

El juego de las alternancias: la vida y la muerte

Rituales del ciclo vital entre los nahuas
de la Sierra de Puebla

Lourdes Báez Cubero



El juego de las alternancias: la vida y la muerte

*Rituales del ciclo vital entre los nahuas
de la Sierra de Puebla*

El juego de las alternancias: la vida y la muerte
Rituales del ciclo vital entre los nahuas
de la Sierra de Puebla

Lourdes Báez Cubero

Este libro fue realizado con el apoyo del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca en el que participan:

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo
Secretaría de Cultura de Puebla
Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Querétaro
Secretaría de Cultura de San Luis Potosí
Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes
Instituto Veracruzano de la Cultura
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas y la Dirección General de Vinculación Cultural

Fotografías: Lourdes Báez Cubero

Portada: Ritual de "lavado de manos". La partera se encuentra de espaldas lavando las manos del padrino junto a la piedra que custodia el ombligo del niño.

Clasif. _____

Adq. _____

Fecha _____

Proced. _____

Primera edición: 2005

Producción: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca
D.R. © 2005

Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca
Coordinador Regional
Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Querétaro

ISBN 970-35-0756-5

Impreso y hecho en México



BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACION
Y DOCUMENTACION

Dirección General de Culturas Populares

ÍNDICE

<i>AGRADECIMIENTOS</i>	9
<i>INTRODUCCIÓN</i>	11
<i>APROXIMACIÓN AL RITUAL</i>	19
El punto de partida	21
<i>EL UNIVERSO NAHUA</i>	33
El hombre: centro del universo	37
El origen del mundo	41
El juego de las alternancias: la vida y la muerte	45
Concepción, embarazo y parto	47
La muerte	52
<i>EL TEJIDO SOCIAL</i>	57
El contexto local y regional	57
Antecedentes históricos	59
El medio	71
El sistema de alianzas	76
El parentesco	76
Terminología del parentesco en náhuatl	78
Pseudo parentesco	83
Parentesco "figurado"	83
Parentesco ritual	84
Terminología del compadrinazgo en Naupan	86
Tipos de compadrinazgo	89
Elección de compadres	93
El principio de reciprocidad	94
El modelo de intercambio en Naupan	99
Nacimiento	102
Matrimonio	103
Muerte	103



**BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACION
Y DOCUMENTACION**

Dirección General de Culturas Populares

<i>LAS ACCIONES SIMBÓLICAS: LOS RITUALES DEL CICLO VITAL</i>	105
El ciclo de vida y muerte entre los nahuas	106
Orden y desorden: los peligros de la "contaminación"	110
Elementos focalizadores del ritual	121
El hombre y su entorno	126
Los especialistas rituales	130
Acciones simbólicas del ciclo vital del hombre	137
Acciones simbólicas vinculadas al nacimiento	138
Representación de la muerte entre los nahuas	151
Acciones simbólicas vinculadas a la muerte	156
El culto a los muertos en Naupan	168
Destino de los difuntos	172
La Gloria y el Infierno	172
Los que mueren por asesinato o durante el parto	173
Los niños	173
Los que mueren por el rayo y las mujeres que abortan	174
Todos Santos: la fiesta del intercambio	175
El intercambio de comida en Naupan	181
<i>CONCLUSIONES</i>	183
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	191

AGRADECIMIENTOS

A la memoria de mis padres

Este libro fue escrito originalmente para presentarse como tesis de maestría en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en febrero de 1999; por tanto, mi primer agradecimiento es para quien le dio seguimiento en todas sus etapas con vivo interés durante mi paso como estudiante del posgrado, Marie-Odile Marion, cuyo recuerdo no permanece sólo como profesora incansable y entusiasta, sino también como entrañable amiga: a su memoria va dedicado este libro.

Sin el apoyo de la Directora de Difusión Cultural del Estado de Puebla, Margarita Melo Díaz, no hubiera sido posible la publicación de este trabajo. Asimismo, el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca consideró a este texto como parte de sus proyectos; a todos sus integrantes les agradezco su interés, especialmente a la Antrop. Patricia Olalde Trejo, Subdirectora de Vinculación Regional de *CONACULTA*, entusiasta promotora del Programa.

Mención especial debo hacer a un entrañable amigo, Alessandro Lupo, quien leyó mi tesis y me hizo atinadas observaciones y sugerencias para su posterior publicación.

Mi familia ha siempre sido el motor para animarme en mi ejercicio profesional, por lo cual también le agradezco su apoyo incondicional.

Quizás los verdaderos autores de todo lo que he escrito sean los propios habitantes de Naupan, que tan amablemente han compartido conmigo sus experiencias y conocimientos; sin el apoyo de muchos de ellos no se hubiera concretado este proyecto, así que una vez más: ¡mil gracias!



BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACIÓN
Y DOCUMENTACIÓN

Dirección General de Cultura Potosilares

INTRODUCCIÓN

...al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir, en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos, así como sobre la naturaleza que los rodea. Producen, pues, la cultura y fabrican la historia, la Historia.

Maurice Godelier, 1989.

La premisa del presente trabajo fue tratar de dilucidar, a partir de las acciones simbólicas vinculadas al ciclo vital del hombre, un modelo explicativo del sistema conceptual del mundo de los nahuas del norte de Puebla. Como se advierte en el primer capítulo, para tal tarea no contábamos con un acervo mítico lo suficientemente sólido que pudiera conducirnos a escudriñar las raíces más profundas de la cosmovisión de los nahuas serranos. Ante esta limitación, y conociendo el valor del mito como uno de los vehículos privilegiados para acercarse al sistema de creencias y cosmovisión, decidimos buscar aquellas herramientas que pudieran aproximarnos lo más fielmente posible a un modelo de pensamiento en torno al hombre y a todo lo que conforma su universo. Y en efecto, las acciones rituales vinculadas al ciclo vital fueron un instrumento idóneo para desentrañar el pensamiento de los nahuas acerca del hombre, su origen y destino. Junto a éstas, nos apoyamos en el conjunto de creencias, en aquellos reductos del pensamiento que se agrupan en lo que Lévi-Strauss (1987: 604) ha llamado "mitología implícita", y que acompañan las acciones cotidianas, ceremoniales y rituales, que también fueron elementos importantes para armar una imagen del mundo nahua. Por otro lado, entre las ventajas que ofrecía partir de los rituales, se mostraba que éstos aún mantienen una vigencia y una vitalidad determinadas que era casi imposible que pasaran desapercibidos, a diferencia de otros aspectos de la cultura como los mitos, de los cuales quedan muy pocos, fragmentados,

conocidos únicamente por personas de mayor edad o por especialistas que constituyen una verdadera minoría. En cambio, los rituales continúan practicándose e involucran a niños, jóvenes y adultos, quienes no siempre pueden explicar con claridad el significado preciso de las acciones, pero al menos participan para "que no se pierda la costumbre".

Por otro lado, si bien la voz de los especialistas locales, quienes hacen un trabajo específico, fue determinante para la tarea que se había decidido emprender, fue útil también tomar en cuenta lo que el resto de la gente dijo acerca de sus prácticas y creencias. Es difícil encontrar una sociedad en la que exista un saber homogéneo, debido a que al interior de la misma existen divisiones y contradicciones que producen formas variadas de concebir el mundo (López Austin, 1990: 14). De igual modo, es casi seguro que ningún individuo podría dar cuenta precisa de su cosmovisión en forma totalmente ordenada. Por lo tanto, armar un modelo conceptual, coherente del mundo, es tarea del antropólogo, reuniendo todas las voces posibles, "todas las variantes propuestas por los indígenas", a través de un trabajo de "corte y confección" en el que las ideas informadoras se extrapolan de los enunciados originales, se reelaboran y se conectan entre ellas con base en reglas y principios, cuya lógica es tarea y mérito del antropólogo captar y demostrar" (Lupo, 1995: 21).

La importancia de abordar una temática como la de la cosmovisión de un grupo portador de la tradición religiosa mesoamericana,¹ puede explicarse a partir de la velocidad con la que la cultura de estos grupos indígenas está cambiando; en parte porque no son ya grupos aislados, y cada vez, con mayor intensidad, las distancias con la cultura del "afuera" se acortan; además, la llamada globalización borra las fronteras entre el "adentro" y el "afuera". Esto, en muchos casos, se traduce en la pérdida irremediable de un conjunto de prácticas propias para adoptar patrones de conducta impuestos desde afuera.

¹ Es decir, religiones de los grupos indígenas que se originaron a partir de la Colonia hasta nuestros días, pero cuyo sustrato deriva de las "religiones que se produjeron entre las líneas tradicionales de la antigua religión indígena y la del cristianismo" (López Austin, 1994: 12).

Sin embargo, las transformaciones que actualmente viven estos grupos no son ajenas a ellos. Desde antes de la Conquista, la región había experimentado numerosas transformaciones, debido a la llegada y permanencia de grupos de distinta procedencia que tuvieron incidencia sobre la población asentada. Un ejemplo claro lo constituye la imposición de los toponímicos nahuas hacia el siglo X, o la incorporación del náhuatl entre los totonacas, o bien, algunos aspectos de la cosmovisión que en la actualidad advierten tal heterogeneidad. Por ejemplo, entre los mismos grupos nahuas o totonacos de la región, la imagen del mundo y las creencias tienen variaciones notables.

En tiempos de la Conquista, el proceso evangelizador incidió profundamente en las raíces ideológicas de los indígenas de la región, arrancando brutalmente un sistema religioso e imponiendo otro que propició la reelaboración y reinterpretación de nuevas formas religiosas a las que se integraron elementos de ambos modelos. Una nueva realidad aparecía, pero ésta "resquebrajó esquemas y concepciones. Era necesario reordenarlo todo, cotidianeidad y pensamiento" (López Austin, 1998: 55). Por otro lado, también coincidimos con López Austin cuando afirma que en muchas de estas sociedades, donde la evangelización tuvo un carácter parcial, existen, dentro del sistema ideológico, ciertos remanentes de una religiosidad que no puede identificarse con el catolicismo. Antes bien, se trata de algunos aspectos de la cultura original que han sufrido pocas modificaciones y constituyen el "núcleo duro" de un sistema de pensamiento, aquella parte que ha sido resistente a los cambios estructurales y que permite identificar a ciertas expresiones religiosas indígenas como de evidente tradición mesoamericana.

En lo concerniente al complejo religioso mesoamericano y al proceso seguido por éste, y para explicar la noción de "núcleo duro", López Austin (*ibid.*) propone tomar en cuenta dos aspectos: 1) reconocer la naturaleza de este proceso como un "hecho histórico"; y 2) que entre los elementos que lo componen existe una reconocible heterogeneidad y cada uno de estos componentes ha tenido un ritmo de transformación distinto. Precisamente, los componentes de más lenta transformación, resistentes al cambio histórico, conforman el "núcleo duro".

Por otro lado, no todas las expresiones culturales practicadas por las sociedades indígenas son una copia de los antiguos cultos, como tampoco lo son las formas del catolicismo que se consideran puras. A partir del contacto de los dos modelos religiosos, el prehispánico y el católico, surgió un tipo de religiosidad muy diferente que siguió una vía distinta de las que le dieron origen. Tal desarrollo fue en parte una respuesta a la situación de dominio que se ejercía sobre estas sociedades (López Austin, 1991: 28), y también una manera de expresar y reafirmar una identidad que expresara formas propias de la cultura en oposición al "otro".

Ello explica el que junto a las figuras del catolicismo como la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Concepción y la Virgen María se solicite también a la *Cihuapiltin* la protección del recién nacido cuando éste es "levantado" por la partera; o que al momento del "lavado de manos" se ejecute la señal de la cruz, regando el refino sobre la tierra donde se encuentra enterrado el ombligo que fue ofrendado a la deidad terrestre. La "dueña" del temazcal y abuela de todos los hombres es Santa Martha, quien puede identificarse con la antigua diosa *Temazcalteci*. Como éstos, hay sin duda muchos ejemplos de reinterpretación del fenómeno religioso. Lo interesante es que estas expresiones no son homogéneas, pues cada grupo ha reinterpretado lo religioso desde distintas visiones del mundo, dependiendo del grado de penetración del catolicismo. Se puede afirmar que en algunos grupos, como el estudiado, las expresiones religiosas vinculadas a los cultos domésticos como los del ciclo vital poseen mayor autonomía y libertad con respecto a lo cristiano.

Por otra parte, dichas personas no están plenamente conscientes de este proceso de reinterpretación de su sistema religioso en que se han visto inmersas, ni de que la religiosidad expresada deriva de dos modelos religiosos puestos en contacto al momento de la Conquista, pero sí reconocen cuando se trata de prácticas desligadas del catolicismo, como son los cultos dedicados a los cerros, o bien aquellas prácticas de evidente raíz católica como la fiesta dedicada al santo patrón. Ambos tipos son practicados indistintamente en función de las propias necesidades y ocasiones. Villa Rojas (1978: 302) advirtió a este respecto que "los nativos reconocen la distinción entre las deidades

paganas y las cristianas, no en términos de sus diversos orígenes históricos, sino de sus atributos y poderes especiales que caracterizan a cada grupo y en las diversas ocasiones que conviene invocarlos". Cuando se trata de diferenciar aquellas prácticas más autóctonas, como las descritas en este trabajo, los nahuas se refieren a ellas como una forma de expresar una "costumbre" legada por sus antepasados, pero teniendo siempre en mente su condición de practicantes católicos. De ahí las ambigüedades encontradas que muchas veces ni ellos mismos pueden explicar, como es el caso de los destinos de los difuntos. Al respecto, refieren la existencia de dos lugares: el Cielo y el Infierno, en evidente concordancia con la ideología cristiana. Pero cuando la pregunta es más específica, por ejemplo sobre el destino de los muertos por el rayo, ya no hay referencia al Cielo ni al Infierno. Lo importante es no descalificar ninguna de las dos respuestas, pues ambas son válidas. Es mejor contemplarlas a la luz de un proceso de reacomodos, ambigüedades y reinterpretaciones, no acabado aún. Ello puede entenderse porque, aun en un determinado grupo en particular que comparte una cultura, sus miembros son libres de interpretar su sistema de conocimiento "de distintas maneras según las situaciones" (Lupo, 1995: 19).

Esto nos lleva a tratar de explicar este proceso como un fenómeno de dinámica cultural, al que por sus características puede considerarse como no acabado, por ser todavía "objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse impuesto aún como modelo generalmente aceptado y compartido" (Lupo, 1996: 31). El contacto entre los dos sistemas ideológicos trajo consigo, de manera inevitable, además del resquebrajamiento de la visión del mundo, "correlaciones impropias, contraposiciones forzadas y síntesis ambiguas, además de constantes malentendidos, entrecruzamientos y reinenciones" (Lupo, 1998: 42). A este tipo de proceso, fundamentado sobre la experiencia se le ha definido como sincrético. Un denominador común en estos procesos, y sobre lo que hay consenso, es que el objeto de transformación está constituido por los elementos culturales. En cuanto a la transformación de los mismos, pueden señalarse tres alternativas posibles propuestas por Lupo (1996: 15): "1) Que los portadores de una cultura rechacen *in toto* los elementos proce-

dentes del exterior; 2) que los acepten de manera igualmente total; 3) que los acojan, al menos en parte, alterando y redefiniendo su forma, utilización, significado y funciones.”

En el caso de las culturas indígenas actuales de tradición mesoamericana, la tercera es la forma adoptada más frecuentemente, sobre todo en el ámbito de los sistemas religiosos. El proceso de transformación religiosa que ha tenido lugar en contextos como el de la región de la Costa del Golfo (Huasteca y Sierra Norte de Puebla) ha sido posible, entre otras cosas, porque entre las dos tradiciones culturales, la autóctona y la cristiana, existían ciertas compatibilidades y paralelismos con capacidad suficiente para integrarse y conformar un sistema religioso como el que existe actualmente, en el cual ninguno de los dos sistemas originales quedó totalmente eliminado. La persistencia evidenciada dentro del sistema religioso indígena de formas sincréticas se debe por una parte a la capacidad de reinterpretación que poseen estas sociedades y a que su universo simbólico contenía elementos que hicieron posible la compatibilidad con otros, y por otro lado, a que sus prácticas religiosas se orientaron hacia lo cotidiano, hacia las prácticas agrícolas en donde la Iglesia no ofrecía una verdadera alternativa. Algunas de las similitudes contenidas en ambos modelos religiosos, como por ejemplo las funciones de los dioses tutelares atribuidas a los santos, o la similitud de la figura de Cristo y el sol, hicieron posible que elementos autóctonos pudieran insertarse como parte de los cultos populares, los cuales finalmente llegaron a transformar los dos modelos culturales, antes enfrentados y actualmente integrados, aunque no totalmente. Es decir, el sistema religioso mostrado por los nahuas serranos no es considerado sincrético por el simple hecho de haber surgido de la fusión de elementos culturales de diverso origen, sino por encontrarse estos elementos aún en una fase ambigua de “enfrentamiento y negociación” (*ibid.*: 31); no constituye todavía un sistema acabado, pues siguen en juego las fuerzas —representadas ahora por distintos actores— que desde el pasado se han enfrentado.

Ahora bien, uno de los fundamentos sobre los que se encuentran cimentadas las expresiones religiosas indígenas es y ha sido la tierra, asociada a

lo femenino; en su seno se produce el alimento para la subsistencia de los hombres. Por estos atributos es también la madre por excelencia: ella da la vida, pues en sus entrañas se fecunda a los seres que habitan el mundo; igualmente es receptáculo de todo aquello que ve culminar su ciclo sobre el mundo terrestre. Junto a la tierra, el agua es también uno de los elementos medulares de la cosmovisión de estos grupos. A partir de los elementos tierra y agua, se articula una estructura lógica que se integra a su sistema de representaciones y de visión del mundo: la tierra, de la que deriva el sustento del hombre, y el agua, que se configura como el elemento vital; en conjunto, pudieron insertarse como aspectos nucleares del sistema religioso, caracterizándolo como de evidente matriz agrícola.

El presente trabajo tiene como premisa el sustentar a partir de las acciones rituales del ciclo vital de los nahuas de Naupan, municipio que comparte las tradiciones culturales de la Huasteca y Sierra Norte de Puebla, un modelo de visión del mundo que dé cuenta del capital simbólico que posee este grupo para ordenar su mundo, cómo lo expresa y cómo actúa para alcanzar su meta: completarse como seres sociales. Entre las diversas ventajas que ofrece el acercamiento a la visión del mundo de los nahuas, tomando como sustento las prácticas rituales, está el de ser herramientas privilegiadas por dejar al descubierto los momentos trascendentales de estas acciones; son también "instrumentos de singular eficacia a la hora de transmitir los significados y valores más heterogéneos, que precisamente en virtud de su carga polisémica se prestan especialmente a crear zonas de encuentro dialógico" (Lupo, 1998: 42).

Para tal tarea fueron útiles las sugerencias metodológicas de Turner (1980: 22) en torno a "mantener separados los materiales de la observación y los de la interpretación" (*ibid.*), en virtud de que no es posible analizar los elementos focalizadores de las prácticas rituales sin referirlos a una secuencia temporal y en relación con otros acontecimientos. Por otra parte, y derivado de ello, resultó pertinente tomar como punto de partida para la interpretación de los ritos tres clases de datos: 1) El primer tipo deriva de la observación libre y directa de las acciones rituales y de aquellas situaciones

que, vinculadas al ciclo vital, propician en el individuo cierto tipo de cambio. 2) Una segunda clase se refiere a la exégesis ofrecida por los actores que participan desde distintos niveles en la práctica ritual (especialistas como las parteras, los tocadores, el enflorador, el rezandero y el sepulturero); los directamente involucrados, es decir, los parientes cercanos de los sujetos del rito, hasta los asistentes y espectadores. 3) Los derivados de la interpretación del antropólogo a partir de los datos recogidos en el campo, con base en los dos aspectos anteriores y la comparación de eventos similares y de temáticas análogas contenidas en otros trabajos etnográficos.

Para finalizar, cabe aclarar que lo expuesto en este libro no constituye un trabajo acabado, pues aún permanecen muchas interrogantes que deberán ser esclarecidas con respecto al pensamiento cosmológico de este grupo nahua. Sin embargo, la intención es proporcionar un panorama general de cómo se encuentra configurado su sistema conceptual, a partir del sistema de representaciones y de creencias, tomando como punto de referencia al hombre en relación con el ámbito social y simbólico y a las acciones específicas para superar las distintas etapas del ciclo vital.

APROXIMACIÓN AL RITUAL

En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual. Si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otros con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social.

Mary Douglas, 1991.

El acercamiento a la visión del mundo de una sociedad requiere buscar aquellas vías a través de las cuales se pueda dar cuenta, lo más fielmente posible, de las elaboraciones conceptuales que utilizan las sociedades para ordenar y reconstruir su imagen del mundo; vías en donde el capital simbólico aflore con mayor vigor y exprese las experiencias de la sociedad en torno a su sistema de representaciones.

Los nahuas de Naupan no tienen un sistema mítico sólido, sino fragmentos de mitos que no todos conocen, o creencias compartidas por todos cuyo referente obvio se puede encontrar en los mitos, pero que al no estar sistematizados hacen difícil la empresa de armar un modelo conceptual coherente que además sea lo más cercano posible a la realidad nahua serrana. Por tal motivo, resulta complejo reconstruir la lógica interna de su sistema conceptual, partiendo del complejo mítico que se encuentra muy fragmentado.

Ante la problemática planteada, el medio idóneo que se encontró para aproximarse a este modelo del mundo fue el proporcionado por los rituales, los cuales emergen en toda ocasión, pero de manera muy especial en aquellos eventos circunscritos al ciclo de vida del hombre, cuya vitalidad me permitió tratar de reconstruir con cierta "facilidad" la lógica de su sistema de representación del mundo, ya que, como diría con acierto Pierre Smith (1989: 147), "los ritos" son creaciones culturales particularmente elaboradas". En estos actos dramatizados confluyen danzas, cantos, recitaciones, discursos y otros

elementos que en su conjunto conforman verdaderas creaciones, "creaciones de la realidad", para emplear las palabras de Mary Douglas (1991: 67). El rito fue, pues, el que ofrecía mayores posibilidades para alcanzar el objetivo propuesto.

Partir del rito ofrecía dos ventajas claramente definidas: por un lado, se facilitaba el acercamiento a aquellos reductos del pensamiento simbólico —al observar los distintos ritos y la conducta adoptada por los actores durante el desarrollo de los mismos, junto con los discursos y la exégesis ofrecidos por los participantes, especialistas y no especialistas—, y por el otro, al encontrarse insertado dentro de un contexto cultural dado, el rito aparecía como un reflejo de la realidad vivida.

Es indudable que los ritos forman parte de las experiencias comunitarias y son, retomando las palabras de Galinier (1990: 11), "patrimonio de todos". En este sentido, los rituales responden a las transformaciones sociales por su carácter dinámico y legitimador. El rito legitima a la realidad social con la creencia como medio y la creencia es el elemento que requiere para sustentar su eficacia y reactivarse, pues es un instrumento que actúa sobre el mundo (Balandier, 1990).

El ritual, considerado desde esta perspectiva, actúa como mecanismo de regulación, ya que integra en un todo el modelo ideal de la realidad social y el orden cósmico. A través de la acción ritual, la irrupción de lo imaginario produce una transfiguración de lo real para instaurar cierto orden; contribuye pues, "al buen funcionamiento de la máquina social" (*ibid.*: 29). Ello en virtud de que el rito "incorpora y reproduce la intemporalidad del pensamiento y de la cultura y su fin es, precisamente, expresar la interpretación paradigmática que los hombres se hacen de su historia. Los ritos siempre traducen algo de lo inefable; transmiten algo del pensamiento histórico que no tendría cabida en la relatoría mítica" (Marion, 1994: 16) porque utilizan como recurso de creación y recreación un sistema de ideas y representaciones que se encuentran en lo que Lévi-Strauss (1987: 604) llama "mitología implícita". Es decir, el rito actúa como un "operador simbólico" (Balandier, 1990: 28), ya que se vale del capital simbólico que posee para "expresar y actuar".

EL PUNTO DE PARTIDA

Todo acto ritual se realiza con base en una finalidad concreta. Smith (1989: 154) señala que los ritos se vinculan a una circunstancia determinada, regulada a su vez por la coyuntura. Las circunstancias determinantes forman parte de unas series de ritos, los cuales, cuando se asocian a determinadas finalidades, dependen de una misma serie, formando así un sistema. En este sentido, en un sistema de ritos se encuentran elementos que "se corresponden, se oponen, se completan o se repiten de un modo mucho más evidente, bajo todos los puntos de vista, que aquellos que están relacionados con circunstancias que dependen de series diferentes" (*ibid.*: 153-154).

Así, en Naupan los ritos se agrupan en dos sistemas que corresponden a tres tipos de rituales vinculados a circunstancias específicas: rituales del ciclo de vida-muerte; rituales ligados al ciclo agrícola; y rituales críticos.

Siguiendo el modelo propuesto por Galinier (1990: 35), los rituales nahuas se clasifican en dos tipos que corresponden a dos sistemas: rituales calendáricos y rituales críticos. En los rituales calendáricos se sitúan los dos primeros tipos de ritual: los del ciclo de vida-muerte y los del ciclo agrícola, porque se realizan en función de una calendarización, bien sea esta social o biológica, pues son rituales que responden a necesidades de reproducción social y ambos tipos son parte de un proceso cíclico. El tercer tipo corresponde a los rituales críticos que se ejecutan a solicitud del demandante, por ejemplo, a causa de una enfermedad o para actuar contra las adversidades; es decir, se efectúan para resolver crisis internas comunitarias. En este trabajo me ocuparé sólo del primer tipo, de los rituales del ciclo de vida-muerte, que se enmarcan en aquellas acciones que Van Gennep (1986) denominó ritos de paso.

Más que encontrar una definición del rito, me parece importante señalar sus características principales, partiendo de los ritos observados entre los nahuas de Puebla, porque es un hecho que cada sociedad otorga un sentido diferente a sus acciones. No es posible, por lo tanto, encontrar una clave universal para su interpretación, pues un mismo rito en distintos contextos

puede ofrecer múltiples significados que dependerán en parte del sistema de relaciones y representaciones vigentes dentro del contexto en el cual se encuentra insertado el rito. Ello en virtud de su complejidad, por un lado, ya que los rituales poseen una lógica propia que se encuentra determinada por una finalidad específica y por la exigencia que la comunidad demanda para que el rito sea eficaz (Balandier, 1990: 28). Un cambio drástico en la ejecución de un ritual tiende a causar cierto temor porque puede no "transmitir" el mensaje al destinatario y, por ello mismo, disminuir su eficacia. Así pues, más que tratar de definir el rito, es importante considerar que se trata de un concepto basado en una experiencia de la realidad vivida por una sociedad con fines y medios específicos. En este sentido, la interpretación que se haga del rito no sólo va a depender del enfoque metodológico empleado, sino de la exégesis local sustentada a su vez en el sistema de representaciones de la sociedad de la cual procede el rito.

En este punto, lo propuesto por Turner (1980: 55) para determinar la estructura y las propiedades de los símbolos rituales resulta importante porque permite trasladar estos tres tipos de datos al contexto general del ritual observado para su posterior análisis: "1) En su forma externa y características observables; 2) a través de las interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; y 3) los contextos significativos elaborados por el antropólogo."

Es decir, para fines metodológicos se tomarán en cuenta tres aspectos que van a servir para la interpretación: en primer lugar, la observación directa de los rituales y de aquellas circunstancias determinantes¹ ligadas al desarrollo del hombre; en segundo lugar, la interpretación que los informantes, especialistas y no especialistas ofrecen en torno a las mismas circunstancias; y en tercer lugar, la interpretación del antropólogo de los datos recogidos en el campo.

¹ Por circunstancias determinantes me refiero a aquellos eventos o situaciones que "provocan" en el individuo cambios de status o que lo colocan en situación amenazante con respecto a su integridad social y física: una enfermedad, un accidente.

Lo señalado por Smith (1989: 147-148) acerca de los ritos como "creaciones culturales particularmente elaboradas", de las que "no se puede esperar esclarecer su asombrosa complejidad y su fascinante extrañeza más que intentando llegar hasta los principios mismos de esta elaboración que les es propia", obliga a desentrañarlos desde todos los niveles posibles para encontrar su significación original y no quedarse en la mera etnografía, ya que, como se dijo, los ritos poseen un status independiente y una lógica propia. Es así como Lévi-Strauss (1987: 604) propone estudiar al rito en "sí mismo y por sí mismo", para determinar su especificidad, y diferenciarlo del mito a partir de sus propiedades particulares, sin que se trate de desligarlo de la "mitología explícita" que a fin de cuentas es la que proporciona la "materia prima" para su creación y recreación.

Señalaba que los ritos se efectúan porque existe una necesidad concreta de la sociedad y responden a circunstancias determinadas por la misma realidad social que viven los grupos; el rito es "un intento de crear y mantener una determinada cultura" (Douglas, 1991: 150). Smith (1989: 154-155) especifica cuatro circunstancias generales para que se organicen los ritos: periódicamente; esporádicamente; ejecutados por la comunidad; y ejecutados individualmente.

Los ritos que se celebran periódicamente se encuentran ligados a determinadas circunstancias, mismas que a su vez se relacionan con otras —del mismo sistema—, a partir de un eje sintagmático; es decir, existe entre los ritos de una misma serie una circunstancia común que los vincula; está presente, por lo tanto, la "concepción de un orden a respetar" (*ibid.*) Los ritos que se efectúan de manera esporádica están determinados por circunstancias ocasionales y se ejecutan con base en un eje paradigmático, porque surgen espontáneamente. A su vez, ambas formas de organizar los ritos se celebran ya sea por toda la comunidad, o bien de manera individual.

En toda acción ritual siempre hay un elemento u objetivo central en torno al cual se encuentra organizado el rito o el sistema ritual en su conjunto.²

² Porque un rito siempre está vinculado a un sistema que agrupa generalmente más de un rito.

es decir, a una serie de ritos. Es el elemento "focalizador"³ el que motiva la ejecución de un rito y se encuentra determinado por las necesidades comunitarias, necesidades que responden a un orden social y cósmico. Para Smith (*ibid.*) este elemento sólo tiene pertinencia en el contexto del rito, por lo tanto, no posee un significado intrínseco, sino el que obtiene al insertarse en el contexto ritual; sin embargo, una vez dentro, aporta sus características propias (*ibid.*). El elemento "focalizador" y el sistema ritual se encuentran interrelacionados y de ambos va a depender la manera en que se organicen los ritos.

Turner (1980: 30-31) llama a ese elemento central de los rituales "símbolo dominante",⁴ el cual actúa en dos polos: uno ideológico, con un agregado de *significata*, ligado a los componentes de los órdenes moral y social (este es el elemento que regulará las normas y valores comunitarios), y un polo sensorial, cuyos componentes de *significata* responden a fenómenos y procesos de orden natural y fisiológico, como las emociones y los sentimientos. Ambos polos, el ideológico y el sensorial, actúan de manera conjunta y se interrelacionan durante la ejecución de un rito: los *significata* del polo sensorial provocan en los individuos deseos y sentimientos; al mismo tiempo, el polo ideológico se presenta con una ordenación de normas y valores que guiarán y controlarán a los individuos participantes de un acto ritual (*ibid.*).

Galinier (1990: 28-29) llama al elemento central presente en las diferentes secuencias básicas, "moléculas" o *basic building blocks*, "unidades constructivas básicas", que son las que hacen posible el acceso a la "arqui-

³ Pierre Smith (*ibid.*: 148) se refiere a los elementos "localizadores" del rito como "los actos en torno a los cuales giran y se organizan las diferentes secuencias", y si bien el elemento focalizador y el símbolo dominante propuesto por Turner son similares, la diferencia es que mientras para éste el "símbolo dominante" no debe tomarse en cuenta únicamente en el contexto de un ritual, sino en otros rituales y en el contexto general, Smith, en cambio, señala que el elemento focalizador no siempre posee las mismas características, por lo que propone analizarlo en el contexto ritual.

⁴ Víctor Turner (1980: 21) define al símbolo "como la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual".

ectura simbólica" del sistema ritual. Ello en virtud de que el contenido de los rituales es observable.

"Símbolo" es el concepto clave que utiliza Vogt (1983: 22) como punto de partida para interpretar los rituales; es la "unidad básica" de comportamiento ritual y es donde se almacena la información que se comunica durante estos actos rituales; por lo tanto, es también el "depósito" de saber, ya que lleva implícito un conjunto de mensajes de la sociedad (*ibid.*). Estos mensajes son de dos tipos: uno que Vogt llama simplemente "mensajes" y emergen del "contexto explícito", por lo cual son los mensajes que otorgan validez social al ritual. Al segundo tipo de mensaje lo llama "metamensaje" y es el que se relaciona con los símbolos a partir de dos tipos de asociación: a través de una asociación paralela en forma paradigmática, es decir, por asociación paralela o a través de una metáfora basada en el reconocimiento de una semejanza; o bien, con base en una asociación sintagmática, es decir, por medio de una secuencia dialéctica o a través de una metonimia basada en el reconocimiento de una contigüidad. El "metamensaje" surge a partir de "la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos" puestos en acción a través de los rituales (*ibid.*: 22-23). Por ello, durante la acción ritual los mensajes transmitidos corresponden a dos tipos de órdenes: uno que revela los hechos directos del ritual en el contexto y otro que contiene mensajes "cargados de eficacia mágica porque proceden de los dioses" (*ibid.*: 23).

De acuerdo con lo expresado anteriormente, todos estos autores coinciden en que los rituales contienen elementos centrales claves en torno a los cuales se van a dirigir los objetivos en toda acción ritual. En el presente trabajo llamaré a estos elementos centrales "focalizadores", en el sentido dado por Smith (1989), ya que permite que estos elementos centrales se consideren a partir de dos dimensiones: una social y otra simbólica, que se reflejarán en el contexto social en el mismo sentido, como una expresión social para inducir a la acción, y a través de la configuración simbólica para reconstruir su imagen del mundo. Mary Douglas (1991: 150) dice con razón que "los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad".

Sin embargo, hay un punto de discordancia con Smith a propósito de las características del elemento "focalizador", mismo que para el segundo posee significado sólo en el contexto del ritual. Creo que no siempre es así y trataré de demostrarlo en los capítulos siguientes.

Estos elementos "focalizadores" se presentan en el contexto ritual, bien como objetos, actos o cualidades, a los cuales llamaré también "símbolos" en el sentido que Geertz (1987: 90) da a este término "para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el *significado* del símbolo—".

El elemento "focalizador" del ritual, o bien los símbolos rituales, al entrar en juego durante un rito apuntan a dos direcciones de la realidad social: por un lado, los símbolos "expresan la atmósfera del mundo", y por el otro "la modelan" (*ibid.*: 93); como ya lo había señalado, son medios de expresión y acción. Esto significa que además de que los ritos proporcionan una imagen de la realidad social, también, a través de cada acción ritual, esa realidad se va reconstruyendo y reformulando, enriqueciendo las experiencias de la sociedad. Debería agregarse que, como se mueven en realidades amplias, proporcionan una imagen de orden en el mundo y ésta es una de las finalidades del rito: instaurar cierto orden, ya que "el desorden destruye la configuración simbólica" (Douglas, 1991: 106). Como señala Douglas (*ibid.*: 67), "los ritos sociales crean una realidad que no puede subsistir sin ellos", a menos que ya no cumplan con las expectativas de la sociedad. Pues los ritos, como acciones simbólicas (Cazeneuve, 1972), no solamente exteriorizan "la experiencia, haciéndola surgir a la luz del día, sino que modifican la experiencia al expresarla" (Douglas, 1991: 68-69). Es así que los ritos y sus símbolos inducen a la acción. También cabe agregar otra característica: el rito es útil en tanto sus símbolos inspiren confianza; es decir, la confianza en el rito está en su eficacia (*ibid.*: 67).

El elemento "focalizador" no siempre es uno sólo en una acción ritual y con un solo valor; puede representar o significar varias cosas a la vez. Ya Turner (1980) había considerado esta propiedad en los símbolos rituales: su polisemia o multivocidad, ya que éstos tienen un "abanico" de referentes

vinculados entre sí (*ibid.*: 55). Lo anterior no sólo es característico de los símbolos, sino que esta propiedad la tiene también “el ritual, considerado como un todo, porque unos pocos símbolos han de representar la totalidad de la cultura y su entorno material. El ritual puede describirse, desde esta perspectiva, como quintaesencia de la costumbre, en la medida en que representa la destilación o la condensación de muchas costumbres” (*ibid.*). Aquí cabe destacar otra propiedad de los símbolos rituales y de los rituales mismos: la condensación; un solo símbolo puede tener varios significados a la vez y un solo ritual puede ser multifuncional.

