportunidades y las de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) para mantener la tierra agrícola también requieren sus propias documentaciones por parte del solicitante. Gozan también de otras ventajas si su nombre es incluido en una lista, como la de candidatos en Tepecxitla a las jubilaciones de la tercera edad, que requerían ser corroborados mediante copias certificadas del acta de nacimiento.²⁸ En los casos de faena, el agente municipal marca en su lista la presencia (o ausencia) de los participantes esperados. Como se multa a quienes eluden este trabajo obligatorio, es importante ser marcado en la lista.²⁹ Estos ejemplos de documentación en Tepecxitla, ya sean solicitudes de beca o lista de nombres, tienen valor social por su potencial para proporcionar recursos económicos, o en último caso para evitar su pérdida.³⁰

La idea del contrato opera como una metáfora que facilita la comprensión de la relación social, aunque también de manera imperceptible con los seres sobrenaturales en el mundo espiritual, mediante un discurso contractualista que funciona de manera tangible y en lugares físicos (Quinn & Holland 1987).³¹ La experiencia social de la función de la documentación en el abastecimiento que provee la

administración gubernamental aclara el valor del contrato entre la comunidad y el Señor del cerro y su propia administración. Aunque la relación contractual implica una distancia entre las partes involucradas, también es un potencial que promueve nuevas configuraciones de solidaridad social entre los participantes en la ceremonia. Asimismo, el modelo del contrato implica relaciones sociales *negociadas* por voluntad individual, en vez de las heredadas y apoyadas por el Estado (LeVine & White 1986). La autoridad de este contrato formaliza las relaciones económicas deseadas por la comunidad mediante la firma, que aunque es con sangre y no con tinta tiene la misma eficacia en la Moyankwilia, porque fue hecha por el curandero autorizado para conducir esta acción en un contexto ceremonial.

ESCRITURA, ALFABETISMO, Y PODER EN CHICONTEPEC

Relaciones idealizadas entre la comunidad, el gobierno, y la naturaleza

Los ejemplos dados se refieren a las ventajas económicas de la documentación escrita y contribuyeron a discursos sobre la firma ceremonial, ahora falta una discusión sobre las desigualdades sociales de poder que también están involucradas en estos discursos. He encontrado muchos casos en donde la expectativa de adquisición de bienes mediante documentos gubernamentales no se cumplió, como en el fracaso de la campaña de las solicitudes chicontepecanas de vivienda de 2004.³² Las acusaciones de malversación por parte de enlaces con el gobierno, incluyendo el manejo discrecional de solicitudes de vivienda, también han dejado marcas negativas sobre el manejo de la documentación en Tepecxitla.³³ Lo que ahora quiero sugerir es que la relación contractual con el Señor del cerro, que está del lado de la comunidad, sigue el mismo patrón que las relaciones con el Estado, pero está concebida con más transparencia, sin los obstáculos de la burocracia y exenta de las suspicacias sobre la eficacia del gobierno.³⁴ El poder de las deidades serranas es bien reconocido entre los costumbristas veracruzanos: se concibe el cerro de Postectli, al sur del municipio de Chicontepec, como un nexo mundial en el arreglo del agua. La falta reciente de ofrendas a la Sirena de Postectli resultó en el tsunami del 26 de diciembre de 2004, según uno de los costumbristas de la comunidad de Ixcacuatitla, que está en la base de ese cerro. Por lo tanto, el arreglo entre los participantes de la costumbre y las deidades de la naturaleza, se percibe como un bien tangible, potenciado por el nuevo acceso a los medios globales. Se puede proponer que cualquier falta en las relaciones políticas y las circulaciones económicas idealizadas en Chicontepec no ocurriría en el mundo espiritual si este último tuviera su propia documentación.