Para llegar a encontrar los diversos significados de los elementos “focalizadores”, Turner distingue “tres niveles o campos de sentido” de los símbolos, los cuales hay que considerar para su interpretación:

1. El nivel exegético, proporcionado directamente por el informante; lo que dice acerca del símbolo o símbolos rituales.

2. El nivel “operacional”. Es pertinente no sólo tomar en cuenta lo que se “dice”, sino lo que se “hace” con el símbolo ritual; es decir, al nivel de la observación, ¿cuál es la conducta de los actores, sus sentimientos, emociones, etcétera?, todo lo que dicho símbolo provoca.

3. El nivel “posicional” se refiere a la relación del símbolo con respecto a otros, “en una totalidad, una *Gestalt*, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo” (Turner, 1980: 56).

A este respecto, Galinier (1990: 30) expresa que “el lazo de unión entre ritual y exégesis indígena es extremadamente tenue” esto es posible de observar en las ceremonias en las cuales es visible “su código interpretativo”, en otras no aparece “ese código o únicamente parte de él, o incluso [...] la glosa indígena se refiere en realidad a otros ritos, produciéndose necesariamente superposiciones de interpretación”. Por tal motivo, es posible que se presenten “discrepancias” entre los “órdenes concebidos”, es decir, la exégesis y los “órdenes vividos”, que son las prácticas locales (*ibid.*).

Se debe agregar que no sólo los elementos “focalizadores” son los más importantes en un ritual; éste está constituido además por danzas, recitaciones,

discursos, cantos, diálogos, etcétera, cuya inclusión es necesaria como parte del acto ritual general, ya que cada uno de estos elementos cumple un papel específico para el objetivo general. El discurso, los gestos, las danzas, etcétera, son medios de comunicación entre los participantes; se les debe otorgar, por ello, la misma importancia. Cualquier elemento, por insignificante que pudiera parecer, es también parte del universo de representación.

Volviendo a las circunstancias que motivan la celebración ritual, Van Gennep (1986) dirigió su atención a aquellos "actos específicos" que acompañan a los hombres de todo tipo de sociedad cuando ocurren cambios de situaciones. A estas "acciones" y "reacciones" que van de lo profano a lo sagrado Van Gennep las llamó *ritos de paso*. "Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte" (*ibid.*: 13). Cada uno de estos "conjuntos", como los llama Van Gennep, se vincula con ceremonias que tienen como finalidad "hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada" (*ibid.*), y dicho autor señala que si el objetivo de todos estos "conjuntos" es el mismo los medios para estos fines deben ser similares y/o análogos. Esto es, según Van Gennep, lo que permite observar semejanzas en las ceremonias del nacimiento, pubertad social, infancia, esponsales, matrimonio, embarazo, funerales. Así también, el individuo y la sociedad misma no se encuentran independientes de la naturaleza ni del universo, los cuales ejercen sobre los hombres influencias que determinan cambios; el universo mismo se encuentra también sometido a etapas y momentos de transición. Por ello, "también se deben relacionar con las ceremonias de paso humanas las que se refieren a las transiciones cósmicas; de un mes a otro (ceremonias de luna llena, por ejemplo), de una estación a otra (solsticios, equinoccios), de un año a otro (día de Año Nuevo)" (*ibid.*); es decir, el hombre y el universo se encuentran de igual manera sujetos a cambios que van marcando el paso del tiempo.

La importancia de estas transiciones llevó a Van Gennep a distinguir tres categorías de ritos: ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación.

Estas tres categorías no se encuentran desarrolladas de igual manera en una misma ceremonia; por ejemplo: los ritos de separación serán más evidentes en los funerales; los ritos de agregación, en el matrimonio; en el caso de los ritos de margen, para Van Gennep, hay que tener una consideración aparte y darles una atención especial, como lo ha destacado Turner (1980; 1988). Estas categorías son también fases que se encuentran en un mismo rito:

1. Fase de separación, la cual supone que el individuo asuma una conducta simbólica que signifique su separación del grupo, o separación de su anterior situación dentro de la estructura social, o del conjunto de condiciones culturales (Turner, 1980: 104).

2. Fase de margen o *liminar*; durante ésta, el estado del sujeto del rito o "pasajero" —como Turner lo llama—, es ambiguo, ya que atraviesa un espacio en el cual no encuentra o encuentra pocos atributos de los "estados" pasados o futuros (*ibid.*).

3. Fase de agregación; aquí el sujeto del rito alcanza un nuevo "estado" y, debido a ello, adquiere derechos y obligaciones de tipo "estructural"; es decir, su comportamiento a partir de este momento será acorde con las normas establecidas por la sociedad para su nuevo "estado" (*ibid.*).

De estas tres fases, la que ha sido tema de mayor atención por los estudiosos es la segunda, la de margen o *liminar*; ya que simbólicamente es la que supone más peligro, pues el sujeto del rito es "estructuralmente invisible"; durante esta fase el individuo ya dejó de ser lo que era, pero todavía "no es" lo que debe; es decir, durante el periodo de transición "se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito, imprimiendo en él, como se imprime un sello en la cera, las características de su nuevo estado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontoló-

gico" (*ibid.*: 113). Esto aparece claramente en los rituales que acompañan al individuo desde su nacimiento hasta su incorporación formal a la sociedad, pues en el periodo que va de una etapa a otra —liminar—, es motivo de mayor cuidado debido al peligro que corre, ya que estructuralmente aún no es un ser social.

Mary Douglas (1991: 109) también ha señalado la importancia de la fase marginal, pues en estos estados de transición es donde reside el mayor peligro, en virtud de que la transición no es ni un estado ni otro; de ahí la importancia del rito que actúa para controlar el peligro y para ayudar al sujeto del rito a "pasar" de un estado marginal al normal. Para esta autora el mayor peligro de estas fases reside en que, en muchas ocasiones, provocan una "contaminación" social. Este tipo de contaminación se produce por el peligro que amenaza a las fronteras externas, por el peligro que tiene lugar después de haber transgredido las líneas internas del sistema social; por el peligro que aparece en los márgenes de las líneas y por el peligro que surge de la contradicción interna (*ibid.*: 142-143).

Además de estar constituidos en fases, los rituales considerados como parte importante de las experiencias comunitarias tienen la capacidad de integrar acciones que se sitúan en un espacio y un tiempo determinado. Por lo tanto, tienen la capacidad de ordenar la sociedad y el universo, pues los ritos "trabajan para el orden" (Balandier: 1990) y el orden que se trata de restablecer no es sólo un orden social, sino también cósmico; por eso los ritos trascienden el tiempo y el espacio social. Estas acciones concretas tienen lugar gracias a que los ritos siguen una lógica propia, misma que se encuentra determinada por una serie de reglas precisas, por lo que el no cumplir con ellas ocasionaría una infracción del orden (*ibid.*); a esta característica quizá se deba el que los ritos sufren pocas modificaciones de estructura, aunque se permite cierta flexibilidad sin que se llegue a modificar su lógica. También deben seguir distintas secuencias y fases a través de las cuales se da cumplimiento a la progresión de sus acciones; esto también se relaciona con lo anterior. Es imperativo que el rito imponga ciertas condiciones de lugar y de tiempo; que las circunstancias sean propicias para su ejecución,

que determine a quién se incluye y a quién se excluye. Lo anterior está definido porque posee reglas precisas, las cuales deben cumplirse para no transgredir las normas establecidas.

Estas especificidades que tienen los ritos y el hecho de que forman parte de las experiencias de la sociedad hacen que sus contenidos sean directamente identificables y accesibles a la observación (Galinier, 1990: 28), lo cual posibilita descifrar los códigos de comportamiento de los asistentes en el mismo contexto de dramatización, hecho que en muchas ocasiones la entrevista directa no logra descubrir.

Aunado a todo esto, el carácter repetitivo es otra característica importante que, como dice Cazeneuve (1972: 16), "es su principal virtud". La repetición juega un papel sustancial en la eficacia, que es en parte de "orden extraempírico" (*ibid.*: 19) porque trasciende el plano humano. Por otro lado, la repetición de acciones dentro de una acción ritual es percibida también en términos de redundancia, lo cual tiene como una de sus finalidades que el mensaje "llegue a su destinatario" por todos los medios posibles; además, la redundancia reduce la ambigüedad y certifica su validez. A propósito de la redundancia, Vogt (1982: 25) proporciona un ejemplo de cómo actúa: "Al transmitir el mensaje en forma de plegaria y repetirlo en la acción ritual, y de nuevo, en el arreglo de las plantas rituales, utilizadas para devolver al paciente el alma perdida, el chamán zinacanteco afirma la validez última de la información. Cada vez que se ejecuta el ritual, recrea las categorías con que los zinacantecos perciben la realidad, reafirma los términos en que deben actuar recíprocamente para que haya una vida social coherente".

A través de la recreación de estas acciones rituales, las experiencias comunitarias aparecen como verdaderos reductos de conocimiento, depósitos de "saber". La presencia de niños, jóvenes y adultos en repetidas ocasiones se impregna del conocimiento transmitido a través de los códigos simbólicos que se expresan por medio de normas y valores sociales, así como de formas de conducta, convirtiendo las experiencias vividas en experiencias "para la vida". Estas ceremonias son también materializaciones de una realidad que quedará fija en la memoria de la sociedad como parte de la tradición.

Los rituales extienden su campo de acción hacia planos cósmicos; también cumplen una función mediadora entre el hombre y los entes sobrehumanos, a quienes el hombre se dirige en distintas ocasiones para instaurar el orden y para pedir favores; estos entes poseen un poder que rebasa el del hombre.

En resumidas cuentas, estas experiencias rituales transmiten un doble mensaje: por un lado, proponen parámetros cognoscitivos para reconstruir una concepción de mundo; y por el otro, transmiten valores normativos para la acción social. Son, por así decirlo, el punto de enlace entre el mundo terrenal y el sobrenatural.

En esta medida, las acciones rituales son parte también de los procesos sociales, pues la experiencia que viven los hombres a través de éstas cambia el sentido de su experiencia, proyectándola hacia el futuro. El impacto más importante del rito tiene lugar fuera de sus límites, trasciende sus fronteras para ubicar al hombre en una realidad más amplia: la que le da sentido a su existencia. Los ritos responden a una necesidad global de la comunidad.

EL UNIVERSO NAHUA

Una interrogante ha acompañado a los hombres desde siempre: ¿cuál es el sentido de la vida? Las reflexiones al respecto los han llevado a tratar de explicar a través de diversas vías y a escudriñar acerca de su origen, su destino, el lugar que ocupan en el mundo, así como el del mundo que les rodea y, derivado de esto, lo concerniente a la creación y funcionamiento del cosmos y de los fenómenos naturales.

A partir de estos cuestionamientos, en este capítulo pretendo mostrar brevemente cómo concebían su universo los nahuas antiguos y cuál era la concepción que habían formulado alrededor del ser humano, desde el momento del nacimiento hasta la muerte y la vida ultraterrenal. Ésta era una preocupación constante para estas sociedades y la religión fue la que logró proporcionar a los hombres las respuestas con respecto a su ser y al sentido de sus vidas.

Dentro de la religión —en virtud de que alrededor de ésta giraban todas las actividades de los nahuas—, y teniendo como recurso los mitos, lograron conformar una cosmovisión que se constituyó en el eje normativo de todas sus actividades. Pues el mito surgió como la vía para explicar la realidad ideal, construida a través de su cosmovisión.

Al referirme a los nahuas antiguos tomo en cuenta la vasta información¹ existente en las poblaciones que tenían como elemento en común la lengua náhuatl, las cuales se encontraban en el Altiplano Central. Todos esos grupos, aunque poseían divergencias entre sí, compartían una cultura común. Esta información es la que me servirá como punto de partida para el análisis simbólico del rito y la cosmovisión de los nahuas actuales de la Sierra Nor-

¹ Algunas de las fuentes más conocidas son las de Sahagún (1985), Durán (1997), *Códice Chimalpopoca* (1992) y *Teogonía e historia de los mexicanos* (1996).

te de Puebla —herederos de la cultura de aquellos nahuas que poblaron el Altiplano Central—, tema central de mi estudio.

Los hablantes de náhuatl no constituían un sólo grupo, sino varios cuyos centros de población eran, entre otros, en lo que corresponde a los siglos XIV, XV y XVI: Azcapotzalco, Tezcoco, Cholollan, Xaltocan, Culhuacan, Tlaxcallan, Huexotzinco, Chalco, Xochimilco, Cuitlahuac, Mizquic, Coyohuacan, Tlacopan, Coatlinchan, Huexotla, Acolman, Cuauhtitlán y las dos ciudades mexicas Tenochtitlan y Tlatelolco (López Austin, 1984: 55).

Coincidiendo con algunos autores,² en Mesoamérica, y específicamente en lo que concierne al sistema mítico-religioso, opinamos que había elementos coincidentes compartidos por todos esos grupos pero que se desarrollaron y transformaron en distintos ritmos. Muchos de esos elementos, aquellos cuyos componentes fueron más resistentes al cambio como los valores, las creencias, prácticas y representaciones, conformaron una unidad con distintas variables (López Austin, 1994: 11).

Dentro de esta unidad, la cosmovisión —considerando como parte de ella a la religión y a la mitología— se constituyó como la principal vía de comunicación para la interrelación de las sociedades mesoamericanas, razón por la cual la religión como sistema rebasó a las distintas unidades políticas de Mesoamérica (*ibid.*: 94).

Las similitudes entre aquellas culturas y la que es hoy objeto de mi interés me han llevado a considerar como punto de partida para este trabajo la información contenida en algunas de las fuentes documentales, sobre todo la que se refiere al ámbito mítico-religioso, que constituye uno de los aspectos más ricos y complejos de la cultura de las antiguas sociedades mesoamericanas, como la de los nahuas.

Estas sociedades concedían una importancia primordial a las fiestas y a los ritos que tenían lugar durante el amplio calendario festivo. Lo religioso ocupaba un papel fundamental en todos los ámbitos de su organización social, política y económica, ejerciendo pleno dominio sobre sus actos, desde

² Sobre esta discusión consultar Caso, Alfonso (1971); López Austin (1994).

aquellos más sencillos de la esfera privada hasta aquellos más complejos de la vida pública.

Era tal la supeditación del hombre a sus creencias que, dice Ruz Lhuiller (1963: 252), “ninguna actitud, aunque fuera mental, debía apartarse de los patrones vigentes que regía la concepción mítica del mundo”. Desde este punto, no puede considerarse a la religión mesoamericana como un aspecto más de esta cultura, ni tampoco constreñirla al aparato del poder; es algo que va más allá, es “una vivencia del universo que impregna y dirige el sentido de la vida en su totalidad” (de la Garza, 1991: 14). Es también una forma de comunión con lo divino que se fundamenta en un pensamiento, cuya manifestación más evidente tiene lugar en los mitos y en las prácticas rituales.

En las sociedades más desarrolladas —la mexicana por ejemplo— la fastuosidad y complejidad de sus ritos subrayaban la importancia que se otorgaba a su religión. En efecto, la forma más adecuada para la acción destinada a influir sobre la naturaleza o para comunicarse con las divinidades era sin lugar a dudas el rito, el cual podía ser ejecutado individual o colectivamente. El rito a su vez encontraba sustento en el amplio acervo mitológico; porque el “ideal” que creó el mito irrumpió en la esfera de lo social en la forma del rito.

Es un hecho ineludible que los pueblos nahuas actuales no son una copia de aquellas sociedades. El brutal proceso de aniquilamiento cultural de que fueron objeto los dejó sin el respaldo de sus aparatos estatales que fueron soporte de la religión oficial. Sin embargo, parte de ese universo —el que quedó constreñido a la esfera doméstica— logró en parte sobrevivir. Fue así como aquellas prácticas rituales de carácter privado y doméstico lograron pasar “inadvertidas” para los conquistadores; entre ellas, la religiosidad popular, aquella practicada por el común de la sociedad, ligada a los cultos cotidianos y a las prácticas agrícolas.

Por ello, es posible encontrar en muchas sociedades indígenas contemporáneas algunas prácticas y creencias que remiten su origen al pasado prehispánico, las cuales pueden identificarse gracias a que permanece lo que López Austin (1994: 94) denomina como el *núcleo duro* de su sistema de creencias y cosmovisión.

Si para las antiguas sociedades nahuas lo religioso permeaba todos los ámbitos, para volverse parte fundamental en lo cotidiano y lo ceremonial, en muchas de las llamadas sociedades indígenas hoy día ocurre un fenómeno similar. Pues en éstas, al menos la mayor parte de los aspectos de la vida comunitaria está impregnada de lo religioso. Es así que cada acto, cada espacio, guarda alguna relación con aquello que no puede explicarse sino a través de la cosmovisión, ya que lo natural y lo divino forman parte de un mismo contexto.

López Austin (1991: 23 y *passim*) señala, a propósito de las expresiones religiosas de las actuales sociedades indígenas, que éstas no son una continuidad de las prehispánicas, sino religiones creadas en situación de colonia, lo cual explica su particular conformación. Y, en efecto, éstas son el resultado de complejos procesos de reinterpretación y reformulación de su sistema de representación, de sus prácticas, que tuvieron como marco por un lado la antigua religión mesoamericana y por otro el cristianismo.

Sin embargo, no debe verse al hecho religioso de las sociedades indígenas como una mera combinación de elementos de dos tradiciones, pues es un proceso mucho más complejo que implica la construcción de un pensamiento ligado a una práctica, a una tradición. Por ello, cada pueblo, cada comunidad, ha reinterpretado a su manera el cristianismo, ya que éste ejerció influencias distintas dependiendo del grado de dominio español sobre las comunidades indígenas.

El resultado de este proceso fue que cada sociedad construyó a su manera su visión del mundo; algunas sociedades apegándose más al cristianismo y otras inclinándose más hacia la tradición mesoamericana. Ello ha permitido ver a cada sociedad como distinta y con una identidad cultural propia.

Este punto es importante, ya que si bien no hay una línea continua entre los nahuas antiguos y los actuales, a partir de la Conquista y la Colonia se fue delineando y reelaborando un sistema religioso con elementos de ambas tradiciones religiosas. Sin embargo, permanecen implícitamente algunos elementos, cuya procedencia es posible identificar; pueden encontrarse, asimismo, ciertos paralelismos que nos señalan el origen mesoamericano de su

sistema de representaciones y cosmovisión, mismos que permiten explicar el comportamiento ritual de estas sociedades en la actualidad.

Por ello la pertinencia de abordar, aunque sea someramente, lo que fue la cosmovisión de los antiguos nahuas en torno al hombre, así como el lugar que éste ocupaba en el universo y la misión que le fue conferida en él, así como dentro de estas categorías, las de la vida y la muerte, en función de las cuales se encontraba cimentada la lógica de su sistema conceptual.

EL HOMBRE: CENTRO DEL UNIVERSO

En muchas culturas —la nahua no es la excepción— una interrogante ha acompañado al hombre en su búsqueda por encontrar respuestas a través de las cuales pueda explicar las razones de su existencia en el mundo y, a partir de esto, normar y justificar sus acciones.

Las sociedades mesoamericanas encontraron muchas respuestas a partir de sus mitos, los cuales resultaron ser la vía idónea para sustentar reflexiones sobre su condición humana. El hombre tenía la necesidad de trascender siempre y el rito y las prácticas sociales eran la manera de recrear constantemente el mito de la creación (Matos Moctezuma, 1978: 50). La concepción cosmológica que se formularon los nahuas antiguos fue un reflejo fiel de esas reflexiones, pues el mito es precisamente un reflejo del pensamiento.

Las fuentes que hablan del origen del hombre, si bien son numerosas y nos hablan de cómo los distintos grupos que conformaron el territorio nacional dieron respuestas diversas a estos cuestionamientos, resguardan elementos coincidentes en aquellos aspectos fundamentales de la cosmovisión.

Sin embargo, no es mi intención discutir aquí los puntos de divergencia y convergencia del complejo religioso mesoamericano, sino analizar a *grosso modo* cómo se concebía a sí mismo y frente al cosmos el hombre nahua; preocupación constante que ocupaba su pensamiento y que quedó

plasmada a través de los numerosos poemas de la época, de los cuales existen evidencias.³

En Mesoamérica el hombre era parte central del universo; tan importante era que tardó varias eras o soles en ser creado. Debía ser casi perfecto, semejante a los dioses, para poder considerarse como centro del mundo. El hombre, al llegar a este mundo, no nace acabado, es un ser potencial que necesariamente debe refrendar y cumplir con cada una de las etapas asignadas a los hombres para alcanzar la plenitud social, aspecto que también servirá para reiterar que además de haber sido creado para sustentar a los dioses debe ayudar a generar la energía vital que ellos necesitan para el mantenimiento del orden cósmico. Así, el hombre, bajo normas de comportamiento definidas por las divinidades, debe mantener también el orden comunitario. En efecto, la responsabilidad con la que se enfrenta es enorme: mantener la marcha del cosmos a través del orden social de los hombres.

Por otra parte, la deuda permanente del hombre hacia sus dioses se revierte, pues los dioses también otorgan favores a los hombres. Por ello, la vida del hombre en la Tierra y de sus dioses en el universo tiene lugar mediante una relación de reciprocidad constante, estableciendo un vínculo doble: dar y recibir. Y, como nos dice León Portilla (en de la Garza, 1991: 9), el hombre mesoamericano "llega en consecuencia a pensarse a sí mismo como una especie de motor en la dinámica del universo".

Para los nahuas el cosmos fue concebido a partir del modelo corporal y esa experiencia surgida en lo cotidiano se veía reflejada hacia el universo; las representaciones que de su realidad social y natural se hacían fueron utilizadas para normar y estructurar el cosmos. De esta manera, con el establecimiento de un orden social se fueron conformando los principios que le servirían para regular su universo (López Austin, 1984: 395).

La característica más importante de la cosmovisión nahua era la división dual del cosmos en pares opuestos, pero que al mismo tiempo se complementaban. El universo era concebido como un plano horizontal que

³ A este respecto, consúltese la vasta obra de Garibay y León Portilla.

separaba básicamente a la Gran Madre y al Gran Padre; de esta división primaria surgían estructuras más complejas. La superficie terrestre se dividía en cuatro segmentos y el centro, el cual se consideraba el punto más importante, el ombligo del mundo. Cada uno de estos cuatro segmentos que correspondían a los cuatro rumbos del cosmos tenía asignado un color: el norte con el color negro, el sur con el azul, el este con el rojo y el oeste con el blanco; al centro se le había asignado el color verde.⁴

La Tierra era considerada como una superficie rodeada por agua que se prolongaba hacia la bóveda celeste para confundirse con ella; su nombre así lo confirma: *ilhuica-atllagua* celeste. Ésta, dice Graulich (1990: 77), "se prolonga bajo la tierra, penetra en el interior por los ríos y alimenta las montañas; la arena quita la sal a esta agua oceánica".

Esta bóveda conformada por tierra y agua era sostenida por cuatro postes o árboles, colocados cada uno en los cuatro extremos del mundo: al este, *Tonatiuh Iquizayompalalli*, donde sale el sol; al norte, *Mictlampa*/la dirección del *Mictlan*, el lugar del descenso; al oeste, *Cihuatlampa*/el lado de las mujeres; y el sur, *Huitztlampa*/el lado de los espinos (*ibid.*). Sobre la Tierra se superponían, además, 13 cielos hacia arriba y nueve infiernos hacia abajo. La comunicación de las cuatro partes y el centro de la superficie terrestre con los 13 cielos y el inframundo se daba por medio de "dos pares de bandas helicoidales (las dos bandas de naturaleza opuesta) en constante movimiento que hacían ascender las fuerzas del inframundo y descender las del cielo" (López Austin, 1984: 66).

Este movimiento de las bandas helicoidales: *malinalli*, entre el cielo y el inframundo, daba lugar en el centro (la superficie terrestre) al tiempo del hombre, "al cambio, la guerra de las dos corrientes" (*ibid.*: 67). Las fuerzas que descendían de los pisos celestes eran calientes, las que ascendían del mundo subterráneo eran frías; así iba conformándose el transcurso del tiempo que surgía del perpetuo movimiento desde los cuatro postes que soste-

⁴ La asignación de colores a los puntos cardinales presentaba distintas variantes; ésta era la más frecuente en el Altiplano Central (López Austin, 1984: 65).

nían la Tierra (López Austin, 1996: 489), el cual a su vez se vertía sobre la superficie de la Tierra.

Pero no todos los tiempos habían sido iguales; habían tenido lugar otros, como aquel anterior a la creación: el tiempo de la existencia intrascendente de los dioses y que permanecía ya muy lejano. Hubo un segundo tiempo, el del mito, que fue el de las creaciones, el cual siguió vigente aunque alejado de la morada del hombre, "pero determinando con sus turnos de dominio sobre la Tierra lo que en el tercer tiempo acontecía" (López Austin, 1984: 69-70). El tiempo de los hombres, el tercero, tenía lugar en el centro del cosmos: la superficie terrestre.

El contacto entre el segundo y el tercer tiempo se realizaba a través de la actividad ritual; era la manera en que el hombre revitalizaba a sus divinidades recreando el tiempo originario. Así lograría mantener el orden necesario del cosmos; todo ello para solicitar la intervención divina, para poder liberarse de sus influencias malignas o para pedir favores. El rito era la vía más eficaz de comunicación entre el hombre y las divinidades, ya que la creencia en fuerzas divinas de carácter ambiguo hacía que el hombre mantuviera de manera constante una actitud de lucha para protegerse de esas fuerzas (*ibid.*: 73-74).

La existencia del hombre en el mundo se desarrollaba, entonces, como una incesante batalla contra los peligros que significaban las fuerzas invisibles, ya que su vida estaba sometida al orden cósmico.

El cosmos se encontraba segmentado en pares polares siguiendo un modelo de alternancia de sus principios contrarios. Como afirma León Portilla (1997: 176), "...para el pensamiento náhuatl, dondequiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. Se necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba".

Este principio dual es el que va a dominar la vida del hombre y se va a proyectar también hacia la vida social comunitaria para asegurar el orden y el equilibrio de todo el entorno, incluido el mundo sobrenatural.

De acuerdo con este principio, el mundo terrestre, inferior, daba origen a los arroyos, a los ríos, a los vientos y nubes, cuyo lugar de procedencia se

encontraba en los grandes depósitos como los montes. Éstos eran considerados por los nahuas como sitios peligrosos, "contaminados por la muerte" (*ibid.*: 64), ya que eran los lugares donde moraban los dioses que se vinculaban con las lluvias, elemento que tenía relación con las fuerzas frías, celestes, acuáticas, con el poder femenino y, por ende, también recinto donde se gestaba la vida. Se creía que las cuevas eran la entrada al inframundo, el acceso al vientre de la tierra; por lo tanto, es el lugar donde la fertilidad puede ser propiciada (Manzanilla, 1996: 30).

EL ORIGEN DEL MUNDO

La concepción del tiempo entre los nahuas poseía una importancia primordial; había una preocupación constante sobre el origen y naturaleza del mundo, sobre el origen del hombre y de las fuerzas divinas, y también sobre el devenir del hombre. Esto los llevó a formular, a través de los mitos, la división del tiempo en etapas llamadas "soles", con base en que cada uno de ellos —los cinco soles— corresponde al período de dominio de una divinidad con funciones astrales sobre el universo.⁵

León Portilla (1997: 112)⁶ sintetiza las principales categorías implicadas en la narración de los cinco soles, los cuales también expresan los fundamentos del pensamiento náhuatl:

1. Necesidad lógica de fundamentación universal.
2. Temporalización del mundo en edades o ciclos.
3. Idea de elementos primordiales.
4. Espacialización del universo por rumbos o cuadrantes.
5. Concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.

⁵ Vid. *Códice Chimalpopoca* (1992); Caso (1983); Soustelle (1986); López Austin (1984); Graulich (1999).

⁶ Esto también lo plantea Moreno de los Arcos (1967: 183).

Esto puede explicarse porque los nahuas se inscriben en una religión de tipo cósmico en donde el cosmos antecede a los dioses. De ahí pueden derivarse la asociación astros-deidades y la ciclicidad cósmica (temporalización del mundo y presencia de elementos primordiales).

Las etapas eran denominadas soles porque "se creía que el dominio solar se había otorgado sucesivamente a varios de los dioses y que la era de cada uno había terminado al ocurrir un desequilibrio que conducía al caos" (López Austin, 1984: 175) y a la creación de un nuevo Sol. Fue así que la unión de espacio y tiempo "hicieron posible la armonía de los dioses (las cuatro fuerzas) y, con esto, el nacimiento del Sol y la vida" (León Portilla, 1997: 122).

Los cinco soles y su orden de aparición,⁷ según el *Manuscrito Nāhuatl de 1558* (Códice Chimalpopoca, 1992: 119-120), son los siguientes:

- I. Sol de tierra/*Nahui Ocēlotl*
- II. Sol de viento/*Nahui Ehēcatl*
- III. Sol de fuego/*Nahui Quiāhuītl*
- IV. Sol de agua/*Nahui Atl*
- V. Sol de movimiento/*Nahui Ollin*

Es en el Quinto Sol cuando hace su aparición en el pensamiento cosmológico la idea de movimiento, la cual será fundamental para explicar la existencia y el destino del mundo con el hombre como actor central (*ibid.*: 108-109). En cada una de las cuatro edades anteriores hubo predominio de los cuatro elementos, orientados a cada uno de los cuatro rumbos del universo. La quinta edad, la del Sol de Movimiento, es el resultado de la armonía entre los dioses —las fuerzas cósmicas— que aceptaron sacrificarse en Teotihuacan para dar lugar al movimiento del Sol (León Portilla, 1997: 120). Pero el movimiento del Sol sólo fue posible al concederle a cada uno

⁷ No todas las fuentes coinciden en el orden de aparición de los Soles. Graulich (1990), ofrece las distintas versiones de las etapas denominadas Soles.

de los elementos, a cada uno de los rumbos del universo, "un tiempo determinado de predominio y de receso" (*ibid.*). La vida para los nahuas no podía concebirse sin el movimiento que era considerado un resultado de la armonía cósmica, debido a la "orientación espacial de los años y los días", es decir, por la espacialización del tiempo (*ibid.*: 122).

Es en este Sol, como consecuencia de la muerte de los dioses, que tiene lugar el nacimiento de los seres del mundo del hombre; entre éstos el más importante es el maíz, cuyo ciclo aparece como "el prototipo del movimiento de las fuerzas divinas sobre el mundo" (López Austin, 1994: 223), ya que dependía "de la sucesión de las temporadas de secas y de lluvias" (*ibid.*). El hombre, afirma López Austin, al sustentar la lógica del cosmos en la alternancia de los principios contrarios, "y bajo la idea de la regeneración vegetal y del retorno de las lluvias, imaginó un gran ciclo de muerte y vida en el que quedó inscrita, como parte del círculo, su propia existencia individual sobre la Tierra" (*ibid.*).

A partir de haber sido creado en el Quinto Sol, y junto con él su sustento, el maíz, el hombre es ya un ser diferente que reconoce a los dioses como sus creadores; establece, a partir de ese momento, un lazo indestructible a través de un proceso dialéctico que le permitirá equilibrar las fuerzas del cosmos y garantizar de esta forma su orden y su movimiento. El equilibrio en el universo será posible sólo mediante el proceso de "la alternancia entre la vida y la muerte, el día y la noche, la estación seca y la estación lluviosa, el fuego y el agua, el cielo y la tierra" (Graulich, 1990: 106).

Si bien el hombre se encontraba situado en el lugar central del cosmos, su condición era un tanto precaria con respecto a los dioses, ante quienes aparecía en abierta desventaja. Todo lo que adquiría para su subsistencia dependía del favor de esas fuerzas, mismas que enviaban las desgracias y enfermedades, por lo que los hombres debían mantener con ellas una relación de intercambio permanente. Los dioses solicitaban la entrega periódica de sangre, de corazones, de fuego, de copal, etcétera; a cambio el hombre recibía el agua y las cosechas para vivir. Dicha relación se asemejaba a una relación mercantil; el término en náhuatl así lo confirma, ya que el sacrifi-

cio a los dioses se denominaba como *nextlahualiztli* acción de pago (*ibid.*: 82-83).

A modo de conclusión, seis son las características que sintetizan la imagen del hombre náhuatl:

1. Para la creación del hombre fue necesaria la confluencia de elementos de todo el universo; sin embargo, esto no lo convierte en un ser humano perfecto, ya que no todo lo que existe sobre la Tierra le pertenece. El hombre sólo puede desenvolverse normalmente en sociedad, bajo la protección de su dios tutelar, pues aislado es un ser indefenso, débil, incapaz de enfrentar a los poderes de la naturaleza.

2. Su obligación como ser humano es adorar a sus dioses; por lo tanto, depende de ellos para sobrevivir. Para lograrlo debe ofrendarles constantemente.

3. La existencia plena del hombre tiene sentido sólo en la superficie de la Tierra; es ahí donde se integran todos los componentes del ser humano.

4. El Quinto Sol es el tiempo culminante del hombre.

5. Hay un temor constante por el cataclismo final, vinculado a la llegada de seres tenebrosos que bajarán del cielo: los *tzitzimime*. Ello motiva a los creyentes a ejercer constantes acciones para mantener el equilibrio del cosmos.

6. Sólo la vida sobre la Tierra es la verdadera, por lo cual en ella se encontrará el equilibrio del premio y del castigo otorgados por los dioses (*ibid.*: 282-284).

El hombre se convertía entonces en "la síntesis ordenada y estable del universo" (*ibid.*: 385), cuyo paso por la Tierra era transitorio; llegaba al mundo por un período para cumplir el ciclo de presencia-ausencia y con una función: ser "sujeto actuante en el mundo" (León Portilla, 1997: 180) para reestablecer nuevamente el equilibrio con la muerte (Graulich, 1990: 74).

EL JUEGO DE LAS ALTERNANCIAS: LA VIDA Y LA MUERTE

Como el hombre no era un ser perfecto, un ser total, pleno, su dependencia de las divinidades lo colocaba en una situación de subalternidad y precariedad, no obstante siendo el partícipe directo, una de las partes del engranaje del orden cósmico.

El hombre había llegado al mundo únicamente como un espectador, a pesar de formar parte de él. En los *Cantares mexicanos* hay algunos poemas que expresan este sentimiento:

*Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
sólo de paso aquí en la Tierra:
mañana o pasado,
como lo desee tu corazón, Dador de la vida,
iremos, amigos, a su casa... (León Portilla, 1997)*

Su paso por la Tierra era entonces transitorio; los dioses lo habían concebido como un ser mortal y sin poder de decisión sobre su propia vida o sobre sus bienes, mismos que debían ser limitados. El *Calpulteotl*, el dios patrono, le había otorgado como dones la tierra para la agricultura y además su profesión. Su destino estaba definido por el *Tonalpohualli*.⁸

Entre sus limitantes, estaba la del libre tránsito. En efecto, había un territorio destinado para él, aquel en el que cultivaba sus alimentos y el que compartía con el resto de la comunidad. El otro territorio, el inhóspito, el peligroso, el que pertenecía a los dioses, estaba restringido para él; el paso por éste podría acarrearle desgracias, pues los dioses cobraban cara la osadía; la trasgresión al territorio también era una manera de provocar el desequilibrio del entorno.

El hombre debía existir bajo tres condiciones que le fueron impuestas a través de sus divinidades: la penuria, el trabajo y el sufrimiento; a cambio,

⁸ *Tonalpohualli* o cuenta de los días, calendario adivinatorio de 260 días: 20 grupos de 13 días.

los dioses le habían obsequiado los placeres. Estas condiciones poco placenteras eran atenuadas por el gozo sexual. Era una manera de mantener la armonía y el orden que resultaban de su permanencia en la Tierra, ya que el equilibrio de su cuerpo era un reflejo del orden del cosmos. Este orden, junto con la armonía del movimiento, era la coesencia de la divinidad (López Austin, 1960: 141).

El hombre concebía su naturaleza como algo inestable y su meta permanente era alcanzar el equilibrio perfecto. Ello, paradójicamente, nunca se lograba a plenitud, pues siempre había una lucha de fuerzas opuestas y complementarias, una lucha, como la expresada entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, quienes representan por un lado las fuerzas contrarias, pero por el otro, el principio de dualidad.

En este sentido, el modelo corporal se convierte así en el "microcosmos del cuerpo social", el cual es un reflejo del método utilizado por esa cultura para "sociabilizar a la naturaleza" (Marion, 1996b: 138). Este proceso de alternancias entre pares opuestos se reproducía en todos los niveles de su vida y de sus relaciones sociales.

Para lograr el equilibrio debía existir entonces un orden. Para el hombre la vida brotaba de la muerte; este es un modelo que se reproduce en los distintos niveles de la Tierra y del cosmos. Soustelle (1983: 113) explica claramente este proceso: "el sol reaparece cada mañana después de haber pasado la noche "bajo la llanura divina", *teotlalli itic*, es decir, en los infiernos. Venus muere y renace, el maíz muere y renace; toda la vegetación, herida de muerte en la estación seca, resurge más bella y más amarilla en cada estación de las lluvias, del mismo modo que la luna desaparece del cielo y reaparece al ritmo de sus flores".

Esta es la imagen que se proyecta del ciclo de la existencia humana, ciclo que se presenta como un proceso dialéctico, resultante de la unión y disyunción de fuerzas opuestas y complementarias. Como explica Marion (1996: 139), "de la muerte nace la vida y esta última engendra a su vez la muerte, para asegurar el proceso de alternancia de los principios contrarios".

Esto nos lleva a considerar, entonces, que la vida y la muerte no son tan distantes, pues son, al fin de cuentas, dos aspectos que forman parte de una misma realidad. No puede concebirse la vida del hombre sin considerar su contraparte, la muerte; vida y muerte corren paralelas, la existencia de una da lugar a la otra.

Aun cuando forman parte de una misma realidad, en la convergencia de las distintas fuerzas muerte y vida pertenecen cada una a distintos dominios. Lo masculino es el símbolo de la vida, de la maduración, del sol que va a perecer algún día a causa de un diluvio. Lo femenino, en cambio, gobierna a la muerte; a ella pertenecen lo frío, lo húmedo, el sexo, el poder germinativo (López Austin, 1994: 132).

Al nacer, el hombre llegaba desde el mundo de los muertos; como lo muestra el viaje de Quetzalcóatl⁹ al inframundo para recoger ahí los "huesos preciosos", huesos de los antepasados para formar a los hombres. Quizá por esto la concepción era considerada como un desequilibrio, ya que se generaba un proceso de corrupción en el cuerpo de la mujer, corrupción provocada al parecer por la introducción del semen (López Austin, 1984: 335) y que se representa en el mito cuando *Quilaztli* muele los huesos y Quetzalcóatl vierte su sangre sobre éstos.

CONCEPCIÓN, EMBARAZO Y PARTO

Dos son los aspectos que se pueden considerar en torno al proceso de la concepción entre los antiguos nahuas: por un lado, la etiología divina; la pa-

⁹ En la *Leyenda de los soles* (Códice Chimalpopoca, 1992: 120-121) se narra la aventura de Quetzalcóatl en el Mictlán, la región de los muertos para la creación de los nuevos hombres. En ésta, Quetzalcóatl llega al Mictlán en busca de los "huesos preciosos" para la formación de los hombres; *Mictlantecuhtli*, Señor del Mictlán, pone una serie de dificultades para impedir que Quetzalcóatl se lleve los huesos de las generaciones pasadas. Sin embargo, Quetzalcóatl, ayudado por su nahual y por los gusanos y abejas silvestres, logra apoderarse de los huesos y llevarlos finalmente a Tamoanchán. Sin embargo, el trayecto no es fácil: en una de las

reja suprema Ometecuhtli y Omecihuatl¹⁰ incorporaba al vientre de la madre las entidades anímicas. El otro aspecto corresponde a la etiología fisiológica, la responsable de la formación corporal del niño, a partir de la unión de los dos líquidos que participaban en la gestación: el masculino y el femenino (López Austin, 1984: 335). Durante el proceso de la concepción, tanto el hombre (con su semen) como la mujer (con la sangre) aseguran la alimentación intrauterina del ser que nacerá.

Pero ¿cómo tiene lugar la concepción, según el pensamiento nahua? Brotherston (1994: 90) menciona uno de los pasajes del *Códice Florentino* que hablan de la gestación: "Lo que soñamos... la maravilla que es la vida que nuestro señor quiere hacer entrar en ella (la madre)". La "semilla" de la vida se guardaba en el inframundo; eran las "semillas" de los antepasados muertos. *Mictlantecuhtli*, el temido señor, era el encargado de cuidar la simiente en su reino, concebido como un lugar oscuro e inmóvil: "...la semilla que se ha implantado como a una flor que va a 'brotar' de los antepasados muertos" (*ibid.*). *Mictlantecuhtli* es el señor del lugar de los muertos, del inframundo; sin embargo, la ambivalencia que caracteriza a todos estos personajes del panteón mesoamericano lo presenta también como el creador de la vida. *Mictlantecuhtli* representa, pues, un concepto vital profundamente arraigado en la lógica mesoamericana (*ibid.*: 85).

El papel importante de *Mictlantecuhtli* en el pensamiento nahua, como rector del principio vital, se confirma al observar que, en el momento más sublime de todo ser humano, el nacimiento, se solicitaba su intervención, junto

trampas que *Mictlantecuhtli* le pone. Quetzalcóatl se tropieza y los huesos se rompen; pero logra juntarlos, aunque hechos un lío. Ya en Tamoanchán, solicita la ayuda de *Quilaztli*, quien muele los huesos. Quetzalcóatl se sangra su pene sobre ellos para infundirles vida a través de su sacrificio (*ibid.*).

¹⁰ Sahagún refiere las palabras que se dirigían a la futura madre y que señalan a la pareja suprema como causante del embarazo: "Por ventura es verdad que nuestro señor Quetzalcóatl, que es criador y hacedor, os ha hecho esta merced. Por ventura lo ha determinado el que reside en el cielo, un hombre y una mujer, que se llaman Ometecuhtli, Omecihuatl" (Lib. VI, cap. XXV, 269).

con ruegos a Tlazoltéotl, “mujer genital y tejedora, quien guarda el hilo de la vida” —como la define Brotherston— y a *Tonacatecutli*, “señor de nuestra carne de maíz”, para la exitosa concepción del ser humano (*ibid.*: 90).

El embarazo era considerado un estado peligroso; las mujeres podían generar fuerzas nocivas. Las relaciones sexuales próximas al parto no eran aconsejables, ya que podían ocasionar a la pareja enfermedades graves, o bien provocar que el niño naciera con problemas. Se creía que el semen formaba un líquido denso y pegajoso que ensuciaría al niño, provocando con ello su adherencia al vientre, lo cual dificultaría el parto. En cambio, en los inicios del embarazo, dentro de los tres primeros meses, se recomendaba tener relaciones sexuales moderadas “para que el niño naciera fuerte” (Sullivan, 1969: 287; Quezada, 1977: 311).

Cuando la mujer presentaba durante el embarazo alguna complicación se buscaba la intervención del adivino, quien hacía un diagnóstico terapéutico para conocer las causas del desequilibrio y determinaba la manera de corregirlo. La familia participaba en la colocación de ofrendas y hacía sacrificios con la misma finalidad (Quezada, 1971: 311). Esto era trascendente, ya que, de algún modo, el desequilibrio en los seres humanos constituía también una amenaza para el cosmos.

La sociedad nahua concedía mucha importancia a la reproducción biológica y a la continuidad del ser humano tanto física como cultural; Quezada (1971: 309) señala que existía entre los mexicas una paternidad consciente y participante. Quizá por ello, el celibato no era muy bien aceptado.

La llegada de un niño al mundo era entendida como el retorno del mundo de los muertos; el parto era visto en analogía al momento de la agonía. El niño, al nacer, irrumpía en el mundo después de una batalla que libraba su madre con las fuerzas de la muerte. Si el parto era exitoso se consideraba que la mujer había salido victoriosa de la batalla; por el contrario, si la madre moría, los funerales se realizaban con todos los honores, como los que se realizaban en honor a los guerreros muertos en combate.

Al llegar a la Tierra el nuevo ser humano se va transformando; nace con predominio de fuerza fría, de crecimiento; al pasar el tiempo va adqui-

riendo solidez, su cuerpo se va regulando y sus componentes van adquiriendo mayor complejidad (López Austin, 1994: 224).

El recién nacido era objeto de diversos rituales que tenían como finalidad adecuarlo a una nueva forma de existencia. También recibía, a través del agua, la energía de crecimiento y la purificación para eliminar las impurezas originales. Es importante notar que, en los rituales iniciales, todo lo utilizado durante el parto se ofrecía al agua como una forma de restitución de la impureza a su fuente, con la idea de que quien produce el mal puede eliminarlo. Con la purificación se producía también un segundo nacimiento.

La partera, denominada en náhuatl *temixihuitiani*, tenía un rol muy importante en el proceso reproductivo de la sociedad; su actividad implicaba no sólo cuidar de la madre, sino vigilar las relaciones sociales y rituales. Su oficio se debía a una "revelación divina" y lo empezaba a ejercer al término de su vida reproductiva (Quezada, 1977: 308).

Desde antes de su nacimiento el niño ya llevaba las manchas generadas por los "apetitos sexuales de sus padres" (López Austin, 1984: 326), por lo cual debía ser sometido a procesos de lustración y purificación por medio del fuego y del agua. Por su misma condición —estar manchado por el pecado de sus padres— y por su procedencia del mundo de los muertos, el recién nacido era un ser cargado de fuerza fría, al igual que su madre, quien también debía ser sujeto de cuidados para reestablecer su equilibrio corporal.

Llegado el momento del parto se encendía una fogata que debía mantenerse por cuatro días; la partera realizaba una ceremonia invocando al fuego para facilitar la expulsión del niño (Sullivan, 1969: 288; Quezada, 1977: 313). Se invocaba también a "los cinco amos del destino": sus dedos; al copal y a las yerbas que quemaba; al tabaco con el que frotaba el abdomen de la mujer; a la tierra donde caería el niño al nacer y al agua y la vasija con que bañaría al niño (Sullivan: 1969: 288).

Después del parto, la partera debía cortar el cordón umbilical cuando la placenta hubiera salido totalmente. Si el recién nacido era varón, su ombligo era enterrado en el campo de batalla por un guerrero para que el niño quedara consagrado como guerrero al servicio del Sol; si había nacido una mujer, su

omblijo se enterraba junto al fogón, "donde habría de pasar su vida como "el corazón de la casa" (*ibid.*).

Luego de cuatro días de reclusión de la madre y su hijo se llevaba a cabo una ceremonia de purificación y se le daba nombre al niño. La ceremonia consistía en bañar a ambos, y al niño se le pasaba sobre el fuego. Los sacerdotes hacían un pronóstico astrológico al recién nacido de acuerdo con el *tonalamatl* con la finalidad de determinar su futuro (Quezada, 1977: 321). Al término de la ceremonia se apagaba el fuego que había permanecido cuatro días en la habitación donde habían estado reclusos la madre y su hijo. Era importante mantener el fuego durante ese lapso; si se apagaba, se creía que el niño podía morir; el fuego simbolizaba la vida del niño, su sustancia (Sullivan, 1969: 289).

El recién nacido recibía de los dioses un destino-tiempo en forma de alma de la que iba a depender su carácter y la recepción de la influencia de los días; asimismo, era ofrecido al Sol y a la Tierra para obtener de ellos su protección (Sullivan, 1969: 210; López Austin, 1996: 496-500).

La infancia era la etapa que mayores riesgos presentaba para el niño, ya que se encontraba expuesto a los mayores peligros, sobre todo aquellos de orden sobrenatural; en contradicción, por su pureza, tenía la posibilidad de establecer una mejor comunicación con los dioses. El menor se encontraba en una situación ambivalente, pues si bien su pureza lo acercaba más a los dioses, al mismo tiempo era más vulnerable; ello porque aún no había alcanzado la madurez como ser social. Por este motivo, sus progenitores utilizaban recursos mágico-religiosos muy variados para alejarlo de las funestas acechanzas que podían provocar los entes peligrosos que moraban en el entorno y atraer al mismo tiempo el favor de los dioses. Por otro lado, dada la importancia del nacimiento como forma de perpetuar la reproducción y la continuidad de la sociedad, los niños eran muy respetados en su primera infancia. Un ejemplo de cómo se les consideraba dentro de la sociedad nahua es lo que refiere Sahagún acerca "del lenguaje y afectos que usaban dando la enhorabuena a la preñada, hablando con ella...":

Nieta mía muy amada y preciosa, como piedra preciosa, como *chalchihuite* y zafiro, noble y generosa; ya es cierto ahora que nuestro señor se ha acordado de vos, el cual está en toda parte y hace mercedes a quien quiere; ya está claro que estáis preñada, y que nuestro señor os quiere dar fruto de generación, y os quiere poner un joyel y daros una pluma rica (Sahagún, 1985: 369).

LA MUERTE

En un mundo en el que las fuerzas del cosmos influían en el equilibrio y desequilibrio del mismo era lógico suponer que esta polaridad equilibrio-desequilibrio tuviera el mismo efecto sobre el organismo del ser humano, afectando su salud, pues ya se dijo que el cosmos era reflejo del modelo corporal, y en el extremo del desequilibrio se encontraba la muerte.

La vida no era un asunto fácil, aunque los hombres sabían que la muerte no era un fin, sino parte de la vida misma; existía temor porque por cualquier circunstancia se podía perderla; ello era motivo para que los nahuas estuvieran en deuda permanente con las divinidades.

La muerte era un tema recurrente que obsesionaba a los hombres y aunque éstos procuraban no enfrentarse a ella —excepto aquellos destinados a combatir en la guerra porque sabían de antemano que su valor sería premiado—, eran las divinidades las que elegían quiénes debían dejar el mundo terrenal, enviándoles una manera determinada de terminar su existencia.

Se creía en un alma o espíritu que se separaba del cuerpo cuando el hombre moría y esta alma se dirigía a otro mundo donde sobrevivía un determinado tiempo, dependiendo del tipo de muerte.¹¹ Se consideraba entonces a la muerte como la dispersión en el individuo de varios elementos. López Austin (1984: 363) asegura que las fuentes sólo se refieren al *teyolia* como la entidad anímica que estaba destinada a uno de los cuatro lugares: al

¹¹ Vid. González Torres, Yólotl (1975); Caso (1983); López Austin (1960); Matos (1978); León Portilla (1997).

Mictlan, al que iban los fallecidos de muerte común. A otros tipos de muerte les correspondía un destino diverso: los sacrificados, los muertos en combate y las muertas en primer parto iban al *Tonatiuh Ilhuicatl*; los fallecidos por causa acuática al *Tlalocan*; y los niños lactantes al *Chichihualcuauihco*. Las otras dos entidades anímicas que tenían todos los hombres, el *tonalli* y el *ihiyotl*, tenían al parecer otro destino: "una de ellas permanecía junto al cadáver y la otra deambulaba durante la noche sobre la faz de la tierra junto con el *ihiyotl*, causando daños a los mortales" (López Austin, 1984: 367; López Luján, 1996: 56).

Al sobrevenir la muerte se tenía la creencia de que la parte material del ser humano se desintegraba, pero la parte inmaterial era la que continuaba viviendo, al menos, durante un tiempo determinado (González Torres, 1975: 12).

Con la muerte se iniciaba la separación de los componentes con los que estaba conformado el individuo al vivir en el mundo; al llegar al *Mictlan* la fuerza vital se liberaba de sus últimas adherencias.

Los ritos mortuorios realizados después del fallecimiento del hombre tenían como objetivo "colaborar" con las divinidades para producir el cierre del ciclo de vida-muerte, lo cual permitiría dar lugar al nacimiento de nuevos seres humanos (López Austin, 1996: 496).

Durante los funerales al difunto le colocaban ofrendas junto a hogueras cercanas. El fuego era el vehículo de comunicación entre la superficie de la Tierra y el camino que debería seguir el *teyolia*, una de las entidades anímicas que se desprendía al momento de la muerte. Cuando el destino del *teyolia* del hombre era el *Mictlan* se quemaba también un perro bermejo para que ayudara al alma del difunto a cruzar el río subterráneo para llegar allí.

La cremación y el entierro eran las dos formas como los muertos emprendían su viaje al destino final. Eran enterrados los que morían por el rayo, los leprosos, gotosos, hidrópicos; todos aquellos quienes habían sido "llamados" por los dioses del agua y de la lluvia. También se enterraba a las mujeres muertas durante el parto; el resto de los que morían por otras causas, como los guerreros, eran incinerados (Soustelle, 1983: 202).

No todos los que morían tenían el mismo destino ultraterrenal, pues éste estaba determinado por las circunstancias de la muerte. Era la divinidad quien enviaba a los hombres la manera de terminar su existencia y quien dirigía sus pasos hacia una determinada región (López Austin, 1960: 141).

De todos los destinos, el menos deseado era el *Mictlan*, situado en el inframundo y considerado por los nahuas como un sitio oscuro y temido; los distintos apelativos con que se nombra al *Mictlan* confirman esto: “*Yoalli ichan*/Casa de la noche, *Ximoayan*/Donde se descarna, *Atlecalocan*/Lugar sin salida de humo, *Tlalxicco*/En el ombligo de la Tierra” (López Luján, 1996: 57).

El otro rumbo de los muertos era el *Tlalocan*, un lugar en donde había estabilidad perpetua y mucha vegetación (López Austin, 1960: 145). El *Tonatiuhilhucac*, la casa del sol, era el destino más deseado. Las almas que ahí se dirigían permanecían sólo cuatro años, acompañando a Huitzilopochtli “luchando” en nombre del sol; después de ese tiempo retornaban a la tierra convertidos en aves de ricos plumajes (López Austin, 1960: 148; Ruz Lhuiller, 1963: 259).

Eran, entonces, cuatro los destinos ultraterrenales a los que las almas de los muertos se dirigían:

1. Al *Mictlan* iban los que habían fallecido de muerte común, es decir, por enfermedad o vejez.

2. Al *Tonatiuh Ilhuicatli*/Cielo del Sol, iban los caídos en combate, los sacrificados al Sol y las mujeres muertas en primer parto.

3. Al *Tlalocan*, aquellos que morían por alguna causa relacionada con el agua: ahogamiento, rayo y ciertas enfermedades.

4. Y al *Chichihualcuaueco*, los niños lactantes.¹²

Asimismo, se creía que existían destinos diversos para los fallecidos y también se creía en la existencia de formas de vida distintas, las cuales al parecer se correspondían con la forma de muerte y con el destino ultraterrenal:

¹² Vid. López Austin (1984: 363); Ruz Lhuiller (1963: 259).

1. El camino seguido por el *teyolia* rumbo al *Mictlan* hacia el reciclamiento era difícil y doloroso. El viaje del *teyolia* duraba cuatro años.
2. Aquellos seres que habían tenido una vida efímera y que no se habían manchado aún, como los recién nacidos, seguían un camino directo al *Chichihualcuauhco* para el reciclamiento.
3. Aquellos que debían llegar al *Tonatiuh Ilhuicatl*, seguían un camino directo y placentero que duraba sólo 80 días para un trabajo glorioso en el otro mundo (López Austin, 1994: 218).

Todos estos destinos a los que iban las almas de los muertos, como señala González Torres (1975), estaban ubicados en los cuatro rumbos del universo: “el “paraíso del Sol” y el *Tlalocan* en el Este; el *Cihuatlampa* —dentro del territorio del Sol—, dedicado a las almas de las mujeres muertas en el primer parto, y el sitio denominado *Cincalco*, estaban en el Oeste. El *Mictlan* (*Mictlampa*: Norte) en realidad no corresponde a un lugar específico, sino a un área de oscuridad situado debajo de la tierra que abarcaba desde el Norte hasta el Sur y se limitaba por el Este y el Oeste en los puntos solsticiales; a esta área jamás la iluminaba el sol; era el reino de la oscuridad y de la muerte...” (*Ibid.*: 38).

El hombre tenía la convicción de que, al imaginar su propia existencia dentro de un ciclo de vida y muerte, podría insertar este mismo proceso dentro de la lógica del cosmos, el cual, a través de un movimiento continuo de alternancias de principios contrarios, generaba la vida y junto con ella el tiempo.

Para el hombre el problema de la trascendencia, más allá de los límites de su permanencia en la Tierra, era un cuestionamiento constante, debido a que el hombre mismo no logró elaborar, para la mayoría de sus congéneres, condiciones satisfactorias de existencia. En este sentido, los distintos destinos para las almas de los fallecidos reflejan “precisamente la suma de los anhelos frustrados que sufren los pueblos” (Ruz Lhuiller, 1963: 251). Esto significa que, “si los dioses han sido creados a imagen de los hombres, los paraísos lo fueron a la imagen de sus deseos insatisfechos” (*ibid.*).

La existencia del ser humano tenía su origen en el mundo de los muertos, el ámbito de las divinidades; ya en la superficie terrestre, seguía un desarrollo pleno y al acontecer la muerte había una disgregación del hombre hasta su desaparición total, nuevamente en los ámbitos divinos (*ibid.*: 223).

El hombre supo establecer de manera clara las diferencias existentes entre él y sus divinidades. Él sabía que su condición de existencia en la Tierra no era permanente, pues había sido concebido como un ser mortal, en oposición a las divinidades.

EL TEJIDO SOCIAL

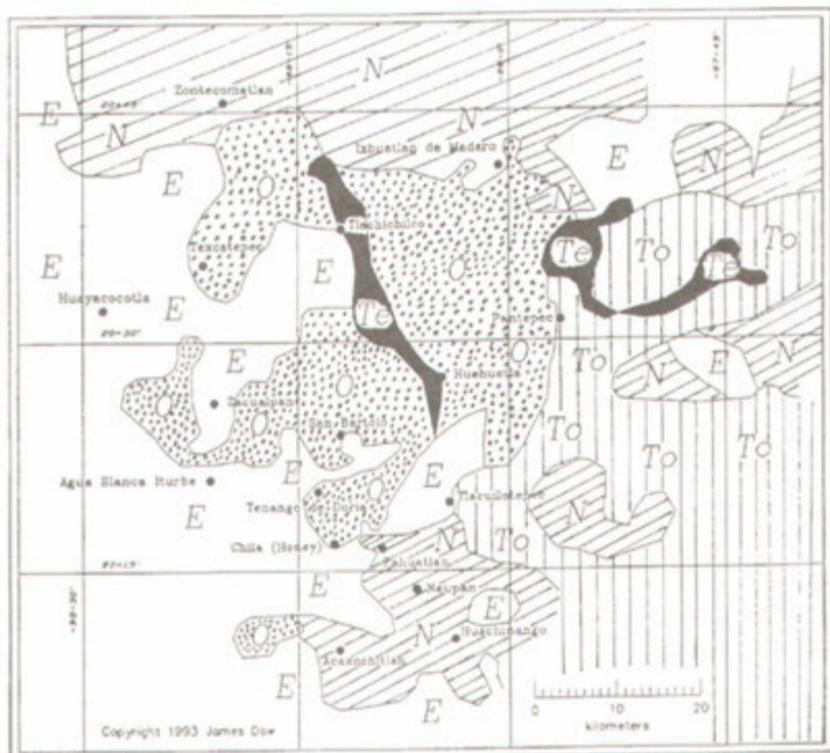
EL CONTEXTO LOCAL Y REGIONAL

El municipio de Naupan formó parte de la región de la Costa del Golfo, la cual albergaba cinco grupos étnicos: nahuas, totonacas, otomíes, teenek y tepehuas; en la actualidad comparte territorio, en términos culturales, con dos regiones importantes: la llamada Sierra Norte de Puebla y la Huasteca. Uno de los aspectos que vale la pena destacar con respecto a esta región es que, aun cuando ésta ha experimentado a lo largo de varios siglos diversas transformaciones derivadas de los procesos ocurridos al interior de la misma, así como de las interrelaciones sostenidas hacia el exterior, mantiene la misma conformación étnica que tenía al momento del contacto, aunque no en la misma proporción. En el mismo sentido, podemos referirnos a la localización de los grupos, los cuales no se encuentran asentados en los mismos espacios que ocupaban en épocas anteriores; su movilidad tuvo lugar en distintas épocas.

Durante siglos, esta región ha jugado un rol determinante, debido en parte a su situación geográfica privilegiada: cercana a la costa del Golfo y también al centro de México. En ella se asentaron importantes culturas; además, mantenía relación con otras, como las que habitaban en el Altiplano Central, en Tula, en Teotihuacan. Ello ha llevado a varios estudiosos¹ a señalar esta franja de la Sierra como el corredor teotihuacano. De igual manera, su clima propicio para innumerables cultivos y su vegetación variada y abundante fueron factores determinantes para que durante siglos se mantuviera como escenario de constantes luchas por mantener su autonomía frente a las incursiones de grupos ajenos que veían en estas tierras una próspera fuente de abastecimiento.

¹ Consultar García Martínez (1987: 33 y *passim*); Stresser-Péan (1988).

MAPA LINGÜÍSTICO DE LA REGIÓN DE HUAUCHINANGO
(ÉPOCA ACTUAL) Y SIERRA DE HIDALGO
FUENTE: JAMES DOW



Fuente: James Dow



Si bien el presente trabajo está restringido al estudio de la comunidad de Naupan, es importante señalar algunas de las características regionales, ya que a través de éstas es posible entender el proceso en el cual estuvo inmerso el municipio. Tomaré como punto de partida dos parámetros: por una parte el papel que jugó dentro del contexto regional y por otra el desarrollo hacia a su interior que derivó, obviamente, de factores externos.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A Naupan se le menciona en algunas fuentes como un asentamiento indígena, cuyo origen se remonta a tiempos prehispánicos. Su historia siempre ha estado ligada a la de Huauchinango, que durante siglos ha jugado un rol hegemónico en la región; por ello la reconstrucción histórica del municipio ha sido tarea prácticamente imposible. La mención contenida en fuentes de la época² lo señalan, pero sin dejar de manifiesto que haya ocupado un sitio importante en la historia regional; se registró como una población secundaria (García Martínez, 1987: 75). Debido a lo anterior, pretendo mostrar el contexto histórico regional con el que Naupan ha estado vinculado durante siglos.

Naupan era una población cuyos habitantes eran totonacos; se encontraba dentro del territorio conocido como Totonacapan. El territorio comprendía una porción importante del actual estado de Veracruz, entre los ríos Cazones al norte y al sur el de La Antigua o Huitilapan, así como algunos tramos comprendidos dentro de la Sierra Madre Oriental que corresponden actualmente al estado de Puebla y que se designan como Sierra Norte. García Payón (1989: 229-230) define así los límites del Totonacapan:

[...] a mediados del siglo XVI la extensión de su territorio comprendía, principiando desde la costa del Golfo en el sur, desde el río Cazones en el norte; y

² Se encuentra mención del municipio en: *Códice Xicotepec* (1995); *Lienzos de Acaxochitlán* (1988); también en Gerhard (1986) y García Martínez (1987).

desde ahí, tierra adentro abarcaba una amplísima sección de la falda oriental de la Sierra Madre, así como unas partes de las tierras altas de Puebla. Los límites extremos al oeste serían representados por las poblaciones de Pahuatlán y varias congregaciones en la vecindad de Acaxochitlán, en la actual línea divisoria de Hidalgo y Puebla, y las de Cuautenco, Totutla y Zacatlán. Desde ahí podría trazarse una línea hacia el este que pasando por Jalacingo y Atzalán viniera a dar a la desembocadura del río de La Antigua, mientras que por el norte de Acaxochitlán se extendería hasta Ixhuatlán, para bajar a la Barra de Czones pasando por Tihuatlán.

Dentro de este territorio extenso, el de *Cuauhchinanco* —en su acepción original—, del que Naupan formaba parte, también ocupaba una porción importante. Gerhard (1986: 119) indica que sus límites se extendían “desde la ladera oriental de la Sierra Madre hasta una amplia llanura costera y la costa del Golfo (desde la Barra de Czones hasta la laguna de Tamiahua)”.

García Martínez (1987: 46) distingue, como parte de todo el territorio, tres regiones serranas:

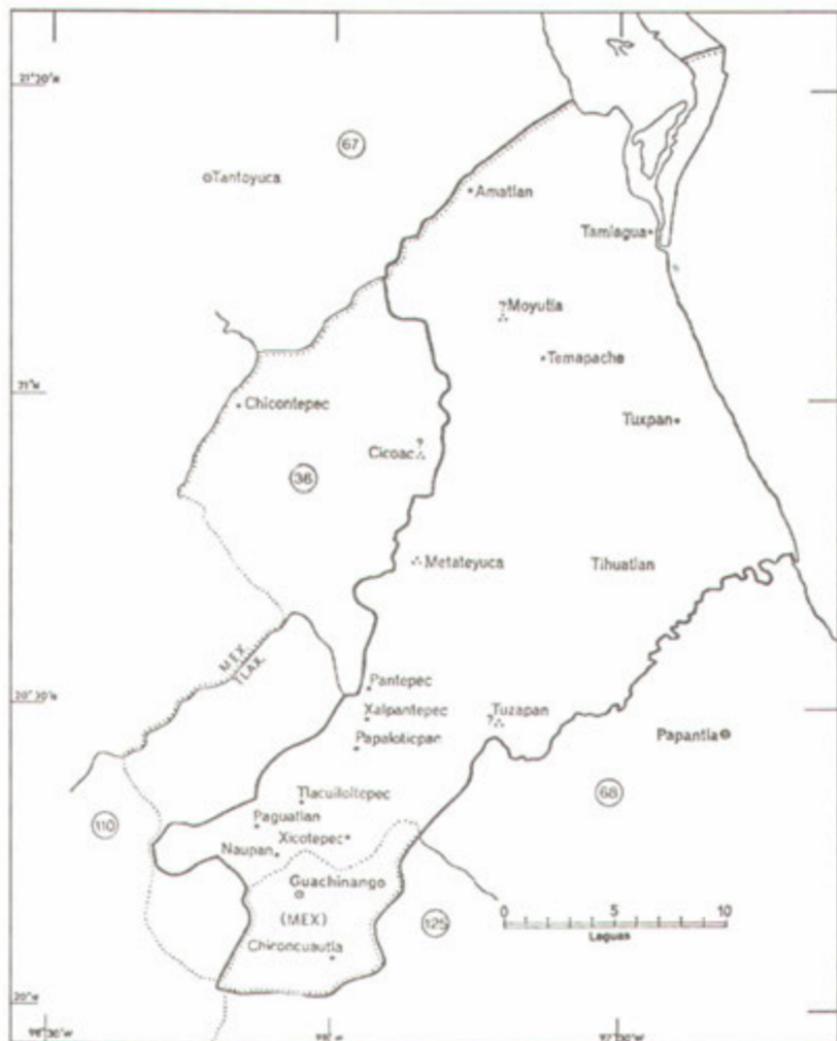
1. La Occidental: esta supone ser la original y mayoritariamente totonaca, cuyo surgimiento tuvo lugar en función del espacio teotihuacano. Se ha considerado a ésta como un área de enlace entre el Altiplano Central y la costa del Golfo. Esta región fue ocupada por los toltecas. Posteriormente, fueron los texcocanos quienes se establecieron en ella hasta el momento de la Conquista.

2. La Septentrional: vinculada a El Tajín y de población totonaca. Se mantuvo ajena a las tradiciones históricas del centro.

3. La Oriental: ésta tuvo fuerte influencia de los olmecas-xicalancas, cuya ruta de intercambio se “tendió al norte de la cuenca del Atoyac, siguiendo la del alto Apulco”.

El Totonacapan tuvo, a lo largo de su historia, momentos fluctuantes entre la gloria y el poder, la sujeción y la debilidad. Esto tuvo que ver con el reordenamiento espacial vivido en la región. García Martínez (*ibid.*: 31-32)

MAPA DEL TERRITORIO DE GUACHINANGO, SIGLO XVI FUENTE: GERHARD, 1986



señala a modo de ejemplo que las hegemonías de Teotihuacan y El Tajín, en sus respectivas épocas, influyeron en la reorientación de la región, configurando en cada etapa un "nuevo mapa regional".

Pero no sólo estas dos hegemonías ejercieron su influencia en la región de la costa del Golfo; una primera incursión de los toltecas a la región occidental tuvo lugar hacia el año 622 d.C., cuando este grupo llegó a Tuxpan. Posteriormente, hacia el año 648, se internaron por la Sierra para ocupar las poblaciones de Zacatlán, Tzicoac y Tulancingo (García Payón, 1989: 233). Sin embargo, los toltecas, al parecer, lograron ejercer el control sobre la región sólo hacia el año 919 ó 917, hegemonía que duró hasta el siglo XI. Durante esta época se imponen los toponímicos nahuas en la región.

No hay un conocimiento preciso acerca del origen y llegada de los totónacos a esta región. Torquemada, quien vivió en Zacatlán los últimos años del siglo XVI como guardián del convento, recogió información sobre este aspecto, pero que no puede considerarse como cierta:

De su origen dicen que salieron de aquel lugar que llamaron Chicomoztoc o siete cuevas, juntamente con los Xalpanecas, y que fueron veinte parcialidades o familias, tantos de unos como de otros. Y aunque estaban divisos en las parcialidades, eran todos de una lengua y de unas mismas costumbres. Dicen que salieron de aquel lugar dejando a los chichimecas allí encerrados. Y ordenaron su viaje hacia esta parte de México y llegados a estas llanadas de la laguna, pararon en el puesto donde ahora es Teotihuacan. Y afirman haber hecho ellos aquellos dos templos que se dedicaron al sol y a la luna, que son de grandísima altura (como en otra parte decimos). Estuvieron allí por algún tiempo y después, o no contentos del lugar o con ganas de pasarse a otros, se fueron a Atenamític que es donde ahora es el pueblo de Zacatlán. De aquí se pasaron más abajo cuatro leguas entre unas sierras muy ásperas y altas para mejor defenderse de sus enemigos. Y aquí comenzó su primera población y se fue extendiendo por toda aquella serranía, por muchas leguas, volviendo al oriente y dando en las llanadas de Cempoala, junto al puerto de la Veracruz, poblándose toda aquella tierra de muchísimo gentío (Torquemada, 1977: 381).

Si bien el Totonacapan era habitado en su mayor parte por gente de habla totonaca, la intensa movilidad de la región fue un factor que propició el que muchos de sus habitantes conocieran y hablaran otras lenguas además de la totonaca. La población se dividía en monolingüe (tononaca), bilingüe (tononaca y nahua) y trilingüe (tononaca, nahua y otomí) [García Payón, 1986: 230]. García Payón (1986: 232-233) plantea una interesante hipótesis que concuerda con la regionalización hecha por García Martínez, en el sentido de que el "verdadero asiento" del Totonacapan no se encontraba en Veracruz, sino en la Sierra de Puebla e Hidalgo, y con una "extensión en las faldas orientales de la Sierra Madre veracruzana". Ello basado en investigaciones arqueológicas propias y de otros autores.³ Refuerza su hipótesis con datos acerca del número de poblados en los que se hablaba el totonaco y es precisamente en la Sierra de Puebla e Hidalgo donde había predominio de esta lengua: en Veracruz había 55 poblados; en Puebla e Hidalgo, 170.

El repliegue del grupo totonaca hacia la costa fue provocado por las invasiones de otros grupos, como la de los toltecas en el siglo IX. En el mismo sentido se expresa Stresser-Péan (1995: 117), quien señala que para el siglo XV los totonacos ya se habían replegado hacia las montañas de la Sierra Madre Oriental y las tierras bajas del Golfo de México.

Durante este periodo tuvo lugar una nueva invasión: la última que vivió la región antes de la Conquista, protagonizada por los acolhuas, integrantes de la Triple Alianza, quienes extendieron sus dominios a través del soberano acolhua Techotlala, quien se apoderó de la importante ciudad de Tulancingo, poblada en su mayor parte por otomíes (*ibid.*: 16). Posteriormente, las tropas acolhuas, siguiendo la ruta utilizada por los mercaderes pochtecas, en su camino hacia la región huasteca, llegaron primero hasta Huauchinango y después a Xicotepec, estableciendo en ambas ciudades pequeñas aristocracias locales de lengua náhuatl (*ibid.*).

Al tiempo que la región se convertía en una importante fuente de abasto para el centro de México, éste veía crecer su población y extendía su hegemo-

³ Como Kelly y Palerm (1952).

nía como fuerza política bajo el rubro de la Triple Alianza. El Totonacapan podía proporcionar un sistema de abasto eficaz debido a su alta productividad y a la cercanía con el centro.