Modelos ideológicos del alfabetismo

Como describí anteriormente, en Chicontepec es posible en la documentación sustituir la firma con las huellas de los pulgares cuando la persona responsable es analfabeta. De la misma forma, el director de la Moyankwilia de 2005 fue el curandero octogenario otomí analfabeto, quien, aunque pueda parecer una paradoja “contra-intuitiva” de este *symbolic literacy event*, hizo la firma con sangre aviar. En la práctica de la firma, la dichosa contradicción que habría en que un curandero analfabeto “escriba” implica una adaptación indígena de la escritura a través de discursos ya comúnmente conocidos, así como una “captura de la imaginación” colectiva (Severi 2004). En ambas esferas cotidianas y ceremoniales, hay alternativas simbólicas para realizar la firma sin el requisito del alfabetismo. Estas prácticas reflejan otro “modelo ideológico” del alfabetismo (Street 1984) diferente al *functional literacy* de la definición de la UNESCO, según el cual la persona alfabeto

has acquired the essential knowledge and skills which enable him to engage in all those activities in which literacy is required for effective functioning in his group and community and whose attainments in reading, writing, and arithmetic make it possible for him to continue to use these skills towards his own and the community's developments (citada en Oxenham 1980).

De acuerdo con esta definición de *functional literacy*, la firma simbólica no significaría un ejemplo válido de alfabetismo. Pero si tomamos en cuenta los valores de la comunidad, sería mejor considerar esta práctica y los discursos pronunciados en la Moyankwilia sobre la escritura como reflejos de un modelo cultural "evaluativo" (Gee 1999) sobre el alfabetismo y la escritura en Tepecxitla, y como parte de sus beneficios para la gente de la comunidad.³⁵ El porcentaje de habitantes mayor de 15 años "funcionalmente" analfabeta en Tepecxitla rebasa el 50%, pero como todas las comunidades mencionadas en este artículo (cuadro 1), Tepecxitla ya cuenta con una escuela primaria bilingüe y un albergue. Los modelos culturales en torno al alfabetismo y la escritura tienen un potencial que determinará las concepciones que las próximas generaciones de alumnos tengan de la escritura, y los hará decidir el valor práctico que ésta tiene en la vida social.³⁶

CONCLUSIÓN: UN ALFABETISMO INDÍGENA³⁷

El aspecto esencial de las prácticas de escritura en la Moyankwilia es que estos fenómenos son apropiaciones indígenas de la escritura impartida por el Estado. Como lo ha hecho desde la época colonial, la comunidad indígena adoptó los sistemas del poder dominante según sus propios valores y símbolos: *"They metaphorized the dominant order; they made it function in another register. They remained other within the system which they assimilated and which assimilated them externally"* (Certeau 1984). La comunidad indígena creó un complejo de prácticas fundado en experiencias con el alfabetismo y la escritura, y desarrolló además discursos sobre estos fenómenos de acuerdo a su cultura y sus preocupaciones sociales. En referencia tanto a los casos de la Moyankwilia como de otros contextos ceremoniales, presenté tres temas mayores en las ideologías implícitas del alfabetismo y de la escritura: 1) la firma, en cualquier forma, puede autorizar relaciones contractuales entre la gente de la comunidad y sus contrapartes; 2) la capacidad de leer y escribir es reconocida como un método para aprender; y 3) se pueden simbolizar las metas económicas de la Moyankwilia a través de representaciones escritas y/o dibujadas. Desde una perspectiva sinóptica, estos tres temas están ligados, y revelan un discurso principal acerca del valor del alfabetismo: para quienes conocen los modos apropiados de leer y escribir, de acuerdo al contexto social dado, la escritura tiene el potencial de asegurar bienes económicos, ya sea por parte de la administración gubernamental o de la administración cosmológica.³⁸ La autoridad reconocida a la documentación firmada es traducida a la esfera ceremonial de la Moyankwilia: las relaciones autorizadas con el Estado se convierten en relaciones autorizadas con los dioses de la naturaleza, mediadas por el curandero que es quien tiene la posición social para realizar la firma ceremonial. Denunciar la relación contractual entre la sociedad y la divinidad como una degeneración de la fe católica, por falta de una amplia catequesis (Torre & Navarro de Anda 1979),³⁹ pasa por alto la exigencia del contractualismo (y otros documentos firmados) en la sociedad indígena actual.