En 1450 los mexicas fueron víctimas de una hambruna que duró cinco años y uno de los proveedores de maíz para solucionar en parte el problema fue el Totonacapan. Al término de la crisis, los mexicas y texcocanos organizaron una expedición para apoderarse de parte de la región, que a los ojos de éstos era un verdadero paraíso en comparación con las tierras del Altiplano, poco fértiles. Por otra parte, la empresa no fue difícil, pues aprovecharon que la relevancia del Tajín se empezaba a diluir, en parte motivada por las disensiones internas (García Martínez, 1987: 57; Stresser-Péan, 1995: 117). A principios del siglo XVI otra hambruna amenazaba la estabilidad del Altiplano y nuevamente recurrieron al Totonacapan —que ya para entonces entregaba tributo al centro— para proveerse de insumos (García Martínez, 1987: 57-58).

La hegemonía de la Triple Alianza sobre el Totonacapan se manifestaba en el pago de tributos y el control del comercio, mas no en la organización interna de los *altepeme*;⁴ por ello, sólo en los señoríos instalados en las principales ciudades se hablaba el náhuatl y el resto de la población hablaba totonaca. Sin embargo, no hay duda de que los constantes contactos de la población local con otros grupos de lenguas y culturas distintas deben haber influido en sus costumbres y prácticas. La presencia nahua en la región fue la de mayor predominio y tuvo lugar casi ininterrumpidamente desde los años de Teotihuacan (García Martínez, 1987: 67). Ello dio como resultado que en algunos pueblos de la Sierra la adopción de elementos de origen nahua...

⁴ La palabra *altepetl* significa *atl*=agua y *tepetl*=cerro; *altepeme* es el plural. Este concepto que englobaba "a cada grupo o colectividad frente a sus vecinos era [...] su identidad histórica, espacial y política y la serie de relaciones que ataba a todo ello en un conjunto individual" (García Martínez, 1987: 72). La referencia simbólica de este concepto implicaba la identidad entre el grupo o colectividad y el cerro que lo protegía, cuyo dios tutelar que residía al interior de las montañas era el que proporcionaba el agua necesaria para la subsistencia del grupo (Stresser-Péan, 1995: 34).

[...] fue tan amplia que oscureció totalmente las peculiaridades del grupo receptor. Tal fue el caso de los olmeca-xicalancas y el de algunos grupos chichimecas. En otros, particularmente los totonacas, la conservación del idioma ha sido testimonio de una cierta resistencia cultural, y no obstante ello, sabemos que su identificación con lo nahua fue muy profunda (*ibid.*).

Entre sus prácticas y creencias, utilizaban los dos sistemas calendáricos mesoamericanos: el *tonalpohualli*, que era el calendario adivinatorio de 260 días, conformado por la combinación de 20 signos y 13 números, y el de 365 días formado por 18 meses de 20 días, más los cinco días nefastos, llamados en náhuatl *nemontemi* (Caso, 1989: 51; Melgarejo Vivanco, 1966: 41). En el *Códice Xicotepec* (Stresser-Péan, 1995: 24) —de los pocos testimonios de la región serrana occidental y que cuenta 102 años de historia acolhua—, las fechas contenidas están expresadas con el sistema calendárico mesoamericano, en donde a cada día se le designaba con un nombre y una cifra. En este Códice,

[...] los glifos que representan los nombres de los días y los de sus anexos numéricos aparecen bajo una forma que se encuentra, con pocas variantes, en los calendarios utilizados por los diversos pueblos de lengua náhuatl que habitaban, en el siglo XVI, en el Valle de México (*ibid.*).

Aunque la región fue conocida por los conquistadores en su camino hacia el centro de México, e incluso siendo los totonacas aliados de los españoles en su lucha en contra de los mexicas, la conquista espiritual no tuvo lugar en la Sierra tempranamente, como ocurrió en el Altiplano. De hecho, no toda la región tuvo la presencia de los evangelizadores en la misma época. La región occidental, que es la que interesa, tuvo una evangelización tardía. Los franciscanos, llegados antes, se ocuparon sólo de parte de la región, dejando un “hueco” que comprendía parte del territorio huasteco de Hidalgo y de la Sierra de Puebla, donde la mayor parte de la población era otomí y totonaca.

Fray Andrés de Olmos, un célebre misionero lingüista de la orden de los franciscanos, tuvo contacto con la región desde 1535, cuando llegó a Huey-

tlalpan, donde residió por 14 años. Sus incursiones hacia distintos puntos de la Sierra fueron por períodos cortos; sin embargo, empezó el aprendizaje de la lengua totonaca al tiempo que realizaba algunas conversiones entre los pobladores (Stresser-Péan: 169; de Olmos, 1990). En 1543, de Olmos obtuvo la autorización para fundar un convento franciscano en Xicotepec, pero su proyecto fue cancelado por la llegada, en ese mismo año, de los agustinos para iniciar la evangelización. Este hecho provocó también el que quedara rota la comunicación de los franciscanos de la región —que se encontraban asentados en la Sierra Oriental— con su centro en Tulancingo, lo que dio lugar a que Xicotepec quedara como simple “visita”, ya que los religiosos franciscanos sólo iban de tiempo en tiempo a celebrar la misa y a administrar los sacramentos (Stresser-Péan, 1995: 172).

Los agustinos instalados en Huauchinango administraban una amplia región que involucraba no sólo a los totonacos y nahuas, sino a los otomíes, quienes fueron los que opusieron mayor resistencia a la evangelización. En 1552, es decir, nueve años después de su llegada a la región serrana, empezaron a construir un convento en Huauchinango, ciudad que era además sede de una encomienda. Pahuatlán fue también elegida para construir otro convento, por lo cual los agustinos administraban en la región a mediados del siglo XVI dos conventos —los ya mencionados— y tres parroquias: las de Naupan, Xicotepec y Tlacuilotepec. Ya en el siglo XVII las parroquias se multiplicaron. Para 1572, los indios de la región recibían la enseñanza del cristianismo en lengua náhuatl (*ibid.*). Se tiene noticia que para 1605 (Rubial García, 1989: 141), en el convento de Huauchinango, había seis clérigos encargados de las visitas para la evangelización, la cual no fue nada fácil. Hay testimonios de ello (González Leyva, 1991: 52): según fray Juan de Grijalva, en la Sierra Madre Oriental, las “altas y continuas serranías”, las inclemencias del clima dificultaron mucho la labor, misma que se acentuó con el rechazo de los indios, que les rehuían, refugiándose en las sierras inhóspitas.

Dos procesos inquisitoriales que tuvieron gran repercusión e involucraron a la región dan indicios de que muchas de las antiguas prácticas permanecían vigentes hasta mediados del siglo XVI. Se trata de los procesos

seguidos a un indio de Texcoco, llamado Martín Ocelot, y el otro en contra de Andrés Mixcóatl, cuyo "centro de operaciones" era la región serrana (Gruzinski, 1988). Más tarde, en 1660 es interrogado otro indio, Gregorio Juan, en el convento de Huauchinango, acusado de prácticas idólatras (*ibid.*). Lo anterior nos dice que el pensamiento indígena tradicional se encontraba latente en los pobladores de esta región serrana. Quizá uno de los factores que contribuyó fue la política emprendida por los conquistadores de congregar a los indios en poblaciones más o menos alejadas, cuyos elementos de cohesión se encontraban asociados a la Iglesia local, con una estructura espacial más centralizada alrededor de los *altepeme*. Pero debido a las dificultades que el territorio presentaba para movilizarse por lo escarpado del mismo, las visitas de los misioneros no fueron frecuentes, lo que les permitió a los naturales continuar con sus prácticas con cierta libertad. Además, muchas de éstas tenían como ámbito principal el doméstico, en el cual la Iglesia no tenía mucha injerencia.

Un interesante documento que proporciona una visión general de la vida en las comunidades serranas en los inicios del siglo XVII son *Los memoriales* del obispo de Tlaxcala, fray Alonso de la Mota y Escobar, un religioso dominico nacido en la Nueva España. Durante el primer recorrido que el obispo realizó por la Sierra de Puebla, en 1609, hizo un registro basado en algunas de las preguntas contenidas en los cuestionarios de *Las relaciones geográficas*. En su visita a Naupan, el obispo de la Mota hizo el siguiente registro, algo escueto, pero que da cuenta quizá de una cierta persistencia en los antiguos cultos:

[...] en cosa Nauhopan (Naupan, Puebla). Leguas 3, buen camino. Confirmados: 230. (El) jueves 25, salí para Noapan, (hacia el) que hay 3 leguas (y) que por otro nombre llaman las Cinco Estancias, que aunque sujetos de Guachinanco, son de mi distrito. Pueblo de encomenderos, doctrina de frailes agustinos y, así, no hice más que pasar como ciadante, porque en cosa de frailes nunca me entrometo, aunque en algunas casas había, según la fama, mucho que remediar. Pero, ellos viven como Dios sabe. Pidiéronme allí, que confirmase e hícelo y, confirmé a 230 y, con esto, cumplí aquí (de la Mota y Escobar, 1987: 82-83).

En un inicio, fueron los caciques indios quienes tenían el control directo de las poblaciones, pero poco a poco la política colonial fue la de limitar la autonomía de estos caciques para integrar a las poblaciones a otras más grandes, gobernadas por alcaldes, regidores y otras autoridades —siguiendo el modelo español— que eran elegidas de entre los nobles o principales (Stresser-Péan, 1995: 177). El sistema de la encomienda fue la base sobre la cual se constituyó la política colonial. Las autoridades coloniales aprovecharon los ordenamientos espaciales, los *altepeme*, así como los sistemas políticos y económicos que existían previamente. Por su parte, a los encomenderos se les asignó, además de recoger tributo, la función de salvaguardar su territorio y promover la cristianización (García Martínez, 1987: 78).

Naupan, como ya se dijo, pertenecía en un principio a Huauchinango. Sin embargo, al parecer desde antes de la Conquista, era disputada por otras localidades. En 1593 los agustinos fundaron una parroquia dedicada a San Marcos. Ello significó el establecimiento de una residencia semipermanente de religiosos. La política de la Iglesia era la de establecer templos en antiguos lugares de culto, por lo cual no es difícil pensar que en Naupan existía algún santuario indígena de importancia.

Antes de la fundación de la parroquia, poco antes de mediados de siglo, Naupan, junto con otras localidades secundarias con población mayoritariamente totonaca como Atla, Xolotla, Chachahuantla y Tlaxpanaloya,⁵ fueron designadas por las autoridades coloniales como las Cinco Estancias, quedando Naupan como cabecera de la localidad, pero dependiente en parte de Huauchinango.

En 1543 se suscitó una disputa por el control de Naupan, la primera en la administración colonial que tenía como protagonistas antagónicos a Huauchinango y Acaxochitlán; el fallo final favoreció al primero. Sin embargo, éste no dejó satisfechos a los segundos, quienes continuaron la disputa y lograron que estas cinco localidades quedaran obligadas a contribuir, de

⁵ Las localidades de Atla y Xolotla pertenecen actualmente al municipio de Pahuatlán; las de Chachahuantla y Tlaxpanaloya son juntas auxiliares de Naupan.

forma periódica, con “una gallina y algunas flores”, de acuerdo con los usos antiguos, con el fin de demostrar su respeto y reconocimiento al cacique de Acaxochitlán. Con ello se evidenciaba que el valor simbólico de esos tributos era mayor al de su precio en el mercado (García Martínez, 1987: 187). Sin embargo, este fallo tampoco dejó totalmente satisfechos a los indios de Acaxochitlán, pues continuaban exigiendo otros tributos y tierras (*ibid.*). Ello obligó al virrey a que autorizara a dos alguaciles de Xolotla y Atla para que cuidaran que se cumpliera el acuerdo (*ibid.*) pactado ante las autoridades coloniales.

Aun cuando las Cinco Estancias no se desligaron totalmente de Huauchinango, éste experimentó algún debilitamiento, ya que la población de las Cinco Estancias era mayor que la que le quedaba a Huauchinango, pues mientras éste tenía, en 1570, 746 tributarios, las Cinco Estancias tenían 808. Por otro lado, las epidemias que azotaron la región hacia 1576 y 1579, en las Cinco Estancias tuvieron menos impacto; a finales de siglo la población sufrió una leve *declinación* (*ibid.*: 221-222). Las epidemias obligaron a la Corona a tomar medidas drásticas. El virrey Luis de Velasco ordenó en 1579 la conformación de congregaciones, reuniendo a los indígenas en poblaciones que a su vez debieron integrarse en una mayor; de esta forma, Naupan se mantuvo vinculada a Huauchinango. Estas acciones trajeron como consecuencia el debilitamiento de la nobleza indígena, la cual dejó de recibir el tributo y además perdió poder.

Ello incidió en que los agustinos decidieran fijar una residencia permanente de religiosos en la cabecera de las Cinco Estancias, Naupan, que tenía el mayor número de población. Las Cinco Estancias tenían finalmente un gobierno propio y además eran cabecera de doctrina, por lo cual era válido que aspiraran al rango de auténticos pueblos con un status de mayor importancia en el contexto regional; reproducían en su territorio la estructura tradicional de los *altepeme*. Si bien esta nueva conformación era producto colonial, los pueblos que formaban parte de esta localidad recién creada eran asentamientos anteriores. De alguna manera se vieron favorecidos por la política colonial de fragmentación cuando pasaron a formar parte del nuevo mapa

regional en otra situación, aparentemente menos marginal. Sin embargo, era obvio que las Cinco Estancias fueron utilizadas por la Corona para disminuir el poder de los cacicazgos indígenas; seguramente no fueron las únicas localidades que se encontraban ante una situación similar.

Sin embargo, el paso del tiempo no acabó con los problemas para las Cinco Estancias; los conflictos por la disputa de éstas continuaron. En un documento consultado en el archivo municipal de Naupan, *Testimonio de títulos de propiedad de tierras que gozan los naturales del gobierno de Naupan y su partido*, con fecha del 7 de julio de 1757, Huauchinango otorgaba a Naupan la categoría de pueblo independiente, en virtud de la Real Cédula. Las disputas debieron continuar, pues en otro documento fechado en 1861, consultado igualmente en el archivo municipal, ya en período independiente, Huauchinango interviene a favor de Naupan en un litigio con el pueblo de Huilacapixtla —que colinda con Naupan y pertenece actualmente al municipio de Huauchinango— por el deslinde de tierras, cuya posesión se otorgó a Naupan en 1860.

La política de fragmentación de la población que desarrolló la Corona española provocó, por un lado, el alejamiento de los caciques de sus habitantes; por el otro, se propuso centralizar los poderes en pueblos controlados directamente por la Colonia, con el apoyo de la Iglesia. Esto tuvo resultados contradictorios, pues si bien la nobleza indígena veía perder su poder al interior de las comunidades, diluyéndose de alguna manera las solidaridades étnicas, las comunidades conformadas alrededor del pueblo “se convirtieron en un espacio de repliegue, de resistencia y de acomodamiento al régimen colonial” (Gruzinski, 1988: 28). Como consecuencia se formaron nuevos referentes identitarios y surgieron nuevas solidaridades, lo cual no implicó la total desaparición de las expresiones ideológicas locales, sino que éstas se encauzaron hacia una reinterpretación simbólica dirigida a reforzar las creencias y prácticas nativas, esta vez integrando a su cosmovisión nuevos referentes simbólicos: los del catolicismo.

El culto a los santos que se asimilaron al antiguo panteón indígena es un claro ejemplo de ello, pues tuvo una difusión sorprendente por el mundo

indígena. Sin embargo, esta asimilación se debió quizás “al hecho de que su carácter antropomorfo permitía asignarles funciones y propiedades análogas a las de las divinidades tradicionales” (Galinier, 1990: 73), pues la persistencia de prácticas ceremoniales de evidente origen mesoamericano fue una demostración de que la evangelización no tuvo un carácter totalizante.

EL MEDIO

El medio geográfico en el que se encuentra Naupan se caracteriza por ser parte de una región donde los contrastes son muy marcados, derivados de los distintos ecosistemas que se encuentran ubicados en espacios relativamente cercanos. El mismo municipio presenta alturas que van de los 560 a los 2 240 msnm, lo que permite la práctica de variados cultivos como café, caña de azúcar —de producción reducida—, maíz, chile, frijol, calabaza, haba, cacahuete, jícama, durazno y mango. La producción de todos éstos se da en distinta temporada, encontrándose “hasta cinco ciclos y cinco agroecosistemas ya sea en unicultivo o policultivo” (Sanabria, *et al.*, 1996: 77).

Naupan se ubica a una latitud norte de 20° 14' y una longitud oeste de 98° 06'. Cuenta con una superficie de 96.96 km², por lo que ocupa el lugar 124 del estado de Puebla. Se localiza al noroccidente de la Sierra Norte, en donde ocupa una parte de la franja llamada popularmente Bocasierra, la cual abarca los principales centros de población.

Colinda al norte con el municipio de Pahuatlán, al sur con el de Huauchinango, al este con el de Xicotepec, al suroeste con el estado de Hidalgo y al noroeste con el municipio de Tlacuilotepec. En todos estos municipios la población es de origen nahua, totonaca y otomí, grupos con los que mantiene relaciones de intercambio comercial, lo que da cuenta de la pluriétnicidad de la región.

El paisaje se encuentra dominado por una vegetación coloreada por una gama variada de verdes, producto de las frecuentes lluvias que tienen lugar durante el verano y de manera intermitente durante el invierno, manteniendo

MAPA DE NAUPAN EN EL ESTADO DE PUEBLA



la tierra permanentemente húmeda. Las precipitaciones que tienen lugar presentan variaciones con base en cada ecosistema; éstas van de los 800 a los 4 000 mm por año (*ibid.*: 75). Los meses de la estación más seca son de marzo a mayo; durante éstos el clima es caluroso, aunque casi siempre tienen lugar lluvias esporádicas acompañadas de neblina. De junio a septiembre llueve mucho, casi a diario; de octubre a febrero hay lloviznas. En los meses de noviembre y diciembre se incrementan las lluvias y el frío, lo que da lugar a las heladas, sobre todo en diciembre y enero.

El clima de Naupan se puede caracterizar como templado-húmedo, con una temperatura media anual entre los 12 y los 18°C.

El municipio es custodiado por dos conjuntos montañosos: al sur se levanta una pequeña sierra formada por los cerros Tlaxpanatépetl, Cojuinalayola y Mezacoguete. En la porción central se levanta otra larga sierra que llega a la parte septentrional, la cual muestra un fuerte declive hacia los ríos que delimitan el municipio: el Mamiquetla y Trinidad. De entre la serie de picos que se alinean en dirección norte-sur destaca el Metzhtëpetl. El municipio presenta cuatro tipos de vegetación, "distribuida en un gradiente altitudinal de 850 m a 2 100" msnm: bosque aciculifolio en la parte más alta, entre los 1 650 y 2 300 m; bosque esclerófilo, entre los 1 500 y 2 000 m; bosque caducifolio húmedo de montaña, entre los 900 y 1 600 m; y bosque tropical subcaducifolio, entre los 750 y los 1 900 m. (*ibid.*).

Los recursos hidrológicos son abundantes, entre éstos un arroyo llamado Naupan atraviesa el municipio; es conocido por todos como "El Salto" porque al descender por una de las montañas que bordean la cabecera cae en cascada, también llamada "El Salto". Este río nace en las estribaciones del Cojuinalayola con el nombre de Mitlantongo; baña la porción meridional en dirección sur-norte hasta salir del municipio y se une al río San Marcos, un afluente de la cuenca del río Tuxpan.

El río San Marcos recorre la porción septentrional y marca la frontera entre los municipios de Pahuatlán y Tlacuilotepec, junto con el río Mamiquetla que proviene del municipio de Chila Honey; baña el occidente del municipio en dirección norte y sirve de límite con Pahuatlán al unirse al río

San Marcos. Por último, el río Xochicatlán nace también dentro del municipio, lo baña al sureste hasta unirse al río Naupan. La abundancia del líquido vital es un orgullo para los naupeños, ya que además de ser un recurso indispensable para la subsistencia de la población es quizás el elemento de la naturaleza más importante en términos de su cosmovisión.

Cercano al municipio hay otros recursos hidrológicos que han sido aprovechados de manera óptima; me refiero a la presa de Necaxa, muy cercana a Naupan. Ahí se encuentra la hidroeléctrica de Necaxa que desde principios del siglo XX proporciona energía eléctrica a una amplia región del país. También, colindando con el municipio, se encuentra la presa del Tejocotal, de dimensiones más reducidas.

La vegetación ha cambiado su fisonomía original debido a la mano del hombre, pues una buena parte de los terrenos del municipio se dedican a la agricultura y sólo las partes más escarpadas conservan su vegetación original. Ello ha provocado que la fauna que habitaba estas tierras casi haya desaparecido. Sin embargo, dicen que en las partes más alejadas y escarpadas se pueden encontrar todavía venados, tigrillos y jabalíes, por mencionar los que se consideran prácticamente extintos.

Naupan significa en náhuatl "lugar sobre cuatro ríos", (*nahui*=cuatro y *apan*=sobre el agua), pero para los naupeños el significado es otro: dicen que Naupan deriva de la palabra *Nauca*, que para ellos significa "lugar entre cuatro caminos", y para corroborarlo señalan que los cuatro caminos a los que se refiere el nombre son los que van de Huauchinango a Pahuatlán (dos) y los que corren del Tejocotal a Tlacuilotepec (dos). Esta aseveración resulta lógica para una sociedad de tradición mesoamericana como la de Naupan, sobre todo si tomamos en cuenta que para muchas sociedades indígenas entre los principios que rigen su cosmovisión está el considerar que ellos se encuentran ubicados en el centro del universo. Para los naupeños su comunidad está en el centro, lo cual resulta cierto porque geográficamente ellos están en medio de varias ciudades importantes como Huauchinango y Pahuatlán, pero la ubicación a la que ellos apelan no se refiere a un sentido físico, sino simbólico.

Aunque en términos reales esta ubicación no ha sido tan privilegiada, pues durante largo *tiempo* ha padecido carencias, debido en parte a que las vías de comunicación eran realmente deficientes, hasta hace poco se rehabilitaron dos carreteras: una que va del Tejocotal a Michuca, de aproximadamente 60 km, y otra que va de Pahuatlán a Naupan. El primer trazo de la carretera Tejocotal-Michuca data de los años 70, pero como estaba construida sobre terracería y no tenía un mantenimiento permanente siempre se encontraba en muy mal estado, lo que hacía imposible el transitar por ella. A estas condiciones se añade el tipo de suelo que predomina en Naupan: arcilloso café oscuro, tan pegajoso al contacto con las lluvias que impide el tránsito de vehículos, provocando que se atasquen. Actualmente la carretera que va de la cabecera a Michuca está totalmente pavimentada. El transporte público que cubría la ruta al municipio generalmente no terminaba el recorrido; los pasajeros se veían obligados a llegar a su destino caminando. Ahora ya existe un transporte permanente, con viajes de ida y vuelta a Huauchinango todo el día, desde las cinco o seis de la mañana hasta las siete de la noche. Operan dos líneas de autobuses que cubren varias rutas: Naupan-Huauchinango, Naupan-Pahuatlán y Naupan-Tejocotal. También hacen el recorrido los "colectivos", transporte concesionado conformado por camionetas que trasladan menos pasajeros. El recorrido a Huauchinango se realiza en 45 minutos.

La carretera que va de Naupan a Pahuatlán es reciente, se terminó hace unos seis años; para el trazo se aprovechó uno de los antiguos caminos de arrieros. El objetivo fue acortar el camino de Pahuatlán a Huauchinango, evitando el rodeo por el estado de Hidalgo.

El hábitat de Naupan es disperso, frecuentemente se entremezclan las viviendas, las milpas y los huertos familiares. Hace más de 50 años, según dice la gente, la cabecera estaba habitada por algunos mestizos ricos; los indígenas vivían en los alrededores. Por esa época tuvieron lugar muchos conflictos generados por caciques que se disputaban el poder; su impunidad obligó a otros a abandonar el municipio, dejar sus casas y tierras. Cuentan que hubo familias enteras asesinadas y los culpables se paseaban sin problemas,

ya que ninguna autoridad era capaz de enfrentarlos y castigarlos. Algunos de estos mestizos se instalaron en Huauchinango, otros en las ciudades de México y Puebla y de otros se desconoce el paradero. La población que ha permanecido hasta la fecha es mayoritariamente indígena. Después de esos años de conflictos y con el abandono de muchos de los habitantes mestizos los indígenas que habitaban viviendas de los alrededores fueron ocupando poco a poco el centro de la cabecera. Algunos rentaban las viviendas y otros lograron comprarlas. Aún quedan casas de los mestizos, quienes visitan el municipio en temporadas de fiesta como la Semana Santa, la fiesta patronal, Todos Santos y las posadas.

Actualmente el municipio es casi en su totalidad indígena; según datos del INI (Indicadores socioeconómicos, 2000), de la población total en 2000 (9 613 habitantes), 97% —aproximadamente— del total es indígena, en su mayoría nahua. Aún quedan dos poblaciones de origen totonaco, donde todavía algunos de sus habitantes hablan esa lengua.

Las construcciones han sufrido modificaciones; las originales, sobre todo las que se encuentran en la cabecera municipal, son de piedra. Unas pocas conservan balcones de tipo porfiriano. Los techos son altos, con tejas de barro. Hasta hace unos 19 años, cuando visité por primera vez el municipio, la mayor parte de las viviendas dispersas eran de madera con techo de teja; ahora muchas de estas viviendas han desaparecido y en su lugar se han construido viviendas de tabicón.

EL SISTEMA DE ALIANZAS

El parentesco

Conocer cómo se encuentra configurada la trama del tejido social bajo la que se mueve una sociedad es importante no sólo para entender a la sociedad misma, sino para saber cómo piensa y se piensa a sí misma, especialmente en sociedades como las indígenas, cuya forma de proceder socialmente se

encuentra basada en lealtades, reciprocidades, status y prestigio, por mencionar las formas más importantes de comportamiento.

Una de las instituciones en las que esta forma de conducta nos puede aproximar a su conocimiento es el parentesco, bajo el cual se regulan algunas de las principales necesidades de la sociedad. La primera de ellas es la reproducción de los hombres, que en primera instancia se vincula con los procesos biológicos desde la procreación, nacimiento, crecimiento y muerte, procesos que se articulan al ciclo social. A partir de la función que cumple el parentesco en la reproducción de los grupos es que puede conceptualizarse como una institución dinámica.

La forma en que se encuentra estructurado el sistema de parentesco entre los nahuas de Naupan es similar al resto de los nahuas serranos. Autores como Arizpe (1973: 154) señalan que hay cierta similitud entre el sistema parental de los actuales nahuas de la Sierra y los nahuas antiguos que poblaron el Altiplano Central; estas similitudes a las que se refiere son en primer lugar la terminología, a la que se define como bilateral, ya que los parientes y afines del lado del padre y la madre se designan de igual forma. La otra similitud corresponde al patrón residencial, que es de tipo patrilocal. En los rituales de matrimonio entre los nahuas antiguos descritos por Sahagún (1985: 362) queda señalada la patrilocalidad de manera muy clara.

Entre los nahuas actuales el parentesco se define a partir de lazos de consanguinidad y afinidad, como ocurre en otras comunidades serranas.⁶ Es de tipo cognático, reconoce la filiación por vínculos tanto a través de línea paterna como materna. La terminología en náhuatl da cuenta de esto, al designar de manera indiferenciada a los parientes de *ego* por ambos lados, a quienes se les identifica con los mismos términos. Sin embargo, partiendo de *ego* hacia las generaciones ascendentes, es común el uso de la terminación *tzin* como forma de respeto a las personas de mayor edad. El término no se restringe a la designación de parientes, sino que se extiende hacia todas

⁶ Así lo confirman los trabajos de Arizpe (1973); Taggart (1975); Signorini y Lupo (1989); Montoya Briones (1964) y Chamoux (1987).

aquellas personas que han rebasado cierta edad, que se encuentran en una etapa avanzada de adultez y están cercanas a la ancianidad.

Terminología del parentesco en náhuatl:⁷

- Mi mamá=*nonanatzi*
- mi papá=*notatatzi*
- mi hermano=*nocniu*
- mi hermana=*nohueltiuh*
- mi hermano mayor=*noctiaxahua*
- mi hermano menor=*notzinquil*
- mi esposo=*motlacaue*
- mi esposa=*nocihuahui*
- mi hijo=*noconeui*
- mi hija=*nochpocaue*
- hijo de mi hijo (a)=*nochhuui*
- hijos de mi hijo (a)=*nochhuina*
- esposo de mi hermana=*nohuepol*
- esposa de mi hermano=*nohueshua*
- hijo de mi hermano (a)=*nocniutzi*
- hija de mi hermana (o)=*ichpocaunocniu*
- hermano (a) de mi madre/padre=*ahuiti*
- hijo del hermano (a) de mi madre/padre=*nocniuhti*
- madre de mi madre/padre=*nocitzi*
- padre de mi madre/padre=*nocoltzi*
- madre de mi abuela=*nochichicitzi*
- padre de mi abuela (o)=*tleconehcitzi*

⁷ Se utiliza el adjetivo posesivo en primera persona, y en la forma en que fue dicho por el informante, *ego*, de sexo femenino. La terminología del parentesco en náhuatl siempre es poseída.

En la elección de los futuros cónyuges la regla excluye a los parientes cercanos que pueden ser fácilmente recordados por *ego*; en oposición a esta regla exogámica para la concertación y establecimiento de matrimonios existe la regla endogámica de comunidad, ya que la mayor parte de los casamientos se realizan entre miembros de la misma. A propósito de la endogamia comunitaria, Galinier (1987: 234) afirma que ésta “presupone una especie de equilibrio natural que permite la circulación armoniosa de las mujeres en un espacio delimitado”, lo cual también aplica para Naupan. Agregaría otra función de esta modalidad, y es que al establecerse lazos de afinidad entre miembros de la misma comunidad las propiedades permanecen en posesión del mismo grupo y no de individuos de otras comunidades; por lo tanto debe verse también como una forma de preservar la identidad del grupo y de que éste sea el que asuma el control de la tierra. Por ello, la endogamia comunitaria sirve para fortalecer a la misma comunidad.

Sin embargo, esta práctica ha debido modificarse, en parte porque la población de la cabecera no es numerosa (alrededor de 1 000 habitantes). Los jóvenes que están en edad de casarse son pocos y algunos de ellos son parientes entre sí; el parentesco que los vincula es de primer grado, por lo cual las posibilidades de encontrar pareja son cada vez más escasas. Ello dio lugar a que en los últimos años tuvieran lugar varios casos de uniones —la mayor parte sin llegar a concretarse en el matrimonio— entre primos hermanos. Esto suscitó que la población se escandalizara y que los padres con hijos en edad de contraer matrimonio buscaran futuros cónyuges para sus hijos en otras comunidades del municipio.

En la actualidad, todavía algunos de los matrimonios que se celebran en Naupan son concertados. Cuando un joven se siente atraído por una muchacha, los padres de él acuden con una *pedidora/cihuatlanque*, quien hace la función mediadora entre los padres del joven y los de la posible candidata. Es posible también que los padres de una joven pidan a un muchacho para que se case con su hija, sobre todo si el joven es trabajador y responsable. Pero, en últimas fechas, han ido en aumento los matrimonios fruto del noviazgo libre; la misma gente reconoce que las costumbres han ido cambiando. Antes

era casi imposible que una muchacha se atreviera a platicar con un muchacho, ni siquiera verlo directamente; ahora ya platican y son ellos quienes formalizan el noviazgo. Se sabe de antemano que una muchacha que va a la escuela —al bachillerato, por ejemplo— y tiene amigos con los que platica no es candidata a que la pidan para casarse; algunos dicen: “no es seria”, su comportamiento escapa a las normas que rigen las costumbres. Una buena candidata para que la pidan en matrimonio es una joven que cuando mucho terminó la secundaria, tiene generalmente la primaria como el último grado de escolaridad, permanece ayudando en las labores de su casa y sólo sale acompañada de sus parientes.

Tuve la oportunidad de acompañar a una informante a pedir a una muchacha. Ella aceptó actuar como pedidora a solicitud de su hermano, el padre del joven que quería casarse. Cuando la acompañé era la cuarta ocasión que ella acudía a casa de la joven y aún no se aceptaba el compromiso. Es costumbre que al principio no se acepte o se solicite que la pedidora regrese por la respuesta y se diga que “todavía no decide la muchacha”. Hay casos de jóvenes que, antes de dar una respuesta positiva, hacen que la pedidora las visite entre tres y cinco veces antes de decir que “sí”. También, si no se deciden pronto, puede ser que el joven se impacienta y “robe” a la joven; entonces el matrimonio es inminente. Me tocó también, en algunas ocasiones, acompañar por el camino a algunas jóvenes a las que se había pedido en matrimonio y no habían aceptado; andaban con mucho temor y mirando siempre a su alrededor; caminaban en forma rápida para llegar a su casa por el temor de ser raptadas.

En cuanto al modelo de herencia, la repartición de las propiedades entre los hijos no obedece a distinciones de edad o sexo. Sin embargo, existe una excepción a la regla: en ocasiones, algunos padres deciden heredar las tierras a las mujeres para, como bien dice Chamoux (1987: 98), “formarles un seguro contra el abandono”. Los bienes personales no se heredan, se los “llevan” sus dueños cuando mueren.

El patrón residencial, en cambio, es viri-patrilocal; es decir, la mujer al casarse pasa a vivir en el grupo del esposo. En los rituales de matrimonio

esta regla se manifiesta de manera evidente, como ocurría entre los antiguos nahuas que poblaron el Altiplano Central. Incluso el lenguaje que se emplea durante el ritual por parte de la pedidora, padrinos y padres de los contrayentes hace énfasis en la nueva condición que adquiere la joven esposa, al desligarse de su familia nuclear y pasar a formar parte de un nuevo grupo parental; su "nueva" familia se hará cargo de ella a partir de ese momento. Sin embargo, hay posibilidades de residencia uxorilocal; esta excepción se debe a factores particulares al interior de los grupos domésticos. Veamos varias posibilidades: cuando la hija que se casa es la mayor y es la que ayuda a sus padres, ya sea porque tiene hermanos aún pequeños, o bien porque ella sea la única que ayuda a sus padres; también puede tratarse de la menor, sin hermanos que apoyen a sus padres; o de una muchacha con herencia, cuyo futuro esposo cuenta con pocos recursos y ninguna propiedad por heredar. La decisión de que la residencia de los futuros cónyuges sea uxorilocal la tomarán los padres de la pareja después de que se ha aceptado el matrimonio. Esto se discute el día en que formalmente se hace la petición —con la entrega de regalos de los padres del joven a los padres de la muchacha—, lo cual tiene lugar en casa de esta última y en presencia de la pedidora. El objetivo de este cambio en el tipo de patrón residencial es que éste sea un factor de equilibrio.

El criterio residencial para definir a la familia nuclear es fundamental; ello con base en que la composición de los grupos domésticos presenta los dos modelos de familia: la extensa y la nuclear. El tipo de familia existente en Naupan es preponderantemente extensa; la nuclear constituye por lo general sólo una de las fases del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Cada fase del ciclo de desarrollo queda establecida a partir del reordenamiento espacial de la pareja y el fogón, que simboliza el núcleo familiar,⁸ es en efecto el elemento que determina el paso de una fase a otra.

Cuando una pareja recién casada se establece en casa de los padres del joven se le proporciona un petate o cama en la misma habitación que todos

⁸ Una de las piedras sobre las que se asienta el fogón, la más grande de las tres, el *tenamztleintetata*, es considerada el "padre" o guardián de la casa.

comparten. La joven esposa debe ayudar a cocinar para todos utilizando el mismo fogón; la única actividad que realiza individualmente es el lavado de ropa. El fruto del trabajo del esposo se comparte por todo el grupo doméstico. Cuando han pasado varios años —no hay una regla precisa al respecto— la pareja y sus hijos pueden independizarse, ya sea al construir su propia vivienda en el mismo solar o en un lugar apartado. Si ocurre lo primero, la verdadera independencia tiene lugar cuando posee un fogón aparte. Pueden ocupar una habitación aparte, pero continúan utilizando el mismo fogón familiar; en este caso, la pareja y sus hijos siguen siendo parte del mismo grupo doméstico. En caso contrario, pueden ocupar una habitación y un fogón aparte en el mismo solar y por el hecho de cocinar aparte ya se considera otra unidad familiar.

Ambos tipos de familia, la nuclear y la extensa, obedecen, como ya se dijo, a las etapas por las que el grupo doméstico pasa. Cada grupo familiar presenta, en el plano sincrónico, oscilaciones a lo largo de su vida referidas al número de miembros que se encuentren bajo el mismo techo en los distintos momentos de su vida. Cada etapa del grupo doméstico se encuentra determinada por la edad de sus integrantes y por el espacio que ocupan en los momentos específicos de su vida.

En cuanto a las diferencias existentes entre el grupo doméstico, como la unidad residencial y la parentela, son claras: la parentela, constituida por parientes afines y consanguíneos, no constituye un grupo corporativo, ya que las funciones que desarrolla no son importantes. En cambio, el grupo doméstico, constituido como una unidad operacional social y económica, se caracteriza por formar un frente unido que actúa corporativamente; comparte los recursos obtenidos por sus miembros, manejando un sólo presupuesto y un mismo espacio. En este sentido, el grupo doméstico es la unidad vigente dentro de la comunidad, más que la familia misma.

Pseudo parentesco

En algunas sociedades se aplican, para cierto tipo de relaciones, términos del parentesco sin que éstos se originen en los principios de descendencia o de alianza, sino que son utilizados por convención social; es decir, corresponden a una forma de conducta determinada por la costumbre. Este tipo de relaciones ha sido conceptualizado como *pseudo parentesco* por Pitt Rivers (1976: 89-90), quien definió tres tipos: *uso figurado*, *uso consuetudinario* y *parentesco ritual*. Aquí me referiré al primero y al tercer tipos, los que más se acercan a la realidad de Naupan.

Parentesco "figurado"

Ya en los mitos de creación prehispánicos se designaba a los antecesores de los hombres como primeros padres y madres. En Naupan algunos personajes y elementos importantes de su entorno son nombrados con algunos de los términos de parentesco. Quizás el más importante es el caso de las parteras, a quienes les dicen "nuestras abuelitas" o en náhuatl *tocitzin*. Son en verdad muy respetadas. Además de ser parteras son también curanderas y algunas cumplen otras funciones como la de ser pedidoras o *cihuatlanque* y también adivinas. Son las encargadas de presidir las principales ocasiones rituales ligadas al ciclo vital, honor que no cualquiera puede ostentar. Sahagún refiere, en su conocida obra (1985: 33), las distintas advocaciones que tenía una de las diosas cuyas funciones estaban ligadas a la curación, a la adivinación, a los baños de temazcal: era la "Madre de los dioses, corazón de la tierra y nuestra abuela";⁹ este personaje descrito por Sahagún se asimila al personaje actual de Naupan.

⁹ Se hará una descripción minuciosa y amplia sobre el carácter de estos personajes en el capítulo dedicado a los rituales.

Otra aplicación a un término de parentesco se le da a una de las tres piedras del fogón, el *tenamaztle*, la mayor, considerada el "padre" de la casa, el "guardián" y "proveedor" de la familia, porque, afirman, «siempre nos da de comer». Significa "nuestro padre", en náhuatl, *tetatatenamaztle* o *tenamaztoto*.

La "abuelita" partera juega un rol importante dentro de este proceso social que enmarca los dos momentos cruciales de todo ser humano: el nacimiento y la muerte. Por otra parte, la "abuelita", además del papel que cumple en la reproducción social al participar activamente en aquellos eventos que señalan las transiciones importantes de los individuos, desempeña un rol mediador entre el mundo sobrenatural, aparentemente desconocido e inalcanzable para el común de los hombres, pero no tan alejado de la realidad que viven, ya que se le reconoce como parte "real" de la comunidad. Así, el vínculo de parentesco "figurado" que se establece queda determinado a partir de una relación triangular que involucra a la comunidad, la "abuelita" partera (y/u otros elementos como el *tenamaztle*) y las divinidades.

Esta forma de comportamiento apunta a señalar una determinada posición que ciertos personajes claves ostentan en un contexto social específico como es la comunidad de Naupan. Es también la expresión del tipo de articulación que tiene lugar entre los miembros de esta comunidad con respecto a sus creencias y prácticas, relación que denota un trasfondo mítico vigente y que obedece a la necesidad de dar un ordenamiento simbólico a la práctica social.

Parentesco ritual

Una institución que, por su importancia, debe considerarse fundamental dentro de la organización social comunitaria, es el compadrazgo; en ocasiones incluso resulta ser más importante que el parentesco consanguíneo. Autores como Galinier (1987) se refieren a éste como "la extensión horizontal del parentesco" porque las alianzas que genera contribuyen a reforzar las ya existentes en el parentesco real.

En efecto, es a través de determinados procesos de carácter ritual que las sociedades establecen vínculos análogos a los del parentesco, en parte por la necesidad que tienen de una institución que represente una continuidad del mismo. Este tipo de *pseudo parentesco*, o parentesco ritual, tiene su origen en el proceso evangelizador, desde donde fue traído de España a América, y aquí tuvo un desarrollo muy particular debido a las condiciones que imperaban en el Nuevo Mundo; sin embargo, la intención siempre era el patrocinio ritual de un individuo en la administración de un sacramento: el bautismo. Como resultado, el compadrazgo asumió funciones que rebasaban a las impuestas por la Iglesia. El padrino se convertiría en un testigo del acto en el cual el sacramento que se recibía asumía la forma de un renacimiento espiritual (Signorini, 1979: 151), así como de un padre y una madre sustitutos.

Actualmente el compadrazgo, según afirma Signorini (1981), apunta a “establecer relaciones verticales, interclasistas, donde hubiera clases y relaciones horizontales, donde la comunidad está conformada por una clase y por un grupo tribal homogéneo” (*ibid.*: 72). Tiene como una de sus más importantes características el crear verdaderos lazos de solidaridad y de dependencia entre dos familias. Otras de sus características podrían sintetizarse en tres aspectos: 1) el empleo de una terminología específica; 2) la aplicación de un código de conducta y de reglas de cortesía distintos a los usuales en cualquier relación de amistad y/o familiar; y 3) el lazo definitivo que se establece entre las dos familias involucradas en esta relación (Chamoux, 1987: 124).

La terminología del compadrazgo —término que Signorini¹⁰ emplea y que se refiere a los dos tipos de relación que se establece entre padrino y ahijado y entre padrino y padres del ahijado— también presenta el modelo bilateral que abarca a los ascendientes y a los descendientes de las dos familias involucradas en la relación. Esto haría la diferencia con respecto a la terminología del parentesco consanguíneo que se utiliza para designar a la familia nuclear, pues la del parentesco ritual se aplica a un número mayor

¹⁰ Signorini (1981: 38) retoma este término de Ravicz.

de personas. A este respecto, Chamoux, quien trabajó en una comunidad muy cercana y similar a Naupan, lo explica de la siguiente forma:

En primer lugar se amplían a los ascendientes del *compale* y de la *comale*, indicando que la relación de compadrazgo contraída por una pareja se difunde entre sus parientes, dependiendo de las líneas de ascendencia y descendencia. En segundo lugar, el cónyuge de un *compale* o de una *comale* se integra automáticamente a la relación y se designa con el término correspondiente. En tercer lugar, esta terminología se aplica a los ascendientes del cónyuge, por lo tanto podemos decir que es bilineal. En cuarto lugar, los cónyuges se tratan mutuamente de *compale* y de *comale* (Chamoux, 1987: 125).

Terminología del compadrazgo en Naupan

Nocompaletzi=mi compadrito

nocomaletzi=mi comadrita

notlonantzi=mi madrina de bautizo

notlotatzi=mi padrino de bautizo

notioikni=mi hermano de bautizo o de "grado"

Los términos que definen el parentesco ritual en náhuatl van siempre acompañados del adjetivo posesivo "no" que significa "mi" en español.¹¹ Los dos primeros términos se refieren a todos los tipos de compadres que hay; en caso de que un ahijado nombre a sus padrinos que no sean de "grado", lo hace utilizando el español, que en cierto modo apunta a subrayar la importancia de los de "grado".

Las formas de conducta y de cortesía que acompañan una relación de compadrazgo son muy particulares; cualquier observador se percata del trato que se da entre compadres y entre padrino e ahijado: desde el saludo al

¹¹ En este caso transcribo la forma en que fueron dichos textualmente por una informante de sexo femenino.

encontrarse en la calle, que es muy ritualizado; las frases que intercambian al saludarse o al platicar; el trato deferente en cualquier ocasión ritual, hasta el intercambio de comida en Todos Santos. Todo ello está impregnado de una gran solemnidad; el respeto mutuo guía la relación (Signorini, 1981: 48). El exceso de cortesía es reiterativo y recuerda en todo momento "el carácter artificial de este parentesco" (*ibid.*: 129). Por ello Signorini (*ibid.*: 64) considera al compadrinazgo como una "creación artificial" que no puede subsistir "si no es con la observancia de las reglas establecidas" que son más rígidas que las del parentesco. Los mismos términos con los que se nombran llevan implícito el respeto, al agregarse la terminación *tzin*. Signorini indica que el respeto que caracteriza a las relaciones entre sociedades como la nahua debe considerarse como un subsistema del mismo "que supera los límites del parentesco, introduciéndose en todas las relaciones interpersonales..." (1979: 138).

En Naupan, un encuentro entre compadres es reconocido a primera vista; el saludo, al que le dicen en náhuatl *mo'nahuatequilo* o "saludo de abrazo", señala la diferencia. Ambos compadres, con la mano derecha recta, se tocan con la punta de los dedos el hombro derecho; luego la mano derecha toca las puntas de los dedos, rozándose apenas y diciendo "buen día compadrito", haciendo una reverencia con la cabeza. En el caso de que el encuentro sea entre padrino y ahijado, éste besa la mano derecha de su padrino, al mismo tiempo que hace una caravana con la cabeza en señal de respeto.

A semejanza del parentesco consanguíneo, aquellas personas vinculadas a través del compadrinazgo no pueden establecer alianzas por medio del matrimonio, especialmente entre los que la relación es más cercana, como en los que el lazo tiene lugar a través del bautizo.

Los derechos y deberes que se establecen a partir del vínculo de compadrinazgo son sumamente formales y rígidos y duran toda la vida. Un favor que se pide a un compadre o a un ahijado no debe negarse, pues se deben ayuda mutua. Incluso, los lazos entre compadres son a veces más fuertes que entre parientes, quienes sí pueden negarse a hacer un favor.

La importancia del compadrazgo se debe en parte a que la familia sólo cubre una parte de las necesidades que tienen los individuos. El hueco lo compensa el compadrazgo; éste, además "se valida a través de la religión, por lo que se crea un vínculo doble al que se le agregaría el de la amistad" (Foster, 1976: 89). La relación que se establece entre compadres y entre padrino-ahijado hace la diferencia con cualquier otro tipo de vínculo porque el compadrazgo es "la forma más sagrada de las relaciones sociales" (*ibid.*: 84); de ello derivan las restricciones sexuales entre compadres, ahijados y parientes cercanos.

La relación entre compadres y entre padrino-ahijado no siempre se encuentra en el mismo nivel. Ya varios autores han dado cuenta de esto.¹² Nutini (1989: 63) explica que esta relación se da en dos niveles: uno pasivo, que involucra a padrino-ahijado, es decir, sujeto-objeto, y otro, que dicho autor denomina como "rol preeminente", donde participan los compadres que son vistos como sujeto-sujeto. Estos niveles se traducen en la importancia que cada relación tiene: el vínculo que se establece entre los compadres —entre el sujeto y el sujeto— es de mayor importancia, mientras el que tiene lugar entre los padrinos y el ahijado —entre el sujeto y el objeto—, no es de tanta importancia, quedando relegada a un plano secundario. Lo que se muestra entonces es la asimetría de ambos roles, pues lo que constituye el "objeto" del sacramento, el ahijado, es en principio el pretexto de la relación que se establece; y cuando ésta se consolida el "objeto", o sea el ahijado pierde preeminencia. En Naupan esto es muy claro. El prestigio de una persona se mide por el número de compadres y no de ahijados, ello porque lo que en realidad importa es que a alguien se le elija como compadre.

Además de las diferencias evidentes entre los protagonistas de una relación de compadrazgo y que involucra a dos familias, hay otro tipo de relación entre compadres, lo que se ha clasificado en dos tipos: uno "vertical" y otro "horizontal". Una relación de tipo "vertical" indica que una pareja

¹² Ver los trabajos de Signorini (1979, 1981); Nutini (1989); Mintz y Wolf (1959); y Chamoux (1987).

busca para apadrinar a un hijo a otra pareja cuyo nivel social o socio-económico es distinto al propio: generalmente en Naupan se busca que los padrinos sean mestizos de Huauchinango o de otra población grande, o personas de la misma comunidad pero con más recursos. La finalidad de este tipo de vínculo será establecer y reforzar lazos de clientela (Chamoux, 1987: 138). Una relación "horizontal" implica buscar como padrinos de un hijo a personas del mismo status, sean de la comunidad o del municipio; el objetivo es reforzar los vínculos al interior de la misma comunidad y ampliar el grupo de acción, que es el que se integra a actividades de mano vuelta.¹³

Tipos de compadrazgo

En Naupan se han identificado catorce categorías de compadrazgo cuya importancia no es homogénea.¹⁴ Una primera categorización sería la de clasificarlos en Primarios y Secundarios. Los criterios que guían esta selección se basan en la importancia que poseen dentro de la misma práctica ritual, que al fin de cuentas es la que le otorga validez a los sacramentos u ocasiones en que se sella el compadrazgo. Los del primer grupo, los Primarios, están vinculados al ciclo de vida de todos los hombres y son a los que se dirigen las más relevantes acciones rituales, aquellas que señalan las etapas más importantes y determinantes de la vida de los individuos. En los del segundo grupo, los Secundarios, se incluyen tanto compadrazgos de tipo tradicional y cuyo compromiso se sella a través de prácticas rituales como el de Santo, el que establecen los mayordomos, el padrino del "agua" del 3 de mayo y el de Casa, como los que la Iglesia establece como obligatorios para confirmar la fe: Confirmación y Primera comunión. También se encuentran en este grupo aquellos que tienen como objetivo ayudar a la curación de un enfermo: de

¹³ La mano vuelta se refiere al trabajo que no tiene paga en dinero, pero que se retribuye posteriormente en reciprocidad al favor prestado. Los grupos de mano vuelta involucran generalmente a parientes, compadres y amigos.

¹⁴ No se presentan exactamente en orden de importancia.

“baño”, o fortalecer un compadrazgo secundario y convertirlo en primario: el de “medalla”. Por último, en este grupo se incluye un compadrazgo laico, de reciente introducción pero que está obteniendo gran aceptación porque permite establecer vínculos a nivel vertical con personas que no son de la comunidad, tales como el sacerdote, los maestros, los médicos, etcétera; se trata del compadrazgo de “graduación”. En este tipo también participan los conversos a otras religiones.

Primarios:

1. Bautizo
2. Matrimonio
3. Saca misa
4. La partera con los padres del niño que ayudó a nacer
5. Difunto

Secundarios:

1. Primera comunión
2. Confirmación
3. Santo patrono
4. Mayordomía
5. Cruz del 3 de Mayo o Fiesta del “Agua”
6. Casa
7. De “baño”
8. De “medalla”
9. Graduación

Compadrazgo primario

1. *Bautizo*. Este es el más importante en Naupan; le llaman de “grado” y la relación derivada de éste es comparable a una de parentesco. Su importancia deriva de su carácter sacro sellado ante la divinidad. El vínculo que tiene lugar impone ciertas normas de conducta: en primer lugar, restricció-

nes para una potencial relación sexual que involucre a tres generaciones en relación a *ego*. Cabe señalar que los padres de los compadres también se consideran compadres, tanto de los padrinos de su nieto como de los padres de los padrinos. Las obligaciones que se establecen entre todos los actores son mayores y permanentes.

2. *Matrimonio*. El tipo de vínculo que da lugar a este acontecimiento es sumamente importante; pone de relieve una de las etapas determinantes del ciclo vital de los hombres, pues contribuye a un verdadero cambio de estado en los sujetos.

3. *Saca misa*. Todos los padrinos de bautizo deben reconfirmar el vínculo establecido una vez en la vida, sin importar la edad del ahijado. Deben obsequiarle al ahijado un ajuar completo de ropa y una cera y llevarlos a misa. No se realiza una ceremonia especial; sólo le dicen al sacerdote antes de comenzar la ceremonia para que los nombre durante toda la misa. La creencia en torno a este acto es que si los padrinos no reafirman el padrino, cuando mueran tanto los padrinos como el ahijado y se encuentren juntos en el mundo de los muertos el ahijado les quitará la ropa que debieron darle en vida y los padrinos se quedarán "desnudos".

4. *La partera con los padres del niño que ayudó a nacer*. Este tipo de relación es muy peculiar, pues la partera y los padres del niño que trajo al mundo establecen una relación de compadrazgo; pero entre la partera y el niño que trajo al mundo la relación es de abuela/nieto.

5. *Difunto*. Al morir una persona sus familiares buscan a una pareja que sea responsable para que apadrine por última ocasión al recién fallecido. La importancia de este vínculo la determina el hecho de ser la última etapa de la vida en este mundo de todos los hombres. Los padrinos deben dar las flores, ceras durante el novenario y tres cruces durante el periodo de duelo: una al cumplirse los nueve días de fallecido, otra al cumplirse el año, al "cabo de año", y una tercera al cumplirse los siete años de fallecido.

Compadrazgo secundario:

1. *Primera comunión*. Este sacramento es reciente; sólo en las últimas fechas se ha puesto "de moda" en Naupan.

2. *Confirmación*. Si bien es un sacramento que se administra en la región desde la llegada de los primeros evangelizadores,¹⁵ su importancia es secundaria en términos de la relación que se establece entre compadres.

3. *Santo patrono*. Cada año los santos de la parroquia y capillas cambian "padrinos"; aquellos que sean elegidos se obligan a comprar flores, ceras y cohetes que deben obsequiarle al santo que apadrinen el día en que se le festeje. Establecen la relación de compadrazgo con la especialista ritual, la *tlamatque*, quien dirige todas las acciones en honor de los santos durante la fiesta patronal.

4. *Mayordomía*. Los mayordomos de la fiesta en honor a San Marcos, santo patrón del municipio, se convierten en compadres de la especialista ritual, la *tlamatque*, que es una anciana encargada de presidir todas las ceremonias. Ella además es la que recibe y entrega las mayordomías al concluir la fiesta patronal dedicada a San Marcos, la última semana de abril.

5. *Cruz del 3 de Mayo o Fiesta del "Agua"*. Es el día en que se celebra al "agua". La celebración es organizada por cada barrio. Los vecinos de éste buscan a una persona que apadrine al agua, la cual no necesariamente es vecino del barrio. El padrino contribuye con las flores, las ceras, los cohetes, los músicos, refino y copal que se dejan como ofrenda en el cerro donde surge el agua y en el depósito de agua del barrio. El padrino se convierte en "compadre" de los vecinos del barrio.

6. *Casa*. Cuando se termina de construir una casa, sea de madera o de bloque, se invita a una pareja de casados para que apadrine la casa. Si la casa es de madera, en los cuatro rincones se coloca una ofrenda de refino, flores,

¹⁵ Así lo confirma de la Mota y Escobar al relatar las visitas que realizó en 1609 en varios pueblos de la Sierra. Mota y Escobar, fray Alonso de la, 1987 (1609), *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introducción y notas de Alba González Jácome, México, SEP.

ceras y copal para evitar que el "dueño" de la casa se enoje y ocasione daño a los nuevos moradores de la misma.

7. De "baño". Cuando una persona está muy enferma, la familia concurre el 8 de septiembre a la fiesta patronal en Xaltepec, Huauchinango, donde además hay aguas termales a las que la gente atribuye poderes curativos. Ahí se solicita a algún visitante que apadrine al enfermo, o bien se lleva desde Naupan a un futuro padrino quien deberá "bañarlo" —mojarlo— con las aguas del lugar para que se cure el enfermo.

8. De "medalla". Cuando se desea que un padrino "secundario" se convierta en padrino de mayor importancia, como uno de "grado", se le invita para que vuelva a apadrinar al ahijado; debe regalarle una medalla y una cera y asistir con él a misa. Durante ésta el padrino debe encender la cera al igual que en el sacramento del bautismo. Algunas personas sugieren este tipo de padrinzago sobre todo para compensar las deficiencias de los padrinos de "grado" de alguno de sus hijos, particularmente cuando éstos no cumplen debidamente con sus obligaciones para con sus ahijados.

9. *Graduación*. Si bien este acontecimiento promueve un compadrinzago laico, en los últimos años ha tomado fuerza. Al concluir el ciclo escolar, ya sea preescolar, primaria, secundaria y bachillerato, los padres de los estudiantes buscan a una persona¹⁶ que apadrine la ceremonia de clausura de fin de cursos. El padrino y/o madrina debe darle algún obsequio —generalmente ropa— y en retribución la familia le ofrece una comida.

Elección de compadres

Lo que la gente en Naupan espera de un padrino es, más que nada, que sea buena persona; un buen candidato es alguien que tiene muchos compadres.

¹⁶ En este tipo de vínculo no es necesario que los padrinos sean una pareja; puede ser una persona sola. Por lo general se elige a alguien que aunque resida en la comunidad no sea nativa de ésta; es entonces común que los elegidos surjan entre los médicos, los mismos maestros o el sacerdote, con la finalidad de ensanchar las redes sociales a un nivel extracomunitario.

Más que tener dinero, es importante que sea responsable, pues el compadrazgo se puede considerar, como lo señala Signorini (1979: 171), una especie de seguro social en beneficio del ahijado. En el caso de un padrino de bautizo, es importante hacer una buena elección, lo cual implica que los padrinos llenen los requisitos requeridos, pues también el padrinazgo se considera como un medio de protección al niño, especialmente contra los entes sobrenaturales que puedan acecharlo (Chamoux, 1987: 137).

Otra regla importante es elegir personas casadas, sobre todo para apadrinar un bautizo. Una persona soltera es considerada socialmente inferior; por ejemplo, cuando muere alguien que nunca se ha casado se entierra vestido con ropas de niño, de bebé, sea de sexo femenino o masculino. Ello para evidenciar que no "completó" el recorrido que todo ser humano debe hacer para considerarse socialmente acabado, para integrarse plenamente a la sociedad.

Además de los atributos personales, se pretende que la nueva relación ofrezca ventajas a todos los que están implicados; por ello en ocasiones se buscan padrinos de diferentes niveles socioeconómicos o que tengan un status mayor, como alguien que tiene un cargo civil importante en el municipio; por ejemplo, el actual presidente municipal es muy solicitado para apadrinar niños de todo el municipio. Por el contrario, también se puede elegir a alguien inferior socialmente, con la finalidad de incrementar los "grupos de acción" para actividades de mano vuelta.

El principio de reciprocidad

Por la noche, al escuchar una charla animada dentro de una vivienda, es seguro que algo se está tramando. Es la forma de empezar a establecer compromisos, como dicen: "es nuestra costumbre". Los naupeños son muy formales y nunca asisten a algún evento sin ser invitados "formalmente". Cualquier invitación debe hacerse en la casa de quien se desea invitar, así se trate de un pariente directo; de otra forma, se considera una descortesía y

no se asiste. Por ejemplo, una invitación que se hace por un camino es como si no se hiciera, o peor aún, como si no se quisiera invitar. Generalmente es por las noches, cuando ya se han terminado las labores cotidianas, que se formalizan los compromisos y se tejen las alianzas.

Las estrategias que cada sociedad establece para interactuar, responden a las necesidades que requieren para reproducirse y reproducir su cultura. Así, cada grupo, cada sociedad, instituye un sistema de códigos y normas coherente con su sistema de representaciones, el cual guía su forma de actuar y pensar. De ello deriva que encontremos, en distintas sociedades, estrategias diversas para la acción social.

El principio de reciprocidad es una de las categorías vigentes en Naupan; es parte del modelo de reproducción social. Esta noción de reciprocidad, estudiada y analizada por Mauss (1979), da cuenta del "sistema de prestación total" como una de las formas de organización social que el autor calificó de "primitivas". Este análisis sobre la categoría del "don" de Mauss sirve como punto de partida para explicar cómo se encuentra configurado el principio de reciprocidad entre los nahuas de Naupan.

En los anteriores apartados de este capítulo señalé la forma que asumen el parentesco consanguíneo y el parentesco ritual. La importancia de abordar lo anterior puede sintetizarse en el sentido de que ambas formas constituyen el soporte de la estructura social comunitaria, pero estarían incompletas si no se vincularan con el modo en que funciona el sistema de alianzas y, junto a éstas, la reciprocidad y la redistribución, sobre todo si nos percatamos que éstas últimas son las que predominan como las formas de conducta más viables dentro de su contexto. Son mecanismos indispensables en sociedades como la estudiada en donde las estrategias de reproducción están basadas en la agricultura de temporal. El maíz, principal soporte de la dieta, está cargado de un fuerte simbolismo, lo cual hace imprescindible su cultivo, aun cuando no proporciona ganancia alguna ni se recupera la inversión. Se cultiva exclusivamente para autoconsumo; pero, en buena medida, alrededor de éste se configura un pensamiento simbólico que condiciona los comportamientos y las pautas culturales de estos grupos.

Es entonces importante mostrar la forma en que la trama social se entrelaza y cómo ha servido a la sociedad naupeña de soporte para resistir los embates a los que se ha visto sometida por la sociedad dominante. Esta evidencia contribuye a preservar todo un conjunto de prácticas y creencias sustentadas por un sistema de representaciones y cosmovisión, cuyo origen es fácil descubrir: la tradición religiosa mesoamericana. Es imposible abordar las formas de organización social sin tener como conocimiento base el sistema que estructura su pensamiento.

La reciprocidad es un principio que bien puede ubicarse como parte de un "sistema de prestación total" entre los nahuas de Naupan, pues aparece en todo tipo de comportamiento. Hace algunos años el anterior sacerdote del municipio me dijo que no entendía la conducta de la gente, pues ésta siempre quería algo a cambio de todo lo que hacía, incluso el asistir a misa lo consideraba como parte de una transacción; en todo momento esperan de Dios algo a cambio. Esta reflexión puede servir para entender esta noción de "sistema de prestación total" porque muestra, de forma resumida, cómo la noción de transacción es inherente a la manera de pensar y actuar de estas personas.

Mauss explicó muy bien este tipo de comportamiento; tomó en cuenta no sólo la parte material de las transacciones, sino que también consideró esencial aquello que no es fácil percibir al no ser tangible a la observación pero que es parte del sistema de pensamiento de las sociedades, como las nociones de *mana* y de *hau* (*ibíd.*) que trata ampliamente y que evidentemente se relacionan con el pensamiento simbólico.

En Naupan la noción de reciprocidad aparece como algo implícito dentro de su organización social; involucra todo lo que constituye "su" mundo: el social, el de la naturaleza y el de las entidades sobrenaturales.

López Austin, al explicar cómo se desarrollaban las relaciones entre los dioses y los hombres que poblaron el Altiplano Central, nos acerca también a esta categoría de "relación contractual" de la que habla Mauss:

[...] los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en

desventaja. Los hombres adquirirían las aguas y las cosechas y se libraban de enfermedades y plagas a cambio de la entrega de sangre, de corazones, de fuego, de copal, de codornices, y el mismo vocabulario indica que en el fondo se trata de una relación mercantil: el sacrificio a los dioses se llamaba *nextlahualiztli*, literalmente "acción de pago", y ofrecer el fuego era *tlenamaca*, cuyo significado es *vender el fuego* (López Austin, 1984: 82).

En Naupan, igualmente, todo es sujeto de intercambio: por ejemplo, no se concibe una visita a alguien sin dar algo y por lo mismo se espera siempre la retribución. Asimismo, cuando se bebe en compañía de amigos, parientes o compadres no se consume todo el líquido del vaso o la botella; lo que queda se tira sobre la tierra, con quien también se comparte la bebida. Sobre este principio de reciprocidad hay reglas que determinan lo que se debe dar en cada ocasión.

El principio de la ofrenda es precisamente un "pago", una "retribución" en parte por el "daño" que se ocasiona y porque siempre se espera algo de las divinidades a cambio de la ofrenda. Es, como Mauss afirma, un "regalo contractual" porque dentro de este "sistema de prestaciones totales" no sólo se tiene "la obligación de devolver los regalos que se reciben, sino que supone otras dos (obligaciones) importantes como ella: la obligación de hacer, por un lado, y la de devolver, por otro" (Mauss, 1979: 169).

Las características que considero se encuentran presentes en el sistema de intercambio en Naupan —que, como propone Mauss, supone tres obligaciones: dar, devolver y recibir— son:

1. Todo lo que es objeto de intercambio tiene un carácter comunal; es decir, toda la comunidad participa de estas prácticas de manera "obligada", pues el "dar" no es sólo lo que importa, sino que también están el negarse a recibir u olvidarse de invitar.

2. Lo que se ofrece, si bien da la impresión de darse de manera "voluntaria", en realidad es una obligación que genera a su vez otra "obligación": la de ser recibido y devuelto.

3. Aquello que se intercambia no son únicamente bienes materiales; a través de éstos se ofrecen bienes simbólicos.

4. Los destinatarios de estos "regalos" no son sólo los hombres; también participan del intercambio las divinidades, los ancestros y los entes sobrehumanos.

5. Todo este sistema de intercambio recíproco y de redistribución de regalos y favores implica prestaciones y contraprestaciones que circulan al interior de la comunidad, de manera permanente, como medios de transacción entre el mundo de los hombres y el de las divinidades.

En este sistema de intercambio se pueden encontrar tres tipos o formas: en primer término, aquel que tiene lugar entre los hombres; en segundo, el que se realiza entre el hombre y las deidades o santos; y tercero, entre un hombre y otro hombre que representa a una divinidad (Lok, 1991: 23). Todo esto tiene como finalidad obtener beneficios para garantizar la reproducción de la sociedad y propiciar el orden comunitario.

Si bien me interesa resaltar aquellas formas de intercambio que tienen lugar durante los momentos determinantes del ciclo vital, también mostraré las diversas facetas de este modelo de reciprocidad que aparece indudablemente todo el tiempo durante la vida de los nahuas de Naupan. Aunque hay ocasiones en las cuales se hace más evidente, por lo general es en eventos especiales en los que se pretende, en parte, enfatizar lo que se da para que el destinatario cumpla con aquello que se le solicita, lo cual siempre se precisa al entregar la ofrenda o al dirigirse a éste a través de súplicas.

Mauss también señaló, de forma destacada, que en algunas sociedades los hechos sociales no ocurren aisladamente, sino que entre éstos existe un vínculo que los mantiene interrelacionados. Así, vemos que los hechos de carácter político, por ejemplo, no se expresan autónomamente, pues también se encuentran implícitas otras instituciones que juegan un rol importante, entre otras las instituciones jurídicas, morales, religiosas, económicas, etcétera. A este sistema en el cual todas las instituciones sostienen una correlación Mauss le llamó "fenómeno social total" (1979: 157).

El modelo de intercambio en Naupan

Algunos de los hechos en los que se pueden aplicar estas nociones se ubican principalmente entre los que atañen al ciclo vital. Para mostrar este aspecto tomaré en cuenta algunos puntos para sistematizar la información: a) cuáles son los acontecimientos en los que tiene lugar este sistema de intercambio; b) cómo tienen lugar los intercambios y contratos; c) en qué consiste la ofrenda en cada una de las transacciones; d) qué objetivos se persiguen al realizar las transacciones.

He mencionado que las transacciones en Naupan ocurren en todo momento y quiero referirme a todo tipo de acciones, no sólo aquellas en las que el objeto de intercambio es material.

En este sentido, debemos considerar, como primer aspecto de este sistema de prestaciones y contraprestaciones, el saludo entre compadres como un objeto de intercambio. Entre compadres, como ya se anotó, el trato es sumamente formal y ritualizado; el lenguaje que se intercambia tiene las mismas connotaciones de formalidad. Desde el momento en que el compromiso se ha instaurado entre ambas parejas, los padrinos del ahijado y los padres del mismo, queda asentado implícitamente el tipo de relación que prevalecerá entre los compadres: el saludo diferente, las reglas de conducta específicas y el lenguaje formal y de respeto.

En muchos acontecimientos familiares los compadres son de los primeros en ser invitados, más aún si es un compadrazgo de "grado" y si lo que se celebra tiene relación con el compromiso recién sellado. A la hora de la comida a los padrinos se les sirve primero y se les da la mejor y más grande porción del guajolote; el resto del ave se les dará al final del evento en un chiquihuite que será llevado hasta su casa. Muchas veces ese trayecto se acompaña de músicos que irán tocando un son y el que carga el chiquihuite con el guajolote baila con el regalo. Finalmente, el obsequio deberá ser entregado por los compadres acompañado de un discurso y de la purificación con copal de dicho obsequio para sellar el compromiso.

Los regalos para los compadres generalmente consisten en comida, pero no de cualquier tipo, sino aquella que sólo se prepara para ocasiones importantes y que podemos señalar como comida ritual, cuya preparación lleva más cuidado. El guajolote es la comida ritual por excelencia; éste debe ser sacrificado por la familia que lo va a regalar. Este animal es considerado "el gobernador"¹⁷ por los curanderos; es el principal animal de "reemplazo" en una ofrenda y tiene poder transformador. Los tamales también se incluyen como parte importante del regalo; deben ser de carne (*nacatamalle*) y algunos de frijol o alberjón. Del principal ingrediente con el que se elaboran, el maíz, deriva su importancia. Dar tamales es como dar algo de uno mismo. Anteriormente, a las tortillas se les decía "nuestro padre"; son el alimento por excelencia, el "alimento perfecto" (Lupo, 1992), porque con sólo comer tortilla cualquiera se siente bien. Quien no come tortilla es como si no comiera nada. Al tamal, en el contexto de una celebración, se le llama tortilla, la tortilla de fiesta, pues reemplaza a la tortilla común. También se regala mole, platillo de fiesta, y pan.

Al acompañar a los compadres a su casa junto con los regalos, se lleva bebida. Antes se tomaba sólo refino, un aguardiente de caña; ahora la cerveza lo ha reemplazado. Así, al llegar a la casa de los compadres se continúa compartiendo la bebida, la cual posee un simbolismo ritual muy importante; se comparte bebida para fortalecer los lazos de compadrazgo, para sellar el compromiso recién adquirido. Es mal visto que alguno de los anfitriones no beba; ello significa que no quiere compartir con los demás y se considera una muestra de egoísmo.

En ocasión de un ritual de "lavado de manos" en que me tocó estar presente, la madre del niño por el que se celebraba el ritual casi no bebió

¹⁷ Esta forma de nombrar al guajolote lleva implícita una connotación simbólica muy importante, cuyo origen puede encontrarse en el pensamiento de los antiguos nahuas, entre quienes Tezcatlipoca era uno de los dioses más importantes; entre sus atributos tenía el de transformación, era el dios patrón de los brujos; su ámbito privilegiado era la noche y entre los animales en los cuales solía transformarse, dadas sus cualidades de mago, era el guajolote. Ver González Torres (1991: 167-168); Olivier, Guilhem (1997: 35 y *passim*).

nada. La concurrencia, la comadre y sus invitados estaban muy molestos por la conducta adoptada por la madre del niño; decían que la fiesta era para disfrutarla y para convivir con todos, lo cual implica beber al parejo hasta acabarse la bebida, así como bailar todo el día. Obviamente, al finalizar la fiesta la mayor parte de los presentes se han embriagado. Quien no bebe no participa, se niega a compartir la alegría de la fiesta y no sigue las normas de comportamiento. Esta conducta tiene sus consecuencias; cualquier hecho anómalo que suceda a quien infringió estas normas es interpretado como castigo, como el pago a un comportamiento fuera de lugar.

Otro hecho que me tocó presenciar hace algunos años tiene relación con esto. Una informante muy cercana a mí enfermó; tuvo problemas gastrointestinales que la obligaron a guardar cama, dieta y reposo durante un largo tiempo; ella y otras personas cercanas coincidieron en el diagnóstico —muy distinto al hecho por el médico de Huauchinango—: enfermó por negarse a darles de comer a los *huehues*; el causante fue el “aire” enviado en represalia por no compartir la comida. El esposo de la afectada formaba parte del ayuntamiento, era regidor; se había ausentado de Naupan y se encontraba en el D.F. trabajando en una obra, pues debía juntar dinero para cumplir con unos compromisos. Dada la situación, ella no disponía de muchos recursos y no tenía para darles de comer. Cuenta que escuchó cuando los *huehues* llegaron, se pararon frente a su casa y bailaron y gritaron un rato, pero ella no salió, pues no tenía nada para ofrecerles. Sabía muy bien que su conducta podría tener consecuencias y su enfermedad posterior lo confirmó.