Concluyo que la Moyankwilia es un sistema abierto a discursos y prácticas innovadoras como los relacionados con las ventajas del alfabetismo y de la escritura. Este artículo no trató de explorar los orígenes de la Moyankwilia, sino las ideologías acerca del alfabetismo y la escritura que están involucradas en su realización actual. Evité discutir las relaciones entre los elementos ceremoniales contemporáneos de la Moyankwilia y la religión mesoamericana prehispánica, como si éstos fueran "sobrevivientes" de prácticas antiguas.⁴⁰ La Moyankwilia es una expresión indígena de las relaciones idealizadas con los poderes de la naturaleza. Aunque

la Moyankwilia está adoptando nuevas ideologías sobre alfabetismo y escritura a través de los encuentros cotidianos con el Estado y la “modernidad”, mantiene su fundamento en las relaciones apropiadas entre la comunidad y su cosmos.

Agradecimientos

Esta investigación tuvo el apoyo de una beca de investigación de la Fulbright-García Robles y otra de la Christopher DeCormier Memorial Scholarship, para realizar una temporada de investigación de campo en México entre septiembre de 2004 y mayo de 2005 como parte de mi tesis de doctorado. Consulté referencias académicas pertinentes para este artículo, sugeridas por James Collins de la Universidad de Albany y Anath Ariel de Vidas del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Amarilys La Santa me ayudó a revisar detalles de mi escritura en español, y Stuart Swiny y Elizabeth Paris revisaron la traducción del resumen en francés. Las últimas revisiones de este artículo se enriquecieron con los consejos de Anath Ariel de Vidas, coordinadora de este número de *TRACE* y de los dictaminadores de mi artículo. Finalmente agradezco todo el apoyo, la dirección y la paciencia de la gente de Chicontepec e Ixhuatlán de Madero, a las comunidades de El Tordillo, Cruz Blanca, Ixcacuatitla y, especialmente, a la comunidad de Tepecxitla: *Tlawel ttaskamati*.

NOTAS

- 1 Tomando como base rasgos culturales como la música huapanguera, el culto a los muñecos de papel, y la distribución de lenguas indígenas como el náhuatl y el huasteco, defino la región “huasteca” incluyendo el sur de Tamaulipas, el sudeste de San Luis Potosí, el noreste de Querétaro e Hidalgo, y el extremo norte de Veracruz y Puebla.
- 2 De hecho, el *xochitlalketl* de Tepecxitla es el único que actualmente realiza tal “trabajo” ceremonial en su comunidad.
- 3 En náhuatl se llaman *tlatekme*, que es el plural de *tlatektli*, y que significa “cosa cortada.” Parece que tiene este mismo sentido en otomí: *hēfikl* significa tanto “cortar en piezas” (Voigtlander & Echegoyen 1985) como los muñecos de papel. El culto de los muñecos de papel está bien documentado en la región entre el sur de la Huasteca y la Sierra Norte poblana. En la etnología de esta región, es representada como una práctica ceremonial entre los nahuas (Sandstrom & Sandstrom 1986; Sandstrom 1991; Gómez Martínez 2002); los tepehuas (Williams García 2004); y especialmente entre los otomíes (Starr 1900-1902; Knecht 1966; Christensen & Martí 1971; Dow 1986a,b; Galinier 2004).
- 4 Tepecxitla significa literalmente “al pie del cerro” en náhuatl, entonces el nombre de la comunidad indica su rasgo distintivo en su posición ambiental.
- 5 Uno de los músicos me dijo que cada evento tiene su tema musical propio. Una exploración de estos temas entre los tepehuas al sudeste de la Huasteca aparece en Roberto Williams García (2004).
- 6 Según el costumbrista de El Tordillo, hay también otros especialistas ceremoniales que llevan a cabo la Moyankwilia para realizar hechicería. No obstante, si tal curandero hace su ofrenda con maldad, la fortuna puede ser revertida. Pues si la maldad es un intento de engaño, hay que saber que no se puede engañar ni a Dios ni a la Virgen.
- 7 Entre los nahuas de Amatlán, Ixhuatlán de Madero, el 31 de diciembre indica el término del año viejo, el *huehuexihuitl*, seguido por una limpieza del espíritu del año nuevo, el *yancuic xihuitl* (Sandstrom 1991), que contiene la misma raíz /yankwi-/ que Moyankwilia.
- 8 El culto chicontepecano a *chikomexochitl* proviene, al menos parcialmente, de una revitalización de la deidad, importada desde la región de La Laguna, al norte de Puebla en 1944 (Schryer 1990); una ceremonia para *chikomexochitl* fue realizada en Tecomaxochitl, Chicontepec, el año siguiente (Medellín Zenil 1982).
- 9 Los únicos ejemplos que he visto de muñecos zoomorfos en Chicontepec representan animales domésticos, como si los animales también tuvieran sus propias almas o fuerza espiritual representables en forma de muñeco.
- 10 En las estaciones sobre el cerro de la Moyankwilia de 2004, también habían tres de esas firmas encima de los montones de muñecos, sobre el piso debajo y en frente de la mesa de cada estación.
- 11 Los miembros de la familia del patrocinador también pueden matar a las aves para las ofrendas ceremoniales, pero con torsiones del cuello, no con tijeras para ofrecer la firma de sangre.
- 12 Las frases ‘con pura voluntad’ y ‘con pura fe’ fueron dichas en español.
- 13 Arreglé los últimos seis renglones de esta selección para mostrar su estructura simétrica. El formato de esta representación está descrito en Edgar Martín del Campo (2005).
- 14 Cf. la ofrenda de sangre aviar realizada por los curanderos *bādí*, ‘sabios’, de los otomíes del sur de la Huasteca, según la descripción hecha por Galinier (1989): se trata de algo como el pago de una deuda de sangre para el “Maestro del Mundo.” Esta ofrenda de sangre es el *sine qua non* para la eficacia ritual.
- 15 Un curandero otomí del municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, también “firmó” sobre los muñecos de papel con un huevo quebrado. Dijo que con los contenidos del huevo también se podía realizar la firma, pero en ceremonias menores o de menos recursos.
- 16 Como un modelo cultural que puede conscientemente (o inconscientemente) guiar acciones personales y/o sociales, así como en estos contextos ceremoniales, el modelo del contractualismo es un ejemplo de un “*model-in-(inter)action*” (Gee 1999).