Es costumbre que en Carnaval a los *huehues*, considerados los compañeros del demonio y personajes que protagonizan esta celebración, a la que la gente llama la “fiesta del demonio”, los miembros del ayuntamiento y autoridades religiosas les den de comer. Durante las noches previas al martes de Carnaval los *huehues* salen por todo el pueblo bailando y gritando y visitan especialmente las casas de todos los funcionarios municipales, autoridades religiosas y curanderos, es decir, a todos aquellos que tienen tratos con los “aires”, representados durante estos días por los *huehues*. Existe la creencia de que quien no cumpla con esta “obligación” estará sujeto a un castigo.

Incluso, quien se topa por un camino con ellos siempre les debe dar algo que puede ser comida, unos pollos vivos o una moneda. Dicen que es de buena suerte dar una moneda porque se obtendrá como "retribución" más dinero. Muchos afirman tener temor de encontrarse con los *huehues*; para evitarlo, procuran no salir de sus casas si no tienen necesidad; sin embargo, esto no es obstáculo para que la gente "coopere" con esta fiesta, pues el temor al castigo los obliga a participar.

La manera como opera el modelo de intercambio¹⁸ se enfatiza, sobre todo, en los tres acontecimientos más importantes del ciclo vital: el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

NACIMIENTO

El nacimiento es el evento en el que más ofrendas se entregan y en el que la mayor parte de éstas son destinadas a las divinidades. Si bien todo lo que se ofrece a las divinidades es proporcionado por los padres del niño —el protagonista de este sistema de intercambio—, quien entrega las ofrendas a sus destinatarios es la partera, la "abuelita", por ser ella la intermediaria directa con las divinidades. La primera ofrenda se le proporciona a la "dueña" de los niños, la *Cihuapiltin*, con el objetivo de presentar al recién nacido a su "dueña" y pedir su protección.

Posteriormente, al enterrar el "ombligo" (la placenta y el cordón umbilical) afuera de la habitación, la partera y el padre del niño —quien ayuda a enterrar el ombligo— alimentan a la tierra con refino.

Al siguiente día del parto, antes de que se realice el primer baño en el temazcal para la madre y su hijo, la partera deberá colocar dentro del recinto una ofrenda. La destinataria es su "dueña", Santa Martha, y la petición es la misma: protección y salud para el niño.

Al tercer día después del parto, la partera debe ir al río a lavar la ropa de la madre y su hijo. Esta ropa está sucia no sólo materialmente, sino sobre

¹⁸ Este modelo de intercambio se explicará ampliamente en el capítulo siguiente.

todo simbólicamente, ya que está impregnada de la sustancia que se generó cuando se engendró al niño durante el acto sexual de sus padres. Así es que se debe limpiar de todas las impurezas contenidas, pero como el lugar tiene su "dueño", es necesario darle un "regalo" para compensar la "suciedad" que se arroja a su "casa", que es el río. A cambio, el "dueño" del río debe proteger a la criatura de todos los peligros que su condición precaria puede acarrear.

Meses más tarde —no hay un tiempo preciso—, cuando tenga lugar el ritual más importante de esta primera etapa de los niños —su incorporación a la sociedad, celebrada durante el "lavado de manos"—, la ofrenda es colocada en el sitio donde se enterró el ombligo y se acompaña de música y baile.

MATRIMONIO

Desde el momento en que un joven externa su deseo de contraer matrimonio con alguna muchacha de la comunidad, su familia se prepara para entregar todos los regalos que tendrán como finalidad sellar el compromiso y garantizar la reproducción social de la comunidad. Cuando el compromiso queda aceptado, la familia del ya novio debe agradecer dicha aceptación, lo cual se reitera con regalos para la familia de la joven: un chiquihuite de pan y refino. La pedidora, *cihuatlanque*, apenas aceptado el matrimonio, se dirige al *tenamaztle*, el fogón, y habla a una de las piedras, la más grande, que simboliza al "padre" de la casa, el "guardián"; se le agradece por haber aceptado que una de sus hijas se case y se vaya a vivir a otra casa, con la que será su nueva familia. Como para el resto de las divinidades, los regalos consisten en refino y copal. A partir de que se acepta el compromiso, el intercambio de regalos entre las dos familias se intensifica hasta el día de la boda.

MUERTE

La muerte simboliza el fin de un ciclo; su trascendencia es reiterada cada año cuando se celebra Todos Santos, fecha en que se ofrenda no sólo a los

difuntos, ya santos, sino a los compadres. Esta ocasión es un verdadero día de fiesta en el que todo Naupan se vuelca para ofrecer lo mejor que puede a sus parientes difuntos.

Esta celebración bien puede definirse como parte de un "sistema de prestación total", pues se ajusta a las características señaladas por Mauss. Todos Santos sirve no sólo para reforzar los lazos con los difuntos y "garantizar la vida", sino para reiterar que existe un lazo importante con los compadres. El intercambio de comida efectuado en esta fecha tiene como objetivo garantizar la reproducción social y mantener el orden comunitario.

LAS ACCIONES SIMBÓLICAS: LOS RITUALES DEL CICLO VITAL

El carácter y la forma del rico complejo religioso de muchas de las sociedades indígenas, como la de los nahuas de Puebla, se ha ido delineando a lo largo de cinco siglos.

En este proceso de larga duración los grupos indígenas han reelaborado y reinterpretado sus prácticas religiosas, definiendo sus formas particulares de existencia a partir de la articulación de sus universos simbólicos, a través de la ritualización de "los lazos de los hombres entre sí, así como de las relaciones que éstos sostienen con su entorno" (Le Breton, 1991: 89). Esta transformación religiosa que ha tenido lugar en contextos como el estudiado ha sido posible, entre otras cosas, debido a que en las dos tradiciones puestas en contacto, la prehispánica y la católica, existían ciertas compatibilidades y paralelismos con capacidad suficiente para integrarse y conformar un sistema religioso como el indígena (Nutini, 1988: 87), en el cual ninguno de los dos sistemas originales quedó totalmente eliminado.

Son precisamente dichos paralelismos los que me interesa mostrar a través de los rituales del ciclo vital para destacar el dinamismo del sistema religioso indígena, así como la capacidad que poseen estas sociedades para reelaborar y reinterpretar los dos modelos culturales puestos en contacto, cuyo punto de partida tuvo lugar desde la llamada "conquista espiritual" (Ricard, 1992).

En la actualidad, los nahuas de Naupan han logrado mantener un conjunto de prácticas religiosas y rituales en las que es posible descubrir un modelo conceptual del mundo en el que coexisten creencias del catolicismo con elementos análogos al elaborado por los antiguos nahuas.

Entre las prácticas rituales más intensas están las vinculadas al ciclo vital del hombre: el nacimiento y la muerte. Ambos acontecimientos son

considerados parte de un mismo proceso cuyo origen y destino es la tierra, entidad fecundadora y devoradora al mismo tiempo. Este proceso no sólo involucra al hombre: las plantas siguen un desarrollo análogo. Entre éstas, el maíz es la más importante; se considera que el hombre y el maíz proceden de la misma sustancia y ambos tienen un origen divino. Se diferencian de los dioses en que el hombre y el maíz nacen de la tierra, se desarrollan y mueren para retornar nuevamente al ámbito de donde proceden; en cambio, los dioses son inmortales.

Anteriormente los pobladores de Naupan se referían con el mismo término a la tortilla y al sol: le decían *Totecotzi*, "nuestro padre". Para señalar el sexo de un recién nacido aún dicen cuando se trata de un varón que es un *yelotl*, "elote"; y si nace una mujer dicen que es un *tamalle*, "tamal". Por lo tanto, si la tortilla, hecha de maíz, y el sol son análogos y son considerados el padre primordial, entonces hombre y mujer, análogos al maíz, parecen ser también análogos al padre primordial.

Estas creencias que aún tienen cierta vigencia entre los nahuas dan cuenta de los paralelismos existentes con las culturas antiguas de Mesoamérica porque esta idea del maíz como alimento divino —así como el hombre, que parte de esa esencia divina no sólo porque fue creado por los dioses mismos a su semejanza, sino porque el maíz contiene la misma esencia de los dioses— no se restringe a los antiguos nahuas que poblaron el Altiplano Central, sino que está extendida al resto de las antiguas culturas mesoamericanas.

EL CICLO DE VIDA Y MUERTE ENTRE LOS NAHUAS

El nacimiento y la muerte son entendidos como parte de un mismo ciclo que todo hombre debe cumplir en la Tierra en un tiempo determinado y que reproduce metafóricamente el camino que sigue el sol, éste como elemento creador y ordenador del movimiento cósmico. La analogía con este astro se basa en que el sol nace, muere y renace (Florescano, 1992: 32); por eso la muerte no constituye un fin, sino un tránsito acorde con la alternancia de

los principios opuestos y complementarios. Todas las etapas de la vida del hombre, desde que llega al mundo hasta su muerte, de acuerdo con Marion (1992), "son las fases de un mismo proceso dinámico que permite al hombre nacer de las tinieblas, adquirir poco a poco la fuerza y el estatuto de un adulto, antes de volver a sumergirse en el mundo de las sombras, después de haber cumplido con sus responsabilidades en el seno de la sociedad" (*ibíd.*: 542). Este ciclo se reproduce así:

Nacimiento → muerte → nacimiento → muerte

Esto significa que el hombre sólo está de paso por el mundo terrenal, debido a que es responsable de una función específica que deberá llevar a cabo, pues cada ser "ya trae su trabajo desde que nace", como me decía un informante. Es decir, desde el momento en que irrumpe en el mundo terrenal su destino ya está signado por las divinidades. De ese modo, si su "trabajo" es bueno o malo no depende de él, pues fue elección divina. Una informante me decía en forma muy clara, a propósito de aquellos que "habían nacido" para ser nahuales: "es como uno, es como cristiano, como [los] señores, ¿qué va a saber qué tiene [en] su corazón?, Dios [dis]pone quién va a ser nahual".

Este ejemplo ilustra muy bien que el hombre no es dueño de su propio destino, no elige cuál va a ser su "trabajo" en el mundo. Cada uno tiene una misión y a ésta debe restringirse; de no seguir los designios que le fueron conferidos se corre el riesgo de recibir el castigo divino. El destino de los hombres es la fuerza interior que las divinidades les otorgan.

El hombre llega del mundo de los muertos y su origen es la Tierra, la cual también será su destino; su tiempo entonces es cíclico, igual que el de todos los seres vivos que le rodean, como el maíz. Al irrumpir, al momento de nacer, provoca un desequilibrio del entorno, un desorden que puede resultar peligroso. Pero no sólo se teme al recién nacido; también su madre regresa de ese mundo contaminante, pues el parto es visto como una batalla que libra con la muerte. Esto lleva a considerar que el parto es análogo a la agonía, al tiempo que antecede a la muerte. Entonces, el momento de parir es

un renacimiento para la mujer. Dado lo anterior, madre e hijo se encuentran en un estado marginal, no pertenecen al tiempo y espacio ni de los vivos ni de los muertos y ahí es donde reside el mayor peligro, en virtud de que su condición es una amenaza para el orden social.

El hecho de que ella y su hijo recién nacido se encuentren ya en el mundo de los vivos no implica que todo para ellos esté resuelto. El mundo terrenal no le pertenece al hombre. Si bien hay un entorno socializado, aquel en donde él vive, y otro que pertenece al mundo natural, en ninguno de los dos el hombre puede andar libremente, pues cada ámbito tiene su propio dueño, cuyo poder es mayor que el de los hombres. Estos entes son los verdaderos "dueños" de todo el entorno y a ellos hay que solicitar "permiso" para emprender cualquier acción, o bien, retribuir por cualquier desorden ocasionado accidentalmente.

Entre los eventos más significativos que pueden provocar en estos entes la "ira" o el "enojo" están el nacimiento y la muerte, al no ser éstos debidamente retribuidos con regalos que sean de su agrado. Un recién nacido provoca un desorden total en el entorno, pues contamina todo lo que se encuentra a su alrededor; por ello él y su madre deben permanecer recluidos en un determinado espacio, el cual por la condición particular sufre una modificación, al convertirse en profano. Este es un espacio marginal en donde la vida y la muerte se confunden; no hay límites precisos entre ambas. Más aún, la muerte está presente, impregna el entorno, invade el espacio por donde la madre y su hijo se mueven, y durará mientras madre e hijo no superen el estado liminal en el que se encuentran, el cual es de 15 días, tiempo necesario para incorporarse al mundo social de los hombres y tiempo durante el cual la actividad ritual está en su nivel máximo de intensidad.

Ahora bien, este primer período de prácticas rituales es el tiempo más delicado para los hombres por su situación particular que deriva del hecho de que la madre y su hijo lleguen impregnados por una sustancia contaminante, cuyo origen se remite al pecado cometido por los padres del recién nacido cuando éste fue engendrado a través del acto sexual. Este pecado también involucra al niño y lo convierte, al igual que a su madre, en un ser conta-

minado y contaminante. De este hecho deriva el que ambos tienen como característica ser muy frágiles y vulnerables.

La madre es quien primero recupera su situación anterior; después del tiempo requerido, su equilibrio corporal se normaliza y ella renace. Lo que facilita este tránsito se debe a que ella ya es un ser social, ha cumplido con la parte más importante de su misión: la de ser madre, una función inherente a las mujeres. Sin embargo, la condición de su hijo es aún precaria; es un ser indefenso que necesita más que todos la protección de las divinidades y por supuesto de sus parientes directos; aún no es un ser social, pues no se ha incorporado formalmente a la comunidad, y continuará siendo un ser marginal hasta entonces. Su "dueña", la *Cihuapipiltin*, cuidará de él durante siete meses, siempre y cuando no se transgredan las normas, lo cual depende de sus parientes y de los otros miembros de la comunidad.

El niño logrará su incorporación formal a la sociedad —aunque no totalmente, pues es un proceso que dura buena parte de su vida, hasta que se case— cuando tenga lugar el ritual del "lavado de manos". Durante éste, el niño es "entregado" por la partera a sus padres y padrinos e incorporado al tiempo social de los hombres. Este ritual funde tiempos y espacios, pues los personajes principales que participan no se encuentran ubicados en el mismo nivel.

Los personajes a los que hago referencia son los siguientes: el *niño*, motivo del ritual; se ubica en un espacio y tiempo liminal, pues no ha abandonado el mundo del cual procede y tampoco se ha incorporado al de los hombres, por lo que se encuentra en los márgenes. Los *padres*, que si bien ya se encuentran en una situación normalizada, la "suciedad" derivada del pecado original cometido cuando engendraron a su hijo aún no ha sido totalmente eliminada, lo que los coloca en parte en un estado "profano". Los *padrinos*, quienes por el hecho de haber aceptado patrocinar el padrinazgo se encuentran contaminados por el pecado cometido por sus compadres, lo que los sitúa en posición similar a los padres del niño. La *partera* y "abuelita",¹

¹ Más adelante se hará una descripción más detallada de este personaje.

que si bien la coloco en cuarto lugar, es quizás el personaje principal en este rito de paso; es un personaje que bien puede "transitar" sin dificultad por todos los espacios y tiempos; durante el ritual, ella ayuda a todos los participantes a pasar de un tiempo a otro y a delimitar los espacios profanos de la cotidianidad para convertirlos en espacios sagrados del rito; es su acción simbólica la que guía a todos los actores para traspasar el tiempo ordinario del hombre y ubicarse temporalmente en el contexto mítico de las divinidades.

Con la muerte ocurre algo similar, ya que ocasiona una desestabilización del contexto de proporciones aún mayores que un nacimiento, pues puede perjudicar a más personas o a toda una comunidad si no se toman las precauciones pertinentes.

Retornar a la Tierra no debería acarrear consecuencias graves, pues implica el regreso al origen; sin embargo, puesto que el hombre ya difunto no es un ser puro, lleva más cargas que las que traía consigo cuando llegó al mundo terrenal. Además, el difunto, en principio, no "acepta" por lo general que ya no pertenece al tiempo de los hombres, y en su "enojo" puede causar daño a quienes estén más cerca de él, como sus parientes. Ellos deberán llevar a cabo las acciones apropiadas para hacer que el alma del difunto deje el mundo de los hombres, lo cual ocurre por lo general nueve días después del deceso. Además, los rituales van a ayudar a que el difunto se incorpore a otro tiempo y espacio, el de los antepasados, los "santos" como les dicen en Naupan.

ORDEN Y DESORDEN: LOS PELIGROS DE LA "CONTAMINACIÓN"

La impureza, entendiéndola como una representación, ha sido interpretada por las mismas sociedades como una amenaza al orden social, un peligro para la estabilidad de los individuos. Pero, si la impureza es concebida como un peligro para el orden, ¿cómo define una sociedad lo que es puro y lo que es impuro? Los hombres dividen su universo en cosas y actos que deben someterse o no a restricciones (Douglas, 1991: 106).

Una de las respuestas posibles a esta interrogante es lo que Mary Douglas (1991: 106) señala a este propósito, y es que a partir de esta primera clasificación las sociedades establecen, como mecanismo de protección contra esas "impurezas", normas y reglas cuya finalidad será la de actuar en contra de las conductas amenazantes para vencer al desorden. La sociedad define estas reglas y las conforma bajo un sistema codificador en donde tienen cabida todas las posibles desgracias; ello para obtener una explicación plausible en el caso de que las normas sociales se transgredan.

Mary Douglas (1991: 40), quien abordó el tema de la impureza en su conocido libro, ha señalado que cualquier sistema clasificatorio debe, sin lugar a dudas, provocar anomalías, y añade: "cualquier cultura dada tiene que afrontar acontecimientos que parecen desafiar sus supuestos" (*ibid.*). En este sentido, podemos condenar el desorden porque destruye la configuración simbólica, pero sin éste no habría orden; más aún, es el desorden el que proporciona el material para el orden (*ibid.*: 106).

El peligro que las anomalías ocasionan rebasa las sanciones sociales, pues hay un castigo que recae en aquel que infringió la norma, castigo cuyo origen deriva en muchas ocasiones de las fuerzas que controlan el universo. Por ello, la impureza se convierte en un peligro con un doble sentido: en primer lugar, el castigo recae en el hombre que ha cometido la infracción, y en segundo lugar, la impureza es también resultado del contacto prohibido que el hombre tuvo con la divinidad.

El castigo ocasionado asume, en efecto, la forma de "contaminación". Este concepto se refiere a las posibles consecuencias ocasionadas por una conducta definida como "incorrecta". Asimismo, define mejor la situación que ocurre entre los nahuas de Naupan, donde el temor de contaminarse y/o contaminar el entorno es la constante entre la comunidad, sobre todo en eventos como el nacimiento y la muerte.

Junto a la noción de contaminación introduzco otro concepto: el del "temor", que actuará como factor de persuasión, como un medio de advertencia para la comunidad que va a "recordarle" cuál deberá ser el comportamiento que se debe seguir. Entre los factores que provocan temor está aquello que

es desconocido, lo que se encuentra oculto (Balandier, 1990: 91). Puede encontrarse en el marco de lo inesperado, de lo imprevisible y que trastoca el curso ordinario de las cosas. Cazeneuve (1972: 34) se ha referido al temor, pero utilizando el término "angustia", que aparece para los hombres como respuesta a aquello que es desconocido, lo sobrenatural. La angustia se sintetiza bajo la categoría de *numinoso*, que retoma de Rudolf Otto, para referirse a aquello que es misterioso, inquietante, tremendo y a la vez fascinante, pero que causa angustia.

Entre los efectos del temor podemos señalar también aquello que conspira contra la normatividad social y contra las leyes propias de todas las cosas, ya que el orden natural es también símbolo del orden humano. En este sentido, lo *numinoso* aparece como una impureza que contamina ambos órdenes.

Para Cazeneuve (1972), todo cambio que ocurre, aquello que resulta insólito, constituye una impureza, pues aparece como lo opuesto de lo ideal y por este hecho se sitúa como una amenaza a la condición humana, a la que define como el "conjunto de normas que definen al hombre en cierta sociedad" (*ibid.*: 57); son las determinaciones a las que el hombre se somete para poder hacer frente al devenir, que también es inquietante. Así, los ritos que el hombre ejecuta tienen la finalidad de apartarlo de estas amenazas. Son también una reacción ante lo impuro, y la impureza es resultado de la ruptura de una norma social. No seguir las reglas precisas de comportamiento provocará el advenimiento del caos.

Mary Douglas (1991) dice que lo contaminante actúa en la vida social en dos niveles: el instrumental y el expresivo. A nivel instrumental actúa a través de las creencias, las cuales refuerzan las presiones sociales. A nivel expresivo, la idea de "contaminación" se relaciona con la vida social. Por lo tanto, el orden social debe mantenerse; en contraparte, la infracción provoca desorden. La transgresión del orden social tiene como consecuencia una sanción, una desgracia. Esto se interpreta como resultado de formas de conducta que se salen de las normas impuestas; se trata de conductas reprobables. Pero ¿qué desencadena las desgracias que traen como consecuencia la "contaminación"?

En muchas sociedades, aquellos eventos o momentos cruciales en la vida de los hombres implican para la comunidad afrontar situaciones complejas que escapan al control de los protagonistas, lo cual es obvio en el caso del nacimiento y de la muerte. Muchos de estos momentos se caracterizan por ser ambiguos, marginales y, por esta razón, peligrosos. Los sucesos a los que hago referencia son aquellos en los que sus protagonistas viven experiencias que implican procesos de cambio, como el cambio de status o el cambio de estado.

En el pensamiento mesoamericano, como ya se ha señalado en otro capítulo, existía la noción de que el cosmos debía tener un orden invariable, basado en la unión y disyunción de los principios contrarios, que funcionaba mediante un proceso dialéctico en donde la dualidad era la característica más importante de su cosmovisión.

Si bien es cierto que entre el hombre que formó parte de las antiguas culturas mesoamericanas y el actual hay un abismo, ya que la influencia cristiana ha sido determinante para moldear su pensamiento, hay, sin embargo, algunos aspectos del primer modelo conceptual que persisten y son muy útiles para entender la lógica subyacente en la cosmovisión de los indígenas actuales.

Para mostrar la pertinencia del mismo, y en relación a la categoría de "contaminación", quiero referirme al ciclo de vida-muerte, especialmente en los momentos en los cuales los hombres pasan de un estado a otro; cuando, en palabras de Turner (1980: 105), son estructuralmente "invisibles", cuando no son lo que eran ni aún lo que serán, pues su estado es indefinible. Estos períodos de transición son para muchas culturas los momentos en los cuales las fuerzas que generan las impurezas se encuentran más activas. Como consecuencia, los sujetos protagonistas de estos cambios son más susceptibles al contagio, pues además ellos mismos emanan peligro para los demás (Douglas, 1991: 108-109) porque son la fuente de la impureza. Es durante ese período que los individuos se encuentran en las fronteras del "no ser" y del "ser", en los márgenes de lo socialmente determinado, en situación ambivalente. Atraviesan por un estado en el cual no se encuentran atributos del estado pasado, pero tampoco del que llegará (Turner, 1980: 104). Preci-

samente, una de las características atribuibles a los individuos *liminales* es la ambigüedad, al quedar ellos en el margen del sistema clasificatorio definido socialmente (Turner, 1988: 102).

El nacimiento y la muerte en Naupan son los acontecimientos que generan mayor atención; por lo mismo, a éstos se les dedican más rituales. Ambos eventos se ubican dentro de un esquema más amplio, circunscrito a la estructura global del universo. Ello significa que el nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte de los seres humanos, animales y plantas se explican a partir de una idea cíclica.

Un ejemplo de cómo se entiende este proceso cíclico, involucrando a todos los seres vivos, me lo proporcionó una informante que decía acerca de la Tierra: "La tierra, es en esta [que] comemos, y sembramos cualquier cosa de alimentos para sobrevivir, y otra vez, ella nos come". Es decir, existe la noción de que la Tierra, ente que pertenece al ámbito femenino, es la gran devoradora, pero también receptáculo de vida latente, pues es fecundadora. A ella, inevitablemente, todos los hombres regresan al morir.²

Al momento en que el niño nace es dejado caer a la tierra, al ámbito del cual procede. Se le deja ahí hasta que toda la placenta sale. Luego la partera lo carga y lo levanta para ofrecerlo a su "dueña", la *Cihuapiltin*, a quien le pide que lo cuide y que no le ocasione ningún daño. Así me lo explicó una informante: "Cuando se levanta se sahuma con humo de copal, y [con] el refino también, hace así [asperja] la partera; así hace, dicen que pa que no agarre el aire [a] los niños, pa que no agarre el aire".

Queda claro que la fuente de peligro son los "aires" que afectan sobre todo a los seres más indefensos. Estos aparecen en los momentos cruciales de la vida de los hombres, aunque también en cualquier momento una persona puede tener un "encuentro" con estos entes que no respetan edad ni sexo. Los "aires" aprovechan el "espacio" que se "abre" en las situaciones marginales,

² La idea de circularidad, en la cual es la Tierra el ente que tiene el poder fecundador, se encuentra también presente en muchos otros grupos indígenas. Al respecto, ver: Aramoni (1990: 139); López Austin (1994: 135); Lupo (1995: 201).

cuando los individuos se encuentran estructuralmente "indefensos", para introducirse dentro de ellos y provocarles daño.

Los "aires", llamados en el náhuatl actual de Naupan *yeyecatl*, son considerados entidades con vida, volición y pensamiento propios,³ toda vez que a las fuerzas naturales se las personifica con las mismas características del ser humano: tienen cualidades y defectos. Hay "aires" buenos y malos; cuando "andan" con los truenos para provocar lluvias son buenos. Actualmente, los "aires" se encuentran por todos lados, pero de manera específica en aquellos lugares restringidos para los hombres; están también en los cruces de caminos,⁴ los sitios más comunes, porque son espacios de intersección de los ejes cardinales, donde circulan las fuerzas; aparecen sobre todo en situaciones coyunturales.

La importancia de esta entidad en Naupan siempre queda de manifiesto, pues en toda ocasión ritual no falta el regalo para los "aires", para que éstos no dañen a la gente.

Los "aires" son los responsables de cualquier enfermedad que contraiga el recién nacido, así como la madre. Por ello, ambos deben permanecer recluidos al menos dos semanas, durante las cuales no deben ver a nadie, excepto a la madre y la suegra de la parturienta, al esposo y, por supuesto, a la partera. Ni siquiera podrá verlos el resto de los familiares cercanos, entre los que se incluyen los hijos del matrimonio. Es algo muy peligroso, ya que

³ En el pensamiento de los antiguos nahuas uno de los principales dioses prehispánicos, *Quetzalcoatl*, tenía como una de sus múltiples advocaciones la del viento, *ehecatl*, que designaba no sólo el aire en movimiento, el viento, sino también a las sustancias etéreas e invisibles contenidas en el cuerpo de los seres humanos; el vocablo *ehecatl* también significaba aliento. Con este mismo término se nombraba a las enfermedades provocadas por los distintos tipos de "aire". López Austin señala al respecto que "...el mundo subterráneo de la tierra y las aguas era concebido por los antiguos nahuas como fuente de *aires*. [...] Las enfermedades frías eran llamadas *aires* porque se suponía que, originadas en el inframundo, surgían de él en forma invisible como corrientes de aire" (1994: 172).

⁴ El cruce de caminos provocaba entre los nahuas mucho temor, sobre todo de noche cuando aparecían algunas divinidades muy temidas como las *Cihuateteo* y *Tezcatlipoca*, que podían provocar hasta la muerte a sus víctimas.

la "dueña" de los niños, la *Cihuapiltin*, se puede enojar y enviar al recién nacido un "aire" que puede ocasionarle la muerte. Incluso, aunque alguien ajeno a la familia entre a esa habitación y no vea al niño, su sola presencia es suficiente para poner en peligro la vida del recién nacido. Esto implica que la salud del niño depende de los actos impropios cometidos por terceros, aun cuando éstos sean involuntarios.

Además del peligro que corren la parturienta y su hijo, ellos mismos son un peligro para los demás. Sus cuerpos están impregnados de una sustancia contaminante que se ha originado por el pecado cometido a través del acto sexual; en este sentido, la sangre arrojada por la mujer durante el parto es sucia.

Esto puede resultar lógico si tomamos en cuenta que el nacimiento constituye una muerte metafórica y el parto se puede comparar al momento de la agonía.⁵ La sangre de la mujer es especialmente peligrosa porque procede del mundo de los muertos, está contaminada. De igual manera, la sangre menstrual conlleva un peligro. Balandier (1990: 100), citando a Griaule, dice que "la sangre menstrual [...] mezcla en un mismo lugar lo mejor y lo peor, contiene la promesa de vidas nuevas o, a la inversa, el riesgo de la enfermedad, la pérdida de fuerza y esterilidad". En Naupan, si una mujer que está menstruando va a la milpa, el "aire" que emana de la sangre puede hacer que la planta se marchite.

Los nahuas tienen la idea de que la sangre que las mujeres arrojan después del parto es el desecho del proceso de gestación; ellos dicen que es la "porquería" que sale. Recordemos que el equilibrio corporal es fundamental para el bienestar del cuerpo, del orden social y del orden natural. El hombre y la mujer tienen distintas cualidades térmicas: la del hombre es caliente y seca; la de la mujer es fría y húmeda. Pero hay variaciones dentro del mismo esquema corporal; es necesario que exista un equilibrio entre las

⁵ En el *Códice Florentino*, Lib. VI, cap. XXX, fol. 144r, se señala que los antiguos nahuas, al referirse al parto, decían "llegó (la mujer) al tiempo de la muerte: ya quiere parir" (López Austin, 1994: 172).

distintas partes. Con el mismo parámetro, la sangre es también un elemento ambivalente; dependiendo de la situación, puede presentar variantes en lo que respecta a su cualidad positiva o negativa. Por una parte es símbolo de vida, es el fluido donde se aloja el poder fecundador que circula por todo el cuerpo; pero es igualmente contaminante en determinados períodos, como durante la menstruación y después del parto, cuando la sangre es arrojada del recinto corporal.

Heritier (1991: 96; 1992) explica cómo la filosofía aristotélica consideraba los mecanismos internos para la producción de fluidos, idea que no se encuentra muy alejada de las creencias de muchos grupos en el mundo. De acuerdo con ella, debía existir un equilibrio del mundo, del cuerpo humano y de sus humores con base en una combinación armónica de los pares contrarios. Si en alguno de los polos había un exceso, entonces se provocaba el desorden y/o la enfermedad. Cada uno de los sexos tiene sus características propias: lo masculino está asociado a lo cálido y seco, en términos de carga energética, a lo positivo; en cambio, lo femenino se asocia a lo frío, lo húmedo y de valoración negativa. Estas características son las que van a determinar en ambos sexos una cualidad específica para la sangre. Para el pensamiento aristotélico la diferencia está “en la aptitud para ‘cocer’ la sangre con el fin de producir los humores del cuerpo propios a cada sexo: las menstruaciones en la mujer son la forma inacabada e imperfecta de la esperma. La esperma, enrarecimiento y depuración de la sangre por medio de la cocción intensa, es la sustancia más pura, alcanzando el último grado de elaboración” (Heritier, 1992: 97). Es decir, la sangre emanada después del parto no es sino el conjunto de los residuos de ese proceso de cocción.

Durante y después del parto no todos los individuos son susceptibles al contagio. La partera, cuyo oficio le fue otorgado por las divinidades —es sagrado—, cumple un papel fundamental en la reproducción social de la comunidad; es una mujer que por lo general ya pasó la etapa reproductiva, por lo cual es inmune al contagio y a contagiarse. Incluso, si una mujer se atiende en la clínica, los cuidados posteriores como el baño en el temazcal y el lavado de ropa corren a cargo de la partera o *tocitzin*, como la nombran en náhuatl.

Después del parto las precauciones son múltiples, pero de manera muy especial durante los siguientes 15 días, en los que las ofrendas, junto con los ruegos a las divinidades, son constantes, como veremos con detalle más adelante.

Al término de esta etapa de cuidados postnatales la partera ya no se ocupará del niño hasta el día que tenga lugar el último ritual vinculado al nacimiento, el "lavado de manos". Sin embargo, esto no significa que el niño quede liberado del peligro; su situación continúa siendo precaria; sus parientes cercanos serán los encargados de tomar las precauciones necesarias para cuidar de él. La fase de peligro terminará cuando tenga lugar, después del bautizo católico, el "lavado de manos" que se realizará en el sitio donde se encuentra enterrado el "ombligo". Los invitados principales serán los padrinos del niño y los invitados de éstos, a quienes se les lavarán también las manos.

La muerte es un acontecimiento al que también se le teme mucho y que asimismo propicia muchas precauciones, pues el contagio puede involucrar a un mayor número de gente, aunque en este caso el daño no recae directamente en quien se contagia, sino que pasa primero a otros seres vivos, como los cultivos, es decir, a los medios de subsistencia del hombre.

Cuando muere una persona, su muerte no es completa; la parte física, el cuerpo, deja de existir, pero una de sus entidades anímicas permanece; se trata del alma, nombrada *yolo* en náhuatl. Ésta es la que recibe la comida, el saludo, y la que emprenderá posteriormente el viaje que llevará al difunto a su morada final. Dicha parte etérea, invisible, es sin embargo peligrosa, es el "aire" del difunto. El peligro reside en parte en que el alma no quiere abandonar su casa. No "acepta" que su tiempo en el mundo de los hombres ya concluyó. Una informante explicó: "Cuando va a estar con sus familiares [el difunto], quién sabe qué va a estar pensando, o va a estar enojado por sus familiares que se quedan..."

Este sentimiento de "envidia" y "enojo" que demuestra el difunto hacia los vivos que se quedan en el mundo terrenal no se elimina, permanece incluso cuando llega a convertirse en "santo", en antepasado. Por ello, el

período de duelo sirve, entre otras cosas, para hacer que el alma del difunto abandone su casa, su entorno más cercano, lo cual constituye una tarea de los familiares, pues el difunto por sí sólo no puede hacer nada.

En Naupan, al difunto se le vela dos días y dos noches durante los cuales la gente de la comunidad visita al recién fallecido y le lleva regalos. Es importante cumplir con esta costumbre, pues de lo contrario el difunto se "sentirá" desairado y puede ocasionar mayor daño del que su sola condición provoca. De hecho, todo el que acude a visitarlo se impregna de su "aire"; a todos llega el "aire" del difunto a su cuerpo, a su ropa. Pero, como explicaba antes, el "aire" del difunto no daña directamente a la persona impregnada, sino que se transmite a terceros: al campo de cultivo, a la cobija con la que se tapa para dormir. Es más, la persona contaminada ni siquiera experimenta sensación extraña, pero sabe que al contacto con el difunto, al permanecer en la misma habitación que éste, ya le transmitió su "aire".

Hay un hecho real con respecto al elemento contaminante, sobre todo si consideramos que el cuerpo del difunto permanece dos días completos expuesto; el cuerpo despide una fetidez evidente: el "aire" del difunto que realmente se percibe. Ello implica que al segundo día se le tema más al difunto, precisamente por el olor desagradable; este "aire" sí puede dañar directamente a la persona, producirle una enfermedad. Por ello, aquellos que deben estar más cerca del difunto, como sus parientes cercanos, al introducir en el féretro sus pertenencias, su comida, sus instrumentos de trabajo, el dinero, o quienes cargan el féretro hasta el camposanto deben aumentar las precauciones fumando y bebiendo aguardiente, que son elementos de cualidad "caliente" que protegen a los hombres de los "aires" contaminantes.

Estas precauciones no se restringen nada más al traslado del difunto hacia el camposanto; en cada cruce de caminos el cortejo debe detenerse para darle su refino a la Tierra y también a los "aires" que ahí se encuentran.

Por lo general, toda la comunidad acude a visitar al difunto, pero en ocasiones, como durante la temporada intensa de trabajo en el campo, es difícil que toda la familia acuda al velorio porque no puede dejar su trabajo en la milpa; sobre todo porque se "contaminan" con el "aire" del difunto. Lo que

suele ocurrir en estas ocasiones es que sólo acude al velorio algún miembro de la familia que no sea imprescindible para el trabajo en el campo; aquellos que visitan al difunto no pueden ir inmediatamente a trabajar en la milpa, pues sus cultivos corren el riesgo de dañarse por el contagio provocado por las emanaciones del "aire" del difunto. La consecuencia directa es que se "queman" las plantas, se marchitan.