- 17 En esta sección habría yo hecho mención del concepto de “pacto diabólico,” dado que es bien conocido en contextos de hechicería y carnaval. Sin embargo, la adquisición del poder del hechicero mediante la firma de tal pacto es una idea que encontré solamente en entrevistas con consultantes mestizos, y en ningún caso explícito con entrevistados indígenas de la Huasteca veracruzana.
- 18 En el momento de la Moyankwilia de 2004 tenía aproximadamente 29 años.
- 19 Las cantidades eran conscientemente exageradas, como mi billete con un “valor” de 9 000 pesos o uno que tiene el costumbrista de El Tordillo sobre su mesa de altar que vale 800 000 pesos. Reflejan más una idea de la riqueza que una cantidad precisa.
- 20 El hijo después escribió una carta, dictada por su padre, el patrocinador. No tengo una descripción mejor de este evento.
- 21 No he incluido ninguna imagen sobre el sentido del culto de los muñecos de papel entre los nahuas chicontepecanos.
- 22 Debo mencionar que el costumbrista de El Tordillo tiene un hijo que, en la época en que realicé la entrevista –noviembre de 2004–, era estudiante en una escuela Preparatoria. Es posible que esta figura haya sido diseñada específicamente para apoyar la capacidad de estudio del hijo. No obstante, la práctica indica la realidad y necesidad de la innovación de las expresiones simbólicas, que se lleva a cabo sin sustituir rasgos esenciales de la costumbre.
- 23 Una reseña mayor de la etnología del alfabetismo aparece en Collins & Blot (2003).
- 24 Este hecho se diferencia del “pacto” que tiene el especialista *bari* de la sociedad bororo en la Amazonia brasileña; solamente él se relaciona mediante un pacto con algunos seres sobrenaturales en su propia jerarquía cosmológica (Lévi-Strauss 1973).
- 25 Compare con la representación “*Leer los niños*” descrita anteriormente: aunque también la hace un curandero otomí, implica una evaluación de la escritura enteramente opuesta, ya que la escritura y sus oportunidades asociadas están más disponibles para la gente indígena de la Huasteca veracruzana en el umbral del nuevo siglo.
- 26 Conflictos de intereses políticos impidieron la aplicación de estos créditos durante su primera temporada en octubre.
- 27 Street (1984) ilustra una situación comparable en la villa iraní de Cheshmeh, en donde una nueva clase de empresarios, los *maktab*, gracias a que eran capaces de leer y producir textos comerciales, en un momento en que se generaban nuevos recursos económicos en Irán, crearon un nuevo nicho social. Un *maktab* obtuvo la posición necesaria para autorizar transacciones de otras personas con menor capacidad de leer o escribir, firmando con la huella del dedo de la persona en cuestión.
- 28 Hubo al menos tres versiones de esta lista en la casa de mi anfitrión, que era el encargado de entregar las solicitudes para las jubilaciones al ayuntamiento de Chicontepec: la primera era la lista “oficial” impresa; la segunda, una copia escrita por mi anfitrión; y la tercera, una copia escrita por mí.
- 29 La multa en Tepeixtitla por eludir la faena puede ser de 15 ó 50 pesos, dependiendo de la intensidad del trabajo.
- 30 Una diferencia significativa entre la escritura y el discurso cotidiano radica en los nombres de la gente. Aunque en la comunicación cotidiana se llama a una persona por su apodo o término de parentesco, en la documentación y las listas escritas aparece su nombre de nacimiento, que es también el que se utiliza en contextos ceremoniales como la barrida contra fuerzas nefastas.
- 31 Sin embargo, esta metáfora del contractualismo recurre a una relación social para aclarar otra. De esta manera, se parece a la metáfora que equipara la discusión con la guerra, por ser ambas formas de interacciones sociales (Lakoff & Johnson 1980). La metáfora funciona porque la guerra consta de las unidades físicas que son las personas que actúan en sitios también físicos, apoyando así la idea de que la inteligibilidad de las metáforas exitosas opera a través de eventos y/o experiencias concretas (Quinn & Holland 1987).
- 32 Véase la nota 26.
- 33 En otro nivel, mis esfuerzos de documentación etnográfica también fueron mal recibidos en Tepeixtitla por algunas personas. Existía la suspicacia de que yo venía a Tepeixtitla solamente a tomar notas de observaciones para luego venderlas, capitalizando así las costumbres locales. Como investigador extranjero, quedaba yo posicionado en los desequilibrios de poder y representación. Nuevamente, aparecía el potencial económico de la documentación, pero según la suspicacia, sólo beneficiaría al investigador y no a la misma comunidad.
- 34 A manera de comparación mencionaré que en el Sri Lanka de la actualidad, el modelo de organización idealizada que representa el Estado es invocado en discursos sobre lo demoníaco y en sus ceremonias de exorcismo (Kapferer 1988).
- 35 Aquí reconozco especialmente el estudio por Bialostok (2002) con su discusión sobre el “modelo cultural” del alfabetismo como fuente de “nutrición” psicológica entre familias blancas de clase media.
- 36 La adaptación de la educación estatal en ámbitos rurales, según sus propios valores sociales, es un asunto que han tratado, en los casos de Japón y China, Robert LeVine y Merry I. White (1986).
- 37 El asunto de las adaptaciones que hacen los indígenas mesoamericanos de la escritura occidental se ha tratado ampliamente con anterioridad (Burkhart 1989; Boone & Mignolo 1994; Collins & Blot 2003). Un estudio importante sobre las contestaciones locales a una ortografía propiamente “indígena” es el de Collins (1998), en el caso de la sociedad tolowa.
- 38 Es posible, entonces, utilizar el concepto de “modelo maestro,” que hace referencia a un complejo de modelos o un modelo singular que sirve para organizar e interpretar una cantidad significante de experiencias de los miembros de un grupo social (Gee 1999).
- 39 Citada por Jorge Báez (1998).
- 40 Estuve tentado, por ejemplo, a comparar las ofrendas de la sangre aviar en la Moyankwilia con imágenes de sacrificios de aves en los códices mexicanos, como el Borgia. También pude haber concebido una correspondencia entre los cuatro polluelos colgantes en las cuatro direcciones de un palo erigido encima del cerro y la representación de un pájaro hecha con masa de amaranto, encima del palo utilizado en la fiesta azteca de Xocotl Huetzi (Durán 1971). Sin embargo, preferí no abordar estos aspectos en el presente artículo. Pienso no obstante, que los discursos actuales sobre la “religión antigua” en la Huasteca veracruzana merecen una investigación, especialmente por la abundancia de esculturas huastecas prehispánicas que reciben ofrendas ceremoniales en los municipios de Chicontepec e Ixhuatlán de Madero. Estas figuras se llaman “antiguos” en español y *n’yogí* en otomí.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez, Jorge Félix 1998 - *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa de Enríquez.
- Bialostok, Steven 2002 - Metaphors for Literacy: A Cultural Model of White, Middle-Class Parents. *Linguistics and Education* 13: 347-371.
- Boone, Elizabeth & Walter Mignolo (eds.) 1994 - *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Duke University Press, Durham.