Aquellos que en cambio sí estuvieron presentes en los funerales, deben tomar posteriormente sus precauciones: al siguiente día bañarse y lavar la ropa y cobijas que estuvieron en contacto con el "aire" del difunto. El contagio tiene lugar con base en el principio de contigüidad, es decir, se contamina todo aquello con lo que la persona contaminada entra en contacto.

Para los familiares cercanos del difunto la situación es aún más difícil, pues el alma permanece en su casa nueve días más después de que su cuerpo se sepultó, aún cuando el cuerpo del difunto ya ha sido enterrado y junto con éste parte del "aire" del difunto ya se ha alejado, el que se vincula con el olor fétido; pero el alma que se queda conserva parte del "aire", por lo que el peligro no termina. Durante todo ese tiempo, en el lugar que ocupaba el cuerpo del difunto, donde queda el alma, se coloca una cruz negra de papel. También permanecen velas, flores, veladoras, la mesa de la comida, el sahumador con copal...

Cada noche, durante los nueve días del período de duelo, se reza un rosario y cada visitante debe "saludar" al alma del difunto con el copal. A los nueve días, con la "levantada de cruz", el peligro termina, pues el alma del difunto es "obligada" a irse junto con la cruz.

El día de la "levantada de cruz", cuando todos los presentes (familiares y padrinos del difunto) van al camposanto, el sepulturero se queda en la casa para lavar todo lo que estuvo en contacto con el difunto; posteriormente va al río a lavar la ropa de toda la familia, llevando consigo refino y velas para entregarlos como "regalo" al "dueño" del río, para compensarlo por toda la suciedad que echa en su "casa" y para pedirle que no haga ningún daño a la familia. Se considera que sólo el sepulturero y la partera no corren peligro de contaminarse en este tipo de acontecimientos, como los funerales,

en parte por su vínculo con lo sagrado. Sin embargo, el sepulturero, desde que sus servicios son solicitados, empieza a protegerse bebiendo y fumando para evitar el contagio. Un sepulturero me decía: "Ahí se necesitan los tabacos y la copa, es como una partera. Si usted es partera, no le hace daño, únicamente que no".

Es evidente que el peligro que provocan los estados de transición, como el nacimiento y la muerte, generan un tipo de comportamiento cuya acción irá dirigida a salvaguardar todo aquello que atente contra la integridad social. Este comportamiento codificado tiene su origen en el sistema de creencias y representaciones que son las que fungen como elementos legitimadores de la acción social. Debido a ello, el modo de actuar para prevenir el contagio que se genera en los momentos cruciales del ciclo vital es validado a través de este sistema, apelando a los medios simbólicos que lo sustentan.

ELEMENTOS FOCALIZADORES DEL RITUAL

Las acciones rituales tienen un "centro de significación", un "elemento focalizador" que bien puede ser el recién nacido o el difunto, si se trata de rituales de nacimiento o muerte. Pero, para que se cumpla verdaderamente con los objetivos, estas acciones deben acompañarse de otros elementos que sirvan para que la "comunicación" con las divinidades sea más eficaz y para que éstas se vean recompensadas por la transgresión de que fueron objeto. Son lo que llamo "elementos simbólicos" del ritual. Estos elementos van a estar presentes en todas las acciones rituales; su característica general y común es el uso genérico en muchas culturas, pues han sido y son parte fundamental de las acciones dirigidas a establecer la comunicación con las divinidades y entes sobrehumanos. Es decir, la particularidad común es el vínculo que estos elementos tienen con lo sagrado y que se define con base en: su uso esencial dentro del contexto ritual, quién lo manipula, sus cualidades térmi-

cas⁶ y genéricas, el efecto que se logra al utilizarlo, cómo llega a su destino y el tipo de "receptor".

En el primer capítulo, a propósito de los "elementos focalizadores" del ritual, he señalado que en torno a éstos se dirigirán los objetivos centrales del mismo, considerando para ello dos dimensiones: aquella que refleje la expresión social para inducir a la acción, y a través de la configuración simbólica que sirva para reconstruir la imagen del mundo, de la sociedad que los ejecuta. Ambas dimensiones se interrelacionan durante la ejecución ritual.

La forma y el significado que asumen estos "elementos focalizadores" son muy variados; pueden ser objetos, actos, hechos, cualidades, por lo que los llamaré también "símbolos rituales". Me interesa señalar algunos de éstos por tratarse de los más utilizados e imprescindibles en todo ritual y en cualquier acontecimiento vinculado a las prácticas y creencias religiosas.

Entre estos elementos, los más importantes y comunes se distinguen por su olor, sabor, calidad térmica, ser grato a la vista, al oído y estar asociado a deidades. Algunos, con sus características principales, son:

Copal. Es una resina olorosa (*protium copal*). En la Sierra el más común es en piedra de color blanco casi transparente. Es eficaz para fines terapéuticos, especialmente para tratar afecciones de origen espiritual. Tiene calidad "caliente" y fuerte olor. Es un elemento con el que se puede establecer contacto con las divinidades, es "comunicador". Sirve también para purificar; en ambas funciones el humo es el vehículo. Se puede quemar o conservar como "piedra". Es utilizado en todas las ocasiones rituales, preferentemente por los especialistas, aunque todos pueden manipularlo, porque es un elemento imprescindible que todo grupo doméstico debe poseer.

Flores. Elemento que desde tiempos prehispánicos poseía un alto valor simbólico. Asociadas a la parte celeste del cosmos, encarnan lo masculino,

⁶ Aquí me refiero a la clasificación de frío-caliente que involucra a los alimentos, enfermedades, medicinas, tipos de personas y los elementos de la naturaleza. Como nos dice López Austin, "no es una diferencia entre grados de temperatura, sino de cualidades de cosas, personas y procesos que los ubican en un sistema taxonómico" (1984: 304).

el calor, la luz (1984: 59). Los nahuas les dedicaban un período importante dentro del calendario ritual, pues había una fiesta dedicada a las deidades relacionadas con las flores. La flor era el vigésimo signo del calendario de 365 días y tenía como nombre el de *xochitl*. Este elemento ha estado siempre presente en cualquier tipo de evento, ya sea festivo, ceremonial o ritual. Para uso ritual, son los hombres quienes lo manipulan para elaborar rosarios, coronas y guías de flores. En todas las casas las mujeres cultivan flores y son muy apreciadas. Entre las más conocidas está el *cempasuchil* (*tagetes erecta*). Las características por las que este elemento destaca son su aspecto y aroma agradables. Asociada a lo sagrado, la flor es el "don" máspreciado que se puede otorgar a los hombres y a las divinidades, por lo que no debe faltar en ninguna ofrenda, sin distinguir al destinatario.

Refino. Es un aguardiente de caña de alta gradación y olor fuerte; se elabora en la Sierra de manera clandestina. En cualquier ocasión festiva y ritual se bebe sin restricciones de sexo, sólo de edad. Es considerado "caliente" y de valoración positiva, por lo cual es también purificador; ahuyenta el peligro y es muy eficaz en la cura de males. Para muchos indígenas es como "agua bendita" (Lupo, 1991) y se considera un alimento de las divinidades, por lo que es imprescindible en toda ofrenda, independientemente del receptor.

Cigarros. En muchas culturas el tabaco posee significados similares; en la Sierra, podemos afirmar que no hay evento ritual en el que el cigarro no sea parte fundamental. El tabaco se ha utilizado desde tiempos prehispánicos, en donde su uso se reservaba para las clases altas como la nobleza, sacerdotes y curanderos (Heyden, 1979: 12). De igual manera, cuando una persona anda por lugares inhóspitos como el monte o camina a altas horas de la noche, para "protegerse" de los entes, como los "dueños" y los "aires", empieza a fumar y el peligro se ahuyenta. Elemento de calidad "caliente" y purificador. El humo que despiden es el elemento comunicador con todos los entes sobrehumanos, buenos o malos.

Velas. Como las conocemos hoy, son de introducción más reciente; sin embargo se han asimilado a los rituales indígenas con mucha vitalidad. Las hay de manufactura comercial y en algunas comunidades se elaboran de

manera doméstica con cera de abeja. En Naupan todas las que se utilizan son comerciales. Son imprescindibles en cualquier contexto ritual, ya sea pagano o católico. Son de calidad "caliente" y valoración positiva, por lo que se vinculan siempre con lo sagrado. La comunicación con las divinidades se da a través del humo y de la luminosidad, que trasciende lo humano.

Agua. Este líquido vital se asociaba a una de las principales deidades del panteón prehispánico, *Tlaloc*. En Naupan nace de los cerros y de ahí se expande conformando arroyos, saltos, ríos. El agua es muy apreciada, venerada y respetada. Se le hace una fiesta especial el 3 de mayo, cuando se colocan ofrendas y se danza en el cerro donde surge el manantial al que le dicen "vagina del cerro" y en los depósitos que se han construido para almacenarla. El "dueño" del agua es ambiguo, pues se le identifica como masculino y femenino al mismo tiempo. Aunque muchos coinciden en que la "dueña" del agua es la "sirena", lo cual coincide con la asociación del elemento a lo femenino y de cualidad fría. Sirve para eliminar las impurezas provocadas por el acto sexual, catalogadas como excesivamente "calientes".

Fuego. Su origen se encuentra también en el antiguo panteón mesoamericano; como el agua, posee también un carácter ambivalente, pues lo mismo se asocia con el astro sol diurno como con el fuego nocturno que se encuentra en el *tenamaztle* y en el temazcal. Uno de sus principales poderes reside en su capacidad transformadora: transforma los alimentos, pues al cocerlos los hace comestibles para que los hombres puedan consumirlos. Su papel en el temazcal es generar calor para el "renacimiento"; lo mismo es purificador. Pertenece al ámbito de lo cotidiano, al formar parte del fogón, el *tenamaztle*, elemento muy importante dentro de la vivienda, pues la piedra más grande del fogón es considerada el "padre" de la casa porque da el sustento para la subsistencia de la familia. También tiene un uso terapéutico y ritual cuando ayuda al copal a quemarse. Los curanderos consideran que el fuego es el mundo.

Súplicas. El poder que posee el lenguaje es un hecho universal. En el caso de sociedades de tradición oral como la de Naupan la comunicación verbal cumple un papel fundamental, pues el habla se convierte en un depósito del

saber, el "guardián" de la tradición comunitaria. Baste recordar la tradición del *huehuetlatolli*⁷ de los antiguos nahuas, donde se manifiesta la importancia del discurso, y la fecunda literatura náhuatl, cuya poesía aún cautiva a muchos. Aún hoy, el discurso y la súplica son herramientas imprescindibles, especialmente en cualquier ocasión marcada por la ritualidad, como en cualquier fase de los ritos de paso. La súplica se distingue del discurso por dirigir peticiones directamente a las divinidades; cumple funciones específicas y es recitada, en general, por los especialistas religiosos, quienes utilizan un lenguaje sencillo, breve y directo. Los nahuas consideran las súplicas no sólo como un vehículo de comunicación con las fuerzas sobrehumanas, sino como un receptáculo de la energía que estas fuerzas necesitan para sustentar el orden cósmico.

Números. Poseen un alto valor simbólico dentro de cualquier contexto ritual en Naupan. Su utilización en eventos rituales son siempre un indicativo de un concepto, una cualidad (Ichon, 1990: 38). En Naupan, entre los números más importantes se encuentra el 7; se considera nefasto, pues se vincula con todo lo relacionado con la muerte y los maleficios; está asociado a los brujos y nahuales. También son importantes el 4, el 6, el 12, el 16 y el 24, los cuales se consideran buenos y están asociados con la vida, con lo positivo.

Ichon encontró entre los totonacas igualmente que 4, 5, 7, 17, 12, 13, 25 y 50 son los números indicativos de una cualidad simbólica (*ibid.*); el 7 y el 17 también se relacionan con lo nefasto; los demás son de características positivas.

Entre los nahuas de Naupan, el 4 y sus múltiplos son los más importantes en términos rituales, pues cuatro son los sones que se bailan en cualquier acción ritual. Ichon afirma que el 4 junto con el 5 han sido en todo el mundo indicativos simbólicos importantes, pues se asocian a las cifras simbólicas del cosmos, que se corresponden con los cuatro puntos cardinales, más el

⁷ Se ha considerado al *huehuetlatolli* parte de la prosa didáctica: exhortaciones que se hacían a los jóvenes con el fin de inculcarles principios morales básicos, así como las antiguas tradiciones. García Quintana (1976: 61).

centro. En Naupan, el 5 no posee tal importancia; sólo el 4, pues en todo ritual es el número de veces que se riega refino sobre la tierra, cuatro veces se pasa el copal sobre algún punto. En cambio, siete son las monedas que se le dan al difunto para su viaje, siete tortillas son las que se colocan en el interior de su féretro para que se "alimente" durante su viaje, siete años tarda en convertirse en "santo", a diferencia de los antiguos nahuas que veían dicho número como de buen augurio. Sin embargo, el 7 podía reflejar lo contrario, como nos dice Ichon, "el séptimo de los veinte días de ese mismo calendario adivinatorio era el más desastroso de todos; y las personas que nacían bajo ese signo se volvían brujos, nahuales y echadores de suerte" (*ibid.*: 39-40). Igualmente Beyer (en Ichon, 1990: 40), quien toma como referencia el mito de *Chicomoztoc*, el lugar de las siete cuevas, relaciona la cifra 7 con el norte y este punto de referencia se encuentra asociado con la región de los muertos, del viento, de las tinieblas.

EL HOMBRE Y SU ENTORNO

Se ha enfatizado que el hombre por sí sólo es un ser indefenso y necesita de manera innegable del apoyo de las divinidades para alcanzar sus metas en el mundo terrenal, pues éste no le pertenece. En este sentido, reconoce su estancia temporal sobre la Tierra, en un entorno cuyos "dueños" verdaderos le han conferido una misión para el mantenimiento del orden cósmico. Y como se ha señalado en el segundo capítulo, el hombre fue concebido como el engranaje que mantenía la marcha del universo. Es decir, existía entre el hombre y su universo un vínculo doble, marcado por una relación de reciprocidad. Esta misma noción de mutuo intercambio aún se mantiene vigente entre los nahuas serranos, para quienes son necesarias las acciones rituales y las ofrendas que constantemente colocan a todos los entes que se encuentran en su entorno.

Pero para entender el sentido del intercambio recíproco es necesario responder al cuestionamiento sobre quiénes son esos entes a los cuales los

hombres no dejan de ofrendar. Hemos hablado a lo largo del trabajo de divinidades y "dueños". En este apartado intentaremos responder a la pregunta planteada y mostrar la otra parte del universo nahua que no se ve, aunque es igualmente real. Quizá constituye uno de los aspectos más relevantes para la vida de los nahuas, pues a partir de la "presencia" de estos entes se ha conformado todo un sistema de normas y prácticas que rigen y dan sentido a la existencia de este grupo.

El mundo de los nahuas de Naupan está poblado de entes diversos cuyas funciones y atribuciones son determinantes en el ciclo vital de los hombres. En primer lugar está el sol, a quien nombran "nuestro padre" (*Totecotzi*; se le señala también en analogía a Cristo y por este motivo la celebración de Corpus Christi es considerada una fiesta solar. Hay también otras asociaciones, pues con el mismo término de *Totecotzi* se referían antes a la tortilla, por ser elaborada con el alimento divino por excelencia: el maíz. Entre los totonacas serranos, el sol y el dios del maíz son análogos y ambos pertenecen a la primera categoría de los dioses creadores. También existen otras asociaciones vinculadas al maíz en Naupan: San Francisco es considerado el "dueño" del maíz; esto resulta lógico si se compara con la información proporcionada por Ichon acerca de los totonacas, pues San Francisco es uno de los nombres otorgados al sol y a Cristo. De igual modo, en Cuetzalan, San Francisco, que es además el santo patrón del municipio, es identificado con Cristo-Sol (Alcántara, 1998: 141).

Otra de las divinidades que ocupan un lugar importante en la jerarquía del panteón en Naupan es la *Cihuapiltin*, la "dueña" de los niños y patrona de las parteras. Para los antiguos nahuas, estas diosas llamadas *Cihuapiltin* eran las mujeres muertas en el primer parto.⁸ Durante éste, la partera invocaba a la diosa para evitar que las mujeres al momento de dar a luz fueran

⁸ Sahagún (1985: 34) describe a las diosas *Cihuapiltin* como aquellas mujeres que mueren en el primer parto y son canonizadas para convertirlas en diosas; andan siempre "juntas por el aire, aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra y a los niños los empequeñecen con enfermedades..."

presa de esta divinidad, quien junto con las mujeres muertas valientemente de parto y a los guerreros muertos en combate acompañaban al sol en su recorrido diario por el mundo. Y si bien era un honor morir bajo estas condiciones, el momento del parto era temido; por eso se rogaba a los dioses solicitándoles su intervención para la conservación de la vida de la madre y su hijo.

En Naupan la *Cihuapipiltin* actual no tiene las mismas advocaciones que tenía entre los nahuas del Altiplano; sin embargo, existen aún algunas analogías que permiten hablar de cierta persistencia y también fusión con otras diosas madres. Por otro lado, la actual *Cihuapipiltin* no tiene definido claramente su equivalente cristiano; sólo encontré a una partera que además de nombrarla durante el "levantamiento del niño" se dirigía a la Virgen María, a la Virgen de la Concepción y a la Virgen de Guadalupe. La gente entrevistada siempre se refirió a la *Cihuapipiltin* como a la "dueña" de los niños y patrona de las parteras. Sin embargo, un hecho que puede dar algunas pistas para destacar su asociación con figuras de la hagiografía cristiana es que el 25 de diciembre, fecha en la que se celebra el nacimiento de Cristo, se festeja a las parteras. Este día todos los niños que fueron traídos al mundo durante el año acuden con sus madres a la casa de la partera que los ayudó a nacer y durante todo el día las madres y la partera beben y bailan al compás de los sones. Anteriormente, la partera también bañaba a todos los niños juntos en el temascal. Estas acciones tienen lugar en evidente analogía al significado que encierra esta fecha del calendario cristiano, en la que se recuerda el nacimiento de Cristo y, en el caso específico de la celebración en Naupan, esta ocasión representa un renacimiento de todos los niños.

El equivalente totonaca de la *Cihuapipiltin* es *Natsi'itni*, que Ichon considera la virgen madre, la patrona de todo el grupo de las madres totonacas. Ella es además la madre del dios del maíz y abuela de todos los hombres, pues es la que tiene la tarea de crear el embrión del niño en el vientre materno (Ichon, 1990: 120). La *Cihuapipiltin* puede también considerarse como la madre y abuela de todas las criaturas y compararse en importancia con la actual deidad totonaca.

En Naupan dicen que cuando los bebés duermen y ríen es porque su "nanita", la *Cihuapiltin*, juega con ellos. Ella es muy celosa guardiana de los niños recién nacidos, a quienes cuida y protege durante siete meses, período de tiempo que coincide con el destete.⁹

En la concepción actual de los nahuas serranos, la *Cihuapiltin* aparece sólo como "dueña" y no como divinidad creadora; la comparación con las divinidades totonacas y nahuas puede sugerirnos que anteriormente ella ostentaba un sitio importante en el panteón de dioses de Naupan. Con el tiempo tuvo lugar una fusión de varias deidades con advocaciones similares, entre ellas la de la antigua *Cihuapiltin*. Esta deidad permaneció como síntesis de todos los atributos del resto de las diosas madres. Actualmente, entre la diversidad de atributos que se le dan, encontramos que es "dueña", protectora, madre, abuela y "nanita"; en su papel de guardiana celosa se cobra hasta con la vida del recién nacido si éste no es debidamente atendido y protegido por los adultos.

Otra divinidad que comparte algunos de los atributos de la *Cihuapiltin* es Santa Martha, la "dueña" del temazcal, que se concibe también como abuela de todos los hombres. Quizá la divinidad del antiguo panteón nahua con la que hay más similitudes es *Toci*, la abuela madre del temazcal, vinculada también con la Tierra en su papel de dadora de vida, pues es ella quien proporciona el alimento a los hombres. En Naupan, Santa Martha únicamente se vincula con el nacimiento de los hombres al tener como su ámbito específico el temazcal, representación metafórica del "vientre de la tierra". Los elementos con los cuales se encuentra asociada son la tierra y el fuego.

Por la importancia que tiene como santo patrón del municipio, San Marcos cumple también distintas funciones relevantes para la subsistencia de los naupeños. A diferencia de otros santos, nadie sabe cómo fue que llegó a Naupan; sólo señalan que siempre ha estado en su iglesia. Esta imagen fue asignada por los agustinos, quienes llegaron a la región en 1543 y a Naupan en 1590 para fundar la parroquia en honor al santo, cuyo nombre

⁹ Aunque ello resulta relativo, ya que en estos contextos indígenas es común que las madres continúen amamantando a sus hijos por más tiempo.

se impuso a la localidad. San Marcos, como muchos otros santos patronos (Báez-Jorge, 1998), es identificado por la comunidad como un ser que tiene el poder y la capacidad de transformarse en un nahual; a este respecto dicen que es el "dueño" de los nahuales, pues se convierte en tigre cuando la gente lo solicita. Esto no es obra de la coincidencia, pues se debe a que los santos cristianos fueron asimilados al panteón indígena, gracias, entre otras cosas, a las propiedades análogas que poseían con respecto a los dioses tutelares, los *calpultéotl* prehispánicos.

San Marcos tiene entre sus funciones las de cuidar la salud y bienestar de la comunidad. Una informante afirmaba: "San Marcos, ese es patrón del pueblo, trabaja para todos, él manda [a] todos". Posee además poderes taumaturgos: se transforma por las noches en tigre para cuidar los cultivos de los pobladores y ahuyentar a los animales que dañan los sembradíos. También detenta poderes curativos, a través de las flores que una vez al año lo cubren con motivo de su fiesta, el 25 de abril. Para tenerlo "contento" y poder cumplir con su "trabajo" son necesarias las ofrendas que "él pide": las flores, el refino, guajolotitos vivos que son enterrados, cigarrillos, copal.

En párrafos anteriores se dijo que para los nahuas todo lo que se encuentra en su entorno está animado y todo lo animado tiene su "dueño"; así en Naupan existen muchos "dueños". Los más importantes son los de la tierra, el agua, el fuego, el cerro; existen otros secundarios como los "dueños" de la madera, del bosque, de la casa, de las plantas, de las piedras, etcétera. A excepción del "dueño" del maíz, San Francisco, el "dueño" del frijol que es el *teponaztle*, y la sirena, "dueña" del agua, el resto de los "dueños" no tiene un nombre específico, sólo dicen *iteco*=su dueño cuando se refieren a alguno de los "dueños" de su comunidad.

LOS ESPECIALISTAS RITUALES

Se ha evidenciado la importancia de los actos del hombre para que las divinidades puedan cumplir su función, pero no cualquiera puede ejecutar las acciones que las divinidades requieren para mantener el orden social comunitario.

Hay acontecimientos ineludibles en la vida de los seres humanos, como el destino predeterminado que señala el camino a seguir el resto de sus vidas.

Esta situación se manifiesta en algún momento de la vida, ya sea a través de ciertos acontecimientos fortuitos que ponen a prueba a los hombres, al colocarlos en una situación que la mayor parte de las veces es difícil de superar, y que podría definirse como peligrosa. Si ésta logra superarse, significa que a partir de ese momento de transición los individuos ocuparán un sitio especial dentro de su universo; su relación con lo sagrado quedará en una posición superior al resto de la sociedad. Además significa que ese era el destino preparado por las divinidades.

No todos aquellos que “trabajan” con lo sagrado pasan por el mismo proceso de iniciación; hay quienes hacen su trabajo “por puro gusto”. En otros casos, acontecen hechos que “obligan” a los hombres a actuar sin tener la experiencia ni los conocimientos previos, pero si logran enfrentar la situación de manera óptima es porque ya estaban predestinados a cumplir con ese “trabajo”. En ocasiones pueden aparecer ciertos “avisos” que se manifiestan a través de sueños o de estados febriles provocados por alguna enfermedad. Esto es interpretado como un mensaje de las divinidades para indicar que se debe llevar a cabo un tipo de actividad especializada y vinculada con lo sagrado.

Aquí sólo me referiré a aquellos especialistas rituales cuya función se encuentra vinculada al ciclo vital: partera, rezandero, *xochichihque*, tocador y sepulturero.

Partera. En el contexto sagrado comunitario, es la especialista ritual de mayor importancia; en náhuatl le dicen *tocitzi*, que literalmente significa “nuestra abuelita”. Es considerada la abuela de todos y es la que preside todas las ocasiones rituales de importancia en el ciclo de vida de los hombres. Su presencia tiene lugar en rituales privados —como los del nacimiento y la muerte— y en rituales públicos, entre éstos los del ciclo agrícola.

En Naupan hay tres parteras que realizan este trabajo porque así lo quisieron las divinidades. De ellas, una es además *tlamatque*: “sabia”; su actividad abarca la curación y la adivinación a través del copal.

Las tres parteras se iniciaron en este trabajo de distintas formas, como a continuación se describe someramente:

A una de ellas, la que es también *tlamatque*, cuando tenía 15 años de edad, le “pegó” una enfermedad. Su madre la llevó a ver a un curandero quien le dijo que, si lograba aliviarse, tendría dos trabajos: el de partera y el de *tlamatque*. Tenía que hacer estos trabajos aunque no le gustaran. Ella aprendió sola, pues ese era su destino. No recuerda la enfermedad que la puso a prueba; lo que sí recuerda es que ésta era grave, pues dice “ya me iba a morir”. El curandero le había dicho que si se aliviaba debía trabajar en lo que le enviaba Dios, si no, no. Para este tipo de trabajos no hay enseñanza previa. Al respecto esta partera dice: “como letra no, no se puede enseñar, pues cómo. Este es un trabajo que ya se trae de antes de nacido”.

Otra de las parteras se hizo curandera porque ese era su destino. Su madre, antes de que ella naciera, casi a punto de dar a luz, tuvo una enfermedad grave; peligraba no sólo su vida sino la de la hija que esperaba. Una curandera le dijo que si se salvaban ella y el hijo que esperaba, éste se dedicaría a curar niños. Ella nació, pero no se encontraba muy bien de salud; la misma curandera le dijo que si la niña lograba sobrevivir siete años, entonces sería curandera de niños, de “chiquitos”. Así pasó, logró curarse y superar felizmente los primeros siete años de su vida; a los 12 años de edad ya curaba niños. No fue difícil, pues su abuela también era curandera; la muchacha aprendió observando, pues acompañaba a su antecesora siempre que podía.

La otra partera empezó a dedicarse a esta actividad de manera accidental. Todo sucedió cuando su sobrina estaba a punto de dar a luz; recuerda que pasaron cuatro días sin que lograra que el niño naciera, ya estaba muy mal, y la otra partera que la estaba atendiendo “no hacía nada”, estaba esperando. La tía —ahora partera—, al ver lo que pasaba y sin nunca haber atendido un parto, sobó y manteó a su sobrina porque el niño que estaba a punto de nacer estaba atravesado; entonces ella la atendió. Desde aquella ocasión fue que se dedicó a atender partos. Sin embargo, al principio sólo atendía el parto, no bañaba a la madre y al hijo en el temazcal, ni tampoco lavaba la ropa;

fue hasta hace seis años y medio que empezó a lavar la ropa de la madre y el hijo y a poner ofrenda al río.

En los tres casos hay sin duda un "aviso" de las divinidades que llegó de distinto modo a cada una de las mujeres. Sin embargo, los dos primeros casos son los que muestran que ese es el verdadero destino que las divinidades les habían asignado desde el nacimiento, o antes por ello son las que mayor prestigio tienen y las que presiden los rituales del ciclo vital; la tercera no, pues no es considerada por algunos como una verdadera partera. En una ocasión me tocó entrevistarla en su casa mientras lavaba ahí la ropa de la parturienta y el hijo, pues no tenía tiempo de ir hasta el río. En cambio las otras dos parteras nunca han lavado la ropa en otro lugar que no fuera el río; incluso intenté acompañar a una de ellas hasta el río cuando llevaba la ropa a lavar, pero no lo permitió, pues era peligroso para el niño, ya que la *Cihuapipiltin* no lo permite.

En el caso de las dos primeras parteras resulta obvio que su "trabajo" está vinculado con lo sagrado, pues les fue conferido mediante un mensaje de las divinidades, un "aviso" manifestado a través de la enfermedad: en un caso fue a la "elegida" como curandera y en otro a la madre de ella. Su papel, además del trabajo que les fue conferido y por el que se justifica su misión en el mundo terrenal, les permite ser, además, intermediarias entre los hombres y las divinidades. Por ello podemos afirmar que el papel que cumplen es doble; por un lado, son intermediarias directas entre las divinidades y los hombres en los momentos de transición: el nacimiento y la muerte; por otra parte, cumplen una función social entre los hombres, al contribuir al fortalecimiento de los lazos comunitarios. Esto ocurre con los padres del recién nacido al establecer con ellos un vínculo de compadrazgo. La partera actúa en dos planos: uno sagrado —como intermediaria con las divinidades y a veces como parte de ellas, al convertirse en "abuelita" del recién nacido— y otro de carácter social, al contribuir a la cohesión comunitaria. Otro aspecto que expresa el carácter sagrado del trabajo de estos personajes es que pueden "transitar" sin problemas por los distintos planos del mundo. Además, son inmunes a la mayor parte de los peligros asociados a su profesión; los "aires"

contaminantes emanados por el recién nacido y su madre o por el difunto no les afectan para nada.

Sepulturero. Este es un oficio también especializado y en cierto modo "peligroso" porque se trabaja con el difunto al que se considera como muy contaminante. Como me decía uno de los dos sepultureros que hay en Nautpan: para ser sepulturero "hay que tener mucho resuello, mucho resuello, ahí se necesitan los tabacos y la çopa..." Si bien no hay un "aviso" de las divinidades que le indique a alguien en particular que éste debe ser su trabajo, no cualquiera puede ejercerlo. Como bien señala el informante, se necesita una condición especial para superar el peligro que conlleva el manejo del difunto, esto es, tener el "corazón" fuerte, lo cual significa que el cuerpo logre soportar las energías nefastas que despiden los difuntos. Esto se logra, en parte, ingiriendo aguardiente y fumando cigarros durante el tiempo que ejerce su función, misma que no se restringe a la acción de sepultar al difunto; además debe ayudar al alma a dejar el mundo de los vivos, como se describe más adelante. También desarrolla acciones purificadoras: es el encargado de eliminar de la casa del difunto y de algunas pertenencias de la familia que estuvieron en contacto con el cadáver todas las impurezas; si no se eliminan pueden ocasionar graves daños a la familia, entre éstos que el alma del difunto no se retire totalmente, pues queda fragmentada y "toca" todo lo que esté en contacto directo. Por ello, la purificación que realiza el sepulturero debe abarcar absolutamente todo lo que pudo contaminarse con el "aire" del difunto.

En náhuatl, al sepulturero le dicen de dos formas: es el *tetocani*, que Molina (1992: 110) traduce como "el que entierra a otro", o *tlagapanoltia*, traducido como "el que hace pasar (el río) a los otros", en evidente alusión a la función psicopompa que cumple este personaje¹⁰ en un momento determinado de los ritos funerarios.

Rezandero. Al igual que el anterior trabajo, el de rezandero no surge de un "aviso" divino. Para este oficio ya no se usa el término en náhuatl. Se encuentra ligado al culto católico, pues lo que se reza o "canta" son única-

¹⁰ El ritual al que me refiero está descrito casi al final de este capítulo.

mente oraciones católicas como el Rosario, el Ave María, el Padre Nuestro, etcétera, es decir, formas canonizadas de comunicación (Lupo, 1995: 100). Por ser una actividad impuesta desde "afuera" por el clero católico puede ser realizada indistintamente por hombres o mujeres.

En Naupan sólo existen cuatro rezaderos, de los cuales sólo uno es muy tradicional; su aprendizaje se debe a que acompañaba a un tío de su mujer cuando iba a rezar. Le gustó ese trabajo, se compró su libro y lo empezaron a invitar cuando había algún difunto. Este oficio sólo se ejerce en ocasión de los ritos funerarios, pues no se acostumbra rezar para otro tipo de prácticas rituales.

Con las reformas introducidas por la Iglesia para la Nueva Evangelización, uno de los aspectos que ha generado más conflicto es precisamente el que tiene relación con los rezaderos. Desde hace más de 10 años la Iglesia ha preparado a personas cercanas para ejercer esta función; me refiero en especial al grupo de evangelizados. Dentro de este grupo hay tres personas que se dedican entre otras cosas a rezar en los funerales y a descalificar el trabajo del único rezadero que aprendió su oficio prácticamente sólo y por verdadera vocación. A la gente le agrada la manera en que este rezadero realiza su trabajo, quizá porque se muestra más auténtico y cercano a la costumbre. Bebe y comparte el refino con el resto de la gente "para convivir", como él dice. Por su trabajo no recibe pago alguno, sino que se conforma con el "topo" de refino que le dan como agradecimiento en nombre del difunto; reza de "puro gusto", ya que desde chico se sintió atraído por esta actividad.

El rezadero y la partera son los únicos personajes que no corren ningún peligro al estar cerca de un difunto. Esto quizá pueda explicarse por el hecho de que las oraciones católicas se valoran como sagradas y ello hace que aun cuando el oficio de rezadero lo puede realizar cualquier persona, por la actividad llevada a cabo, como es el rezar, lo coloca más cerca del plano de las divinidades. Esto seguramente se debe a que, si tomamos en cuenta las cualidades con las que los nahuas y otros grupos indígenas clasifican a los distintos elementos que se encuentran en su contexto, las oraciones

son de calidad "caliente" y de connotación positiva, pues son en sí mismas receptáculos y vehículos de una fuerte carga energética "que no sólo agrada a la divinidad a la que se dirigen sino que de alguna manera la fortalecen" (*ibid.*: 145).

Enflorador. Este es un oficio eminentemente masculino, en concordancia con el simbolismo de la flor —materia prima de este trabajo—, que constituye un elemento de calidad "caliente", asociada al elemento solar, cósmico y masculino. Sahagún ha descrito a los "oficiales de las flores", los *xochimanque*, como personajes importantes dentro de la vida ritual de los antiguos nahuas. En Naupan los *xochichihque*, "los que trabajan con las flores", tampoco son elegidos por la divinidad para ejercer esta actividad. Sin embargo, no cualquiera lo puede hacer, pues se necesita cierta habilidad y sensibilidad para que las flores conserven su frescura y su aroma y duren todo un día. Hay en Naupan sólo cuatro enfloradores, todos de edad madura.

Este trabajo implica ir a buscar y cortar las flores, lo cual se realiza generalmente un día antes de la fiesta en la que se va a enflorar; las horas más adecuadas son entre las dos y tres de la tarde; debe ser después de las 12 del día, hora considerada peligrosa, pues es cuando los "dueños" se encuentran en sus dominios; también se puede ir antes del amanecer, dependiendo del momento en que se necesiten las flores. Cuando el enflorador y su ayudante han cortado suficientes flores para elaborar los rosarios, coronas, las "manos de flores" (*xochimacpalle*) y los *xochihuetztle* —palitos forrados con flores—, se dirigen a la vivienda donde tendrá lugar el festejo. Ahí realiza su trabajo utilizando hilo, papel, tijeras, agujas, palos. En ocasiones ayudan otros hombres para poder terminar antes el trabajo.

No hay paga para esta labor; los de casa retribuyen con refino y una comida. En cierto modo es un honor para el enflorador que se le pida ayuda, porque significa que se reconocen su habilidad y su buena relación con la familia.

En Naupan las flores son el "don" máspreciado; se enflora en toda ocasión relevante; es la forma en que se agradece. También las flores son el medio para dar la bienvenida y saludar en los momentos rituales importantes.