- Burkhart, Louise M. 1989 - *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press, Tucson.
- Certeau, Michel de 1984 - *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Randall. University of California Press, Berkeley.
- Christensen, Bodil & Samuel Martí 1971 - *Brujerías y papel precolombino / Witchcraft and Precolumbian Paper*. Ediciones Euroamericanas, Mexico.
- Collins, James 1998 - *Understanding Tolowa Histories: Western Hegemonies and Native American Responses*. Routledge, New York.
- Collins, James & Richard Blot 2003 - *Literacy and Literacies: Texts, Power and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dow, James 1986a - *The Shaman's Touch: Otomí Indian Symbolic Healing*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- 1986b - Tonal and Nagual in Otomí Thought: Totemic Symbols of Caring. *Central Issues in Anthropology* 6 (2): 25-30.
- Durán, Diego 1971 [1576-1579] - *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*. Edited and translated by Fernando Horcasitas & Doris Heyden. *The Civilization of the American Indian Series* 102. University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma.
- Foley, William A. 1997 - *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Blackwell, Oxford.
- Galinier, Jacques 1979 - N'y'uh'u, les Indiens Otomis : Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca. *Études Mésoaméricaines* 2 (II). Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, Mexico.
- 1989 - Actes de parole, actes de silence: Notes sur le statut de l'"homme sans bouche" dans la religion otomí. *Culture* 9 (1): 63-70. Montréal.
- 2004 [1997] - *The World Below: Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual*. Translated by Phyllis Aronoff & Howard Scott. University Press of Colorado, Boulder.
- Gee, James Paul 1999 - *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. Routledge, New York.
- Gómez Martínez, Arturo 2002 - Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos. CONACULTA, Mexico.
- Goody, Jack & Ian Watt 1963 - The Consequences of Literacy. In Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*: 27-68. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gortari Krauss, Ludka de & Jesús Ruvalcaba Mercado 1990 - La Huasteca: vida y milagros. *Cuadernos de la Casa Chata*, 173. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mexico.
- Heath, Shirley Brice 1983 - *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kapferer, Bruce 1988 - *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Knecht, Sigrid 1966 - Mexikanische Zauberpapiere: Ihre Herstellung und magische Verwendung bei den Otomí-Indianern in Mexico. *Tribus* 15 (n.s.): 131-148.
- Lakoff, George & Mark Johnson 1980 - *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago.
- Lévi-Strauss, Claude 1973 [1955] - *Tristes Tropiques*. Translated by John Weightman & Doreen Weightman. Jonathan Cape, London.
- LeVine, Robert A. & Merry I. White 1986 - *Human Conditions: The Cultural Basis of Educational Development*. Routledge and Keegan Paul, New York.
- Martín del Campo, Edgar 2005 - An Ethnopoetic Approach to a Copala Triqui Myth Narrative. *Proceedings of the Conference on Otomanguean and Oaxacan Languages: University of California, Berkeley, March 19-21, 2004*: 75-86. Berkeley.
- Medellín Zenil, Alfonso 1982 - *Exploraciones en la región de Chicontepec o Huasteca meridional* [1955]. Xalapa de Enríquez, Veracruz.
- Ochoa Salas, Lorenzo 1979 - *Historia prehispánica de la Huasteca*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Oxenham, John 1980 - *Literacy: Writing, Reading and Social Organization*. Routledge and Keegan Paul, London.
- Puig, Henri 1976 - *Végétation de la Huastèque, Mexique*. Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, Mexico.
- Quinn, Naomi & Dorothy Holland 1987 - Culture and Cognition. In Dorothy Holland and Naomi Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*: 3-40. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandstrom, Alan R. 1991 - Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village. *The Civilization of the American Indian Series* 206. University of Oklahoma Press, Norman.
- s.f. - "Nahua Blood Sacrifice and Pilgrimage to the Sacred Mountain Postectli, June, 2001". Electronic document obtained november 6, 2005: <http://www.famsi.org/reports/01001/>.
- Sandstrom, Alan R. & Pamela Efrein Sandstrom 1986 - *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Schryer, Frans J. 1990 - *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton University Press, Princeton.
- Scribner, Sylvia & Michael Cole 1981 - *The Psychology of Literacy*. Harvard University Press, Cambridge.
- Severi, Carlo 1993 - Talking about Souls: The Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Ritual Language. In Pascal Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*: 165-181. Cambridge University Press, Cambridge.
- 2004 - Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 815-838.
- Starr, Frederick 1900-1902 *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*. Putnam Memorial Publications Fund, Davenport, Iowa.
- Street, Brian V. 1984 - *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Szwed, John F. 1981 - The Ethnography of Literacy. In Marcia Farr Whiteman (ed.), *Writing: The Nature, Development, and Teaching of Written Communication*: 13-23. L. Erlbaum Associates, Hillsdale, New Jersey.
- Torre Villar, Ernesto de la, Ramiro Navarro de Anda (comps.) 1979 - Documentos de Puebla. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla 1979. PPC, Madrid.
- Voigtlander, Katherine & Artemisa Echegoyen 1985 [1979] - *Luces contemporáneas del Otomí: gramática del otomí de la Sierra*. Instituto Lingüístico de Verano, México.
- Williams García, Roberto 2004 [1963] - *Los Tepehuas*. Universidad Veracruzana, Xalapa de Enríquez.
- Wogan, Peter 2004 - *Magical Writing in Salasaca: Literacy and Power in Highland Ecuador*. Westview Press, Boulder.