Tocador. Es también un trabajo especializado que puede ser realizado por quien así lo desee, no hay una iniciación. Los tocadores son músicos que ejecutan sones en ocasiones rituales; acompañan a algunos grupos de danzantes de Naupan, como los santiagueros y los negritos. Los instrumentos que tocan son el violín y la guitarra y algunos utilizan también la flauta. Los sones son la música de la costumbre. Los músicos tocan "de oído", no por nota, pues "está todo grabado en la cabeza". En verdad deben tener muy buena memoria, pues hay una gran diversidad de sones; por señalar un ejemplo, para el ritual del "lavado de manos" existen alrededor de 20 sones distintos, uno para cada momento del ritual; aunque hay también sones "extras, están apartados, en apariencia como en un chiquihuite, si se necesitan ahí están, y si no, ahí que estén". Los sones "extras" son para el momento de esparcimiento de la fiesta, para que los asistentes bailen por gusto. Anteriormente, algunos sones tenían letra, como el *Xochipitzahua* que se toca para la fiesta patronal; actualmente nadie recuerda la letra de los sones, lo cual no impide que se sigan tocando en cualquier ocasión de fiesta.

Para este trabajo sí hay paga; a cada tocador se le dan 50 pesos por todo el día, además de la comida y la bebida.

ACCIONES SIMBÓLICAS DEL CICLO VITAL DEL HOMBRE

Aquí me interesa mostrar la forma en que se concibe la primera etapa de la vida de los individuos y las conductas que tienen lugar para facilitar a los recién llegados al mundo su permanencia en el mismo. Dichas conductas ritualizadas, en conjunto, tienen dos finalidades muy concretas en términos generales: proteger al recién nacido de los entes sobrehumanos y ayudarlo a integrarse al mundo social de los hombres. Estos dos objetivos acompañarán todas las acciones simbólicas en Naupan, desde que el niño llega al mundo hasta el momento del "lavado de manos". Esta es la primera etapa de su vida, obviamente la que necesita cuidados especiales. Durante este

periodo se involucra a personajes específicos como la partera, quien cumple un rol primordial en términos simbólicos.

En otra parte de este capítulo he hablado de los peligros contenidos en las situaciones marginales como el nacimiento y la muerte y sobre la forma de enfrentarlos, así como sobre aquellos elementos necesarios para que las acciones sean realmente eficaces. Sin embargo, aun cuando se hayan abordado esos aspectos de una manera específica, en este apartado serán reiterados algunos de los puntos tratados antes.

Se han señalado varios aspectos importantes concernientes a las etapas decisivas del ciclo vital, así como a los peligros que enfrentan los hombres en su paso por el mundo, principalmente cuando tienen que afrontar estas etapas. Ahora se explicarán con más detalle las acciones precisas que tienen lugar en ocasión del nacimiento y la muerte.

ACCIONES SIMBÓLICAS VINCULADAS AL NACIMIENTO

Son seis las acciones que tendrán lugar para cumplir con los objetivos iniciales en la vida de todo individuo: "levantamiento del niño", "enterramiento del ombligo", "baño en el temazcal", "lavado de ropa", "tirar el ocofetate en el monte" y "lavado de manos". Las cinco primeras acciones tienen lugar en un período particularmente breve, sólo en 15 días, tiempo suficiente para ayudar a la madre y al niño a su incorporación al mundo de los hombres y para solicitar la intervención de las divinidades a fin de proteger al recién nacido. La última acción tiene lugar mucho después, no hay límite de tiempo; incluso me tocó presenciar un "lavado de manos" en el que los dos niños protagonistas ya tenían ocho y 11 años. La celebración de este ritual depende de los recursos con que cuenten los padres del niño.

Nacimiento. Tiene lugar en una de las habitaciones de la vivienda donde residen los futuros padres. Durante el parto están presentes, además de la partera, el esposo de la futura madre, la madre de ella y en ocasiones la

suegra. Además de los implementos necesarios que la partera ocupará, entre ellos tijeras y paños limpios, deberá tener lo que una informante señala: “Cuando nace un niño, hay refino, hay cigarro, hay un cachito de copal, esa es la costumbre de las parteras. Cuando se levanta, se sahuma con humo de copal y refino...”

Al momento en que el niño es expulsado del vientre materno cae directamente sobre la tierra; hasta que no la toca —la tierra—, la partera no lo toma en sus brazos. Es preciso que el niño haga contacto con el elemento del cual proviene; hasta después que ha caído y que ha salido totalmente la placenta se corta el cordón umbilical.

Después de esto, la partera limpia al niño con un paño y procede a la primera de seis acciones rituales relacionadas con el nacimiento, el “levantamiento del niño”, a cargo de la partera, quien lo levanta y lo asperja con el refino soplando a sus extremos; luego lo sahuma con copal y al término la partera fuma y con el humo del cigarro ahuyenta los “aires” malos que pudieran ocasionar daño. También echa el refino sobre el piso. El padre del niño coloca una moneda en el lugar donde se echó el refino. Esta moneda es parte del pago a la partera y simbólicamente también se le “paga” a la *Cihuapipiltin*.

La destinataria de todo el ritual es, como se dijo, la *Cihuapipiltin*, la “dueña” de los niños, quien cuidará de ellos durante siete meses. También las parteras se dirigen a algunas vírgenes como la de Guadalupe, la de la Concepción y la Virgen María, que son en realidad una sola virgen con distintas advocaciones.

La finalidad de “levantar al niño” es entonces la de pedir a la deidad su protección para que no dañe al recién nacido y lo cuide. La *Cihuapipiltin* es una divinidad muy “celosa” en cuidar a los niños recién nacidos, pues se “enoja” cuando alguien transgrede las normas, como invadir sus dominios. Ver al recién nacido o simplemente estar presente en la misma habitación son razones suficientes para provocar el enojo de la diosa.

Por separado, ni el refino ni el copal o el cigarro son suficientes para que la *Cihuapipiltin* proteja al niño; tampoco es suficiente con que se

respeten las normas. Debe existir un balance entre todos los elementos, pues cada uno tiene una función específica.

Después de que el niño ya fue “levantado” por la partera, la acción siguiente es el “enterramiento del ombligo”: el cordón umbilical y la placenta, que llegan cargados de esa esencia vital, esa fuerza conferida por las divinidades al momento de la concepción. Al enterrarse el ombligo, parte del nuevo ser se reintegra a su fuente original, al lugar donde pertenece. López Austin (1994: 136) explica por qué el ombligo es motivo de un tratamiento especial después del parto; señala que “se debe principalmente al hecho de que, a pesar de encontrarse separado del cuerpo, en tanto el alma sigue en esencia ahí, no se contemplan como ajenos a él, pues finalmente las esencias sólo se unen a las de la tierra reintegrándose al todo universal”.

El padre del niño es el encargado de ayudar cavando un hoyo para que ahí quede enterrado el ombligo con la placenta. No existe preferencia en cuanto al sitio en que debe ser enterrado; tampoco el sexo es indicativo de un sitio especial como ocurría entre los nahuas antiguos o en algunas comunidades actuales. En Naupan, cualquier sitio dentro del mismo solar es bueno, siempre y cuando no esté muy alejado de la vivienda; es decir, tiene que ser en un espacio abierto pero en el mismo perímetro donde tuvo lugar el alumbramiento. Luego de enterrar el ombligo, sobre ese sitio se coloca una piedra grande, de preferencia cuadrada, que tendrá dos propósitos: proteger el ombligo de los animales —como los perros— y marcar el sitio para reconocerlo cuando tenga lugar el “lavado de manos”. Este ritual se realiza inmediatamente después de “levantado” el niño. Se requieren también el refino y la súplica que la partera hace a la *Cihuapipiltin*.

No te enojes *Cihuapipiltin*,
aquí te entrego, no te enojes,
que viva muy bien la criatura,
que crezca muy bien,
que no encuentre nada,
que viva muy bien la criatura

La súplica es en sí uno de los elementos centrales de esta acción ritual, pues es la que actúa como vehículo directo de la petición, es propiciatoria; además sirve para reiterar la solicitud que se hizo al “levantar” al niño. Después de “enterrado el ombligo”, ambos beben aguardiente en ese sitio y la partera se convierte en “abuelita” del niño por el hecho de haberlo ayudado a llegar al mundo; por otro lado, la partera y los padres del niño son compadres a partir de ese momento.

La tercera fase de los ritos de nacimiento es el “baño en el temazcal” —sitio que cada familia posee— y tiene lugar al día siguiente del parto. La partera se encarga de bañar a madre e hijo. Antes de iniciar debe colocar una ofrenda a Santa Martha, “dueña” del temazcal y “abuela” de la tierra. El regalo consiste en flores, copal, cigarros, refino y una breve súplica. El refino debe echarlo en las cuatro esquinas del temazcal y a ambos lados del fuego o *tlexictle*, “el ombligo del fuego” en náhuatl. En el mismo sitio coloca dos cigarros en cada lado, junto con las flores, y sahuma con el copal. Este “regalo” a Santa Martha es para pedirle que cuide al niño, lo cual se reitera con la súplica.

Aquí te doy Santa Martha,
recíbelo,
tu regalo,
[para] que no le pase nada a la criatura,
yo soy su abuela de la criatura

El procedimiento del baño es el siguiente: primero se enciende el fuego para calentar las piedras que se encuentran en alto. Al mismo tiempo, se calienta una olla grande con agua, a la que se agregan hierbas “calientes” (laurel, ajojopac, hoja santa y bejuco). La cocción se empleará para bañar a la madre y su hijo. Enseguida, las piedras se van introduciendo al temazcal una por una; cuando se cuenta con el número adecuado, se rocían con agua fría para producir vapor. El temazcal cuenta con una plataforma sobre la que se tienden hojas de ocopetate (una especie de helecho), sobre las que se acuestan las personas para que el vapor no les llegue directamente. La

partera empieza a "hojear"¹¹ sobre las articulaciones o coyunturas, vientre, espalda, tobillos y caderas. No debe "hojearse" en otras partes del cuerpo porque se puede ocasionar un mal. Después de la "hojeada" vienen el baño con jabón y la cocción de hierbas. Al salir del temazcal la madre y su hijo deben cubrirse perfectamente y permanecer inmóviles, es decir, acostados durante un rato hasta que el exceso de calor baje.

El baño de temazcal se debe dar unas seis veces en total, repartidas durante 15 días; sin embargo, sólo en la primera ocasión se coloca la ofrenda a Santa Martha. Es importante respetar el número de baños, ya que se relaciona con el simbolismo de los números: cuando se trata de acciones vinculadas al nacimiento los números "buenos" son 4, 6, 12 y 24; los números impares, sobre todo el 7, son "malos". Es importante que los baños se hagan cada tercer día para proporcionar calor de manera gradual. El baño no sólo es para que el cuerpo se estabilice en su temperatura "normal", sino que también sirve para purificar y eliminar toda la "suciedad" con la que llegan al mundo la madre y su hijo, "suciedad" producida por el acto sexual cometido por la pareja cuando engendró al niño. La purificación y la lustración no dependen exclusivamente de la acción del agua; el fuego es coadyuvante en estas acciones por ser transformador. El calor generado contribuye al "renacimiento" de los hombres.

El fuego del temazcal es, junto al de las *tenamaztle*, el principal elemento simbólico de las viviendas. El temazcal sintetiza una doble acción: por un lado, la unión de los elementos agua y fuego, con lo cual destaca su rol preeminente como purificador; por otro, su analogía con la matriz de la Tierra lo convierte también en un espacio para el renacimiento (Ichon, 1990: 332).

El temazcal, en su representación metafórica, es el vientre de la Tierra, lugar de donde surge la vida, pero también es lugar de muerte. La imagen

¹¹ La "hojeada" consiste en atraer el vapor agitando un manojo de plantas sobre ciertas partes del cuerpo, aplicando golpes leves en las coyunturas, sitios especialmente sensibles a la entrada de los "aires", sobre todo en cuerpos debilitados, como es el caso de la parturienta y su hijo.

del fuego del temazcal, asociado al fuego subterráneo, lo hace aparecer como receptáculo del horno cósmico (Galinier, 1997: 117), es decir, lugar de creación. El mito de creación del sol a partir del fuego señala la primacía de este elemento como condición para la creación de la vida.

De las cinco primeras acciones que tienen lugar durante los primeros 15 días que preceden al parto, el baño en el temazcal o "temazcaleadas", como les llaman en Naupan, es la parte más importante de esta etapa inicial en la vida de los hombres. Ello en virtud de que esta fase implica el renacimiento simbólico tanto de la madre como de su hijo. Las "temazcaleadas" contribuyen a que la madre y su hijo puedan "cruzar" el umbral en el que se encuentran después del parto.

Sin embargo, no basta esta sola acción; es preciso cumplir con otras disposiciones como una alimentación adecuada, la reclusión y el reposo durante 15 días.

La siguiente etapa, el "lavado de ropa", es también un paso imprescindible. Con la reciente apertura de la clínica, que tiene menos de 10 años operando, algunas mujeres —no muchas— han decidido atenderse de parto en ella; sin embargo, esta etapa y el baño en el temazcal siempre se realizan. La partera es la encargada de llevar la ropa de la madre y su hijo a lavar al río. Como señalé antes, la importancia de esta fase, la cuarta de las acciones rituales vinculadas al nacimiento, estriba en que entre los nahuas persiste la creencia de que todo aquello que está en estrecho contacto con el cuerpo, como la ropa y las cobijas, son extensiones de aquél. Por lo mismo, todas aquellas emanaciones como los "aires" o la "suciedad" transmitida por vía del parto contaminan no sólo corporalmente a las personas, sino que alcanzan la ropa que llevan puesta.

El "lavado de ropa" debe realizarse también seis veces; el primero tiene lugar el tercer día después del parto. La partera junta toda la ropa utilizada al momento y después del alumbramiento, incluyendo las cobijas. Lleva todo al río; el lugar escogido debe estar aislado. Si hay mujeres que están lavando en el sitio donde la partera acostumbra lavar, se retiran y dejan sola a la partera; ello por el peligro que corren de contaminarse. Antes de lavar

la primera vez, la partera debe colocar una ofrenda al río. Todo lo que utiliza como ofrenda debe ser proporcionado por el esposo de la parturienta, pues la familia es la que se encuentra en deuda con las divinidades; la partera es sólo la intermediaria. La ofrenda para el “dueño” del río consiste en flores, velas, refino y copal en piedra; coloca todo sobre la orilla y, dirigiéndose al “dueño” del río, le suplica:

Aquí te doy un poquito de refino,
y que no le pase nada a este niño,
que no le pase nada de las cosas malas,
y te pedimos un gran favor,
para que crezca el niño,
para que después el niño no se enferme,
para que después no le pase nada malo.

En esta ocasión el copal no se quema, sino que se ofrenda en piedra al agua. La acción de dejar “regalo” al “dueño” del río se ejecuta dos de las seis veces que se lava la ropa; la segunda ofrenda se deja a los ocho días de nacido el niño y sirve para “reiterar” el pedido, pues el agua, además de considerarse un elemento vital, es también muy temida, junto con todo lo que tiene relación con ella, como el arcoiris, el rayo, el relámpago y el trueno. La creencia general es que estos fenómenos conducen a la muerte a quienes han transgredido las normas.

La “suciedad” que genera el parto es potencialmente contaminante, ya que en ésta se encuentran concentradas todas las sustancias que el cuerpo desecha, como la sangre que contiene la “mancha original”. López Austin (1994: 171-173) hace referencia a una sustancia, *celicáyotl itzmolincayotl* —con características térreas y acuáticas—, con la que los hombres llegaban al nacer; esta sustancia contenía la fuerza del crecimiento, de la germinación; por ello se vinculaba también a la relación sexual. En este sentido, era también muerte y enfermedad. Esta sustancia podía contaminar —penetrando a través de las articulaciones— al que estuviera en contacto con el niño. Tales nociones guardan mucha similitud con las creencias actuales.

La penúltima fase de los ritos de nacimiento, "tirar el ocofetate en el monte", también se realiza dos veces: la primera a los ocho días después de nacido el niño, y la segunda a los 15 días, cuando ha finalizado la etapa más peligrosa. El lugar a donde se debe llevar el ocofetate a tirar es fuera del ámbito comunitario, en el espacio "restringido" para el hombre, aquel en el que debe observar mayores precauciones, pues está poblado de entes peligrosos que buscan que los hombres transgredan las reglas, para obtener de ellos la ofrenda más preciada: su vida. Hay infinidad de testimonios de individuos que sucumbieron a las trampas puestas por estos entes: el encuentro con el "dueño" del bosque sin ir debidamente "protegido";¹² la seducción de la bella mujer, la "llorona", que guía a los hombres hacia el barranco, hacia una muerte segura; el ofrecimiento hecho por el "aire" —disfrazado como gente—, las cuales después se convierten en una mortal serpiente; etcétera.

La encargada de "tirar el ocofetate" es también la partera, pues como "abuela" de los hombres tiene la responsabilidad de ayudarlos en las etapas de transición, ya que posee los atributos para comunicarse con los entes sobrehumanos, como las divinidades, los "dueños" y los "aires", sin riesgo de que le hagan daño. Cuando se describió el baño en el temazcal se dijo que dentro se tendían hojas de ocofetate, un tipo de helecho. A los ocho días que se tendió, después de que la madre y su hijo han sido bañados tres veces, el ocofetate debe cambiarse por uno recién cortado, pues sobre aquel ha caído toda la "suciedad". Sin embargo, no puede tirarse en cualquier lugar, pues sus "dueños" se enojarían. Por ello, antes de tirar en el monte el ocofetate la partera debe ofrecer "regalos" al "dueño" del lugar.

Estos regalos son los "itacatitos" que ofrece el recién nacido: seis o 12 bolitas de masa revuelta con frijoles, sin chile, puesto que "el bebé no come chile". El número debe ser exacto. Estas bolitas se envuelven en hojas de papatla y se amarran con las cintas con las que tejen sus fajas las mujeres, en colores rojo, amarillo, negro, blanco y verde. La gente dice que deben

¹² Casi ningún hombre, cuando hace un recorrido largo y debe internarse por el bosque, olvida llevar sus cigarros, pues éstos le servirán para ahuyentar el peligro.

amarrarse con los colores del arcoiris: los mismos que llevan las fajas.¹³ En efecto, uno de los destinatarios de esta ofrenda es el arcoiris, al que se le teme muchísimo. Cuando sale, nadie toca el agua ni sale de su casa, pues el daño que ocasiona la transgresión es la muerte.¹⁴ Así, resulta lógico que uno de los destinatarios de las varias ofrendas que se hacen en ocasión de un nacimiento sea el arcoiris, fenómeno de la naturaleza asociado al agua. También hay otro destinatario: el “dueño” del monte, ya que es en sus ámbitos donde se tiran los desechos de las acciones purificadoras. No debe faltar el refino, bebida sagrada y muy “apreciada” por todos los entes que andan por todo el entorno. Luego de ofrecer respetos al monte, la partera vuelve a tender ocofetate recién cortado, generalmente por el esposo de la parturienta, para el resto de las “temazcaleadas”. Este paso es trascendental, pues es cuando se da la primera ofrenda del recién nacido, su primer alimento como ser humano: el maíz. Esta ofrenda obliga al destinatario a que observe la ley del intercambio, el regalo contractual. El niño ofrece maíz, un alimento divino, y a cambio solicita bienestar durante el tiempo que transcurrirá para convertirse en un ser social; su recorrido por el mundo apenas empieza.

La última de las acciones simbólicas, el “lavado de manos” o *moma ñequilo* en náhuatl, tiene lugar mucho tiempo después; para éste no hay tiempo preciso; depende de los recursos con que cuenten los padres del niño, pues en esta ocasión se hace una fiesta en grande. Este ritual tiene lugar en el ámbito doméstico y el lugar es el espacio donde fue enterrado el ombligo, así como en el interior de la vivienda, el sitio donde tuvo lugar el parto. Los participantes de esta fiesta son, además de los involucrados directamente, los parientes cercanos —quienes ayudarán a la elaboración de toda la comida—,

¹³ Hay una analogía interesante entre la faja femenina, la serpiente y el arcoiris. En Naupan señalan que la lengua del reptil es como las fajas de las mujeres; de igual manera, la serpiente se encuentra asociada al arcoiris. En las narraciones sobre este fenómeno meteorológico el animal siempre aparece al final, pero asumiendo diversas formas —como dinero, alguna mujer, un niño que llora— para engañar a quien se acerca.

¹⁴ He recogido varias narraciones en las cuales las personas que fueron “tocadas” por el arcoiris murieron.

los padrinos de bautizo, los invitados de éstos, los músicos y dos enfloradores (uno por parte de los padres del niño y otro que llega con los padrinos). Cuando los padres hicieron la elección de los padrinos y éstos aceptaron, les transmitieron la “mancha” contenida en el pecado cometido durante el acto sexual cuando engendraron a su hijo. Asimismo, por la proximidad de los padrinos con algunos parientes y compadres, el contagio se extendió hasta ellos, razón por la cual participarán también de la fiesta.

Como esta es una ocasión excepcional, todo es cuidadosamente preparado, especialmente los objetos rituales. La piedra que custodia el ombligo es forrada con hojas de papatla, se rodea de flores ensartadas formando una sola guía. Otras flores son colocadas sobre palos —en náhuatl *xochihuetztle*— que se colocan en los cuatro extremos de la piedra. También se colocan cuatro velas, una en cada extremo y el incensario a un lado, junto con suficiente copal. Hay una jícara decorada para vaciar el agua, un pañuelo para secar las manos, el jabón y la botella de refino. Todo esto es proporcionado por los padres del niño y la partera es la que arregla todo muy temprano, antes de que los invitados estén presentes, pues el ritual da inicio desde temprana hora, alrededor de las 9 de la mañana o de la hora en que los padrinos y sus invitados lleguen, pues la costumbre es que los primeros pasen a recoger a cada uno de sus invitados a sus casas.

Los padres invitan previamente a otros personajes que colaborarán en el ritual y cuyo papel es fundamental para la buena marcha del mismo. Se trata del *xochichihque*, quien trabaja con las flores, y del que ya se señalaron sus funciones, tales como la preparación anticipada de arreglos con flores.

También invitan a los “tocadores”, los *tlazontzoncame*, quienes tocarán durante todo el día, desde la llegada de los invitados hasta que se les lleva a su casa con sus obsequios, pues cada acción es acompañada por los sonos de “costumbre”. Incluso, al término de dichas acciones continúa la música de sonos para que todos bailen.

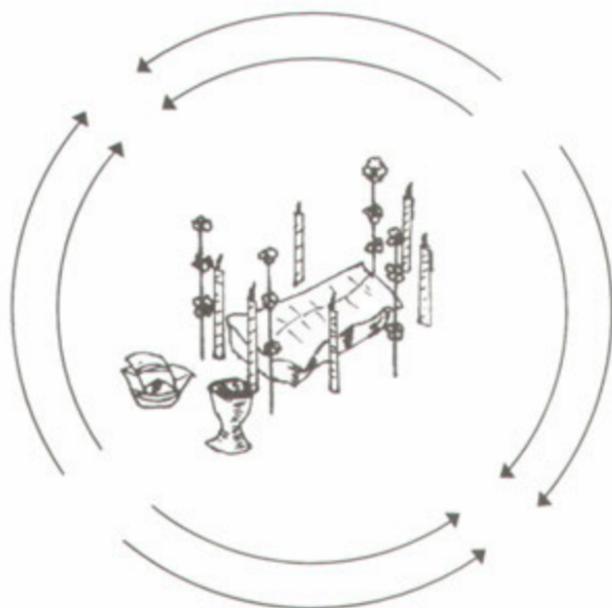
La parte que reviste mayor importancia, debido a que queda al descubierto el verdadero objetivo de esta celebración ritual, es el “lavado de manos”

a los padrinos por parte de la partera; la relevancia se expresa a través de las palabras pronunciadas por ésta, después del saludo respetuoso:

Aquí que se haga el trabajo compadrito,
aquí se lo damos, aquí en esta convivencia,
que le lave las manos,
y aquí celebramos juntos con la flor,
porque ya hizo un gran favor,
e hicimos padres para este niño,
y ahora también con la flor de Dios,
para que aquí al alzarlo,
¡con qué alegría!
¡y con qué agradecimiento!
y aquí le agradecemos,
y esto se ha hecho desde nuestros antepasados,
y esto que hicimos ahora,
no sabe cuánto se lo agradecemos,
pero gracias, muchas gracias.

Cuando la partera ha lavado las manos de todos los invitados, es la ma-drina la que lava las manos de la partera y de todos los de la familia anfitrióna. Lo que sigue es el “enfloramiento” por parte del *xochichihque* a todos los que se encuentran presentes, no sin antes agradecer a cada uno que enflora y “pedir disculpas” por las molestias. Entre cada acción el refino es también parte fundamental de la misma, ya que no sólo es compartido por todos los presentes, sino que la Tierra es también destinataria del líquido bendito.

El baile ocupa un lugar especial, pues los sones de “costumbre” que ejecutan los “tocadores” tienen entre sus finalidades ubicar a los participantes en una dimensión metatemporal, es decir, una dimensión que trascienda el espacio ordinario para poder establecer una comunicación con lo sagrado, con las divinidades invocadas por la partera. Los sones se ejecutan de cuatro en cuatro, bailando en círculo y alternando los sones hacia un lado y otro.



Piedra que custodia el ombligo con los elementos que acompañan la acción ritual del "lavado de manos"; las flechas indican el sentido en que se gira al danzar los sones.

El baile ritual semeja el movimiento helicoidal del que ha hablado López Austin (1984).¹⁵

Cuando la bebida está por terminarse, los anfitriones empiezan a preparar el *tencaole* o bocado que se obsequiará a los padrinos en agradecimiento. Este regalo consiste en un chiquihuite grande al que se llena con tamales, otro con guajolotes cocidos y un jarro con mole. El *tencaole* se sahuma para infundirle

¹⁵ El *malinalli* al que López Austin hace referencia (1984: 66), está compuesto por dos bandas de naturaleza opuesta, una fría y otra caliente, que actúan en constante movimiento y al conjuntarse en el centro, en la superficie terrestre, logran la comunicación con los otros mundos. De esta manera se da lugar al tiempo. A través del movimiento hacen que las fuerzas del inframundo asciendan y las del cielo descendan. Esto es posible gracias a la actividad ritual.

un carácter sagrado. Al término de la fiesta todos salen para acompañar a los padrinos a su casa. El "son del camino" es ejecutado por los "tocadores" durante todo el trayecto; los chiquihuites con el *tencaole* son cargados —sujetándolos a la frente con un mecapal— por miembros de la familia anfitriona. Todos van muy alegres por los caminos, bailando y gritando durante todo el recorrido. Al llegar a la casa de los padrinos, bailan nuevamente los sones y se hace la entrega de los regalos de forma muy ritualizada para agradecer el que hayan aceptado el compromiso. Todo termina con una sencilla comida ofrecida por los padrinos a todos los que los acompañaron.

Como se pudo apreciar, la importancia que tiene el ritual como "dispositivo cultural" (Marion, 1994: 16) queda de manifiesto en todas las acciones que acompañan al niño desde que nace hasta el día que tiene lugar el "lavado de manos". El ritual actúa, en estos contextos, como vínculo entre el orden social y el orden simbólico, al quedar integrados en un todo la experiencia de los hombres y su pensamiento mítico.

Por su parte, el "lavado de manos" resume dos objetivos: el primero subraya la importancia de las creencias —que a su vez determinan las conductas a seguir, pues responden a los compromisos que la comunidad establece con sus divinidades, a través de las ofrendas y de las súplicas—; el otro objetivo responde a un orden social que queda sintetizado en el compromiso de reproducir la "costumbre" heredada por los antepasados, tal como reafirma la partera cuando, al lavar las manos, agradece que haya sido posible preservar estas acciones.

Por otra parte, las ofrendas cumplen un papel decisivo, pues "son perfectamente congeniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas" (Signorini y Lupo, 1989: 90). Las ofrendas correspondientes a las acciones que siguen al nacimiento, por los elementos que contienen, son de naturaleza "caliente" y provocan un efecto de rebote (*ibid*: 157), pues inciden en la misma medida, es decir, proporcionan "calor", le otorgan parte de la fuerza y el vigor necesarios durante esta primera etapa de vida. Esto evidencia que el hombre no se mantiene al margen de la división dual que anima a todo el cosmos,

pues ésta también se proyecta en su integridad corporal, determinando como condición óptima el equilibrio entre lo frío y lo caliente.

Podemos sintetizar las acciones simbólicas vinculadas al nacimiento de la manera siguiente:

1. Recibimiento del niño, que llega del ámbito de la "muerte", a cargo de la "abuelita", la *totzitzin*.
2. Ofrecimiento del niño a las divinidades al "levantar al niño"; estas divinidades son la *Cihuapipiltin* y algunas vírgenes del catolicismo como la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Concepción y la Virgen María.
3. Donación a la Tierra de parte de la energía de crecimiento del nuevo ser a través del "enterramiento del ombligo".
4. Segundo nacimiento o renacimiento, y purificación para eliminar la "suciedad" del pecado sexual, mediante el agua y el fuego, durante los seis baños en el temazcal.
5. Petición durante los 15 días siguientes al alumbramiento a las divinidades del agua y la tierra.
6. Nacimiento social del niño durante el "lavado de manos".

REPRESENTACIÓN DE LA MUERTE ENTRE LOS NAHUAS

Retomando las ideas de Hertz (1990: 15), la muerte no es sólo un acontecimiento fisiológico, pues si a éste se añade un complejo conjunto de creencias, actos y representaciones, el acontecimiento mostrará un carácter particular, acorde con las especificidades que cada cultura le otorga.

En este sentido, la muerte como representación entre los nahuas se define como el cierre de un ciclo que todo hombre debe cumplir después de haber desempeñado la misión que le fue conferida en el mundo terrenal: no constituye por lo tanto un fin inminente. Persiste pues la idea de la muerte como regeneradora de vida, como garante de la continuidad de ésta. Es en este proceso de regeneración cuando queda sellada la perennidad del ciclo de los ancestros (Galiniér, 1990: 226), como veremos más adelante.

Si bien la conceptualización existente en torno a la muerte se encuentra actualmente permeada por la ideología cristiana, existen algunas ambigüedades que nos hacen pensar en ciertos remanentes de la tradición mesoamericana y que se inscriben en lo que López Austin (1994) ha definido como "núcleo duro". Uno de ellos tiene que ver con la manera en que el hombre es concebido, no como mera entidad física, sino en un sentido ontológico, considerando al mismo nivel su parte espiritual que finalmente es hacia donde se acentúan las creencias y acciones en torno a la muerte.

La creencia en la diversidad de componentes de que está constituido el hombre determina que la percepción en torno a la muerte acontezca bajo los mismos parámetros. Es decir, el hombre, además de ser un ente físico, es un agregado de entes espirituales, los cuales, cuando llega el momento final de la existencia humana, no abandonan en ese instante la envoltura corporal que los acogió durante el tiempo que permanecieron en el mundo terrenal, sino que lo hacen en distintos momentos, del mismo modo en que se introdujeron a ese cuerpo.

Entre las ideas aportadas por Hertz (1990: 45) con respecto a las representaciones que alrededor de la muerte han construido muchas sociedades y que aún persisten en muchos de los grupos en la actualidad están: 1) "La muerte no se consume en un acto instantáneo" (*ibid.*), sino que tiene lugar después de un proceso lento. Esta idea se relaciona con las segundas exequias que el mismo autor trata ampliamente. 2) La muerte no implica la destrucción del individuo; es "una transición que prepara para el renacimiento" (*ibid.*). Es precisamente en el período de duelo cuando el difunto se encuentra en el período de transición.

Los nahuas de Naupan también creen en la existencia de varias entidades anímicas que se encuentran alojadas en el hombre. Sin embargo, su conocimiento acerca de éstas no aparece muy bien definido, a diferencia de lo que ocurre con los nahuas de la región de Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, donde Signorini y Lupo¹⁶ realizaron varios trabajos muy interesantes y escl-

¹⁶ Entre sus trabajos sobre este aspecto, se sugieren: Signorini I. y A. Lupo (1989, 1988); y Lupo (1995).

recedores sobre esta temática. Y aun cuando en Naupan resultan confusos los nombres y atribuciones de las entidades anímicas alojadas en los individuos, la contribución de los trabajos de Signorini y Lupo en la Sierra de Puebla, así como la de López Austin (1984) sobre los nahuas antiguos, ha podido ayudarnos a dilucidar sobre estas nociones.

De manera muy sintética, en su trabajo sobre los nahuas de Santiago Yancuictlalpan, Signorini y Lupo (1989) señalan tres componentes espirituales con los que el hombre está dotado: el *yolo*, el *ecahuil* y el *tonal*. El *yolo* se ubica en el corazón, siempre permanece alojado en el cuerpo del individuo y sólo después de la muerte se desprende para viajar hacia otro mundo; es también concebido como el alma inmortal que todo ser humano posee y que se introduce en el cuerpo en el momento de la concepción. El *ecahuil* es la sombra, aunque situada en todo el cuerpo; se encuentra alojada preferentemente en la cabeza y la sangre. El *tonal* es exterior al cuerpo humano y puede desprenderse de éste sin problemas; es también el *alter ego* animal que todos los hombres poseen. El *ecahuil* reside en el cuerpo, pero puede separarse. El *ecahuil* y el *tonal* se introducen en el ser humano al momento del nacimiento y ambos desempeñan funciones conjuntas; el *ecahuil* es la entidad que liga al hombre con su *tonal*.

Los nahuas de Naupan tienen cierta idea de estas entidades. El *yolo* no es concebido con ese nombre, sino como alma o *iganima*, en náhuatl. Aparece con las mismas características y atribuciones y es ubicado de la misma forma en el corazón. El hombre ya nace con él, pues se introduce también durante la concepción. Se concibe al *iganima* como la fuerza vital que anima al individuo desde que se introduce en el feto; posteriormente, cuando termina la existencia, se separa del cuerpo y emprende otro camino. Es muy posible que el alma o *iganima* sea el mismo *yolo*; esto podría confirmarlo el hecho de que el "aire" de un difunto con "corazón fuerte" se considera más peligroso. A la pregunta de si era peligroso que los niños asistieran a un velorio, un informante ha señalado: "sí, porque algunos muertos dicen que les agarra ya, porque tiene el corazón muy fuerte, el difunto tiene el corazón muy fuerte". Al *ecahuil* le dicen *sehualé* o sombra y es la entidad

que puede desprenderse del cuerpo, a diferencia del *tonal* o pulso que se encuentra alojado en todo el cuerpo, y si sale de éste, ya sea por un "susto" o a petición expresa con la intención de causar un mal, el hombre se debilita y llega a enfermar si el tiempo que el *tonal* permanece fuera de su cuerpo se excede, pudiendo causar hasta la muerte. El *tonal* también sale del cuerpo del individuo cuando duerme; el sueño es la evidencia más notoria de que el *tonal* "sale a pasear". De estas tres entidades anímicas, el *tonal* es el que los nahuas mejor pueden describir e identificar. La idea del animal compañero, el *alter ego*, que implica una ligazón íntima consustancial del hombre con su doble animal, está totalmente ausente, aspecto que se comparte con los nahuas de la huasteca veracruzana; así ocurría entre los nahuas antiguos del Altiplano. Contrariamente, persiste la creencia en el *nahualismo*,¹⁷ que en otras regiones, incluso serranas, se relaciona con la del *tonalismo* o animal compañero.

Aquí sólo voy a referirme al alma o *iganima*, concebida como la entidad que, después de la muerte, permanece en este mundo y a la que se le prodigan atenciones, pues se tiene la creencia de que cuando fallece alguien, el cuerpo, el envoltorio, muere primero y es lo que se entierra. Una informante señaló, después de acudir al velorio de una señora, lo siguiente: "la difunta no se ha muerto, el cuerpo (sí), (ella) está tendida, pero su espíritu nos está mirando". Esto implica entonces que el alma permanece aún cierto tiempo después de fallecido el individuo; es a esta entidad a la que se debe ayudar a irse, pues sigue un destino aparte. Asimismo, esta entidad es la que cada año, en Todos Santos, regresa con sus parientes para celebrar la gran fiesta.

Tanto los vivos como los muertos experimentan esa separación que tiene lugar, ya sea al momento de nacer o cuando llega la muerte. Aunque esta separación no ocurre de manera inmediata, en ambos casos hay un estado intermedio entre la muerte y el renacimiento; existe para el difunto o para

¹⁷ El nahual es un ser al que se atribuye la capacidad de transformarse en animal. Esta capacidad no es sólo de los hombres, también los santos pueden cambiar su materia corporal humana por otra de apariencia animal (López Austin, 1984: 422).

el recién nacido un estado liminal. La muerte implica pasar de la sociedad visible de los vivos al mundo invisible de los ancestros. El nacimiento sigue un proceso inverso, pues surge del mundo de los muertos y pasa al de la sociedad visible (Hertz, 1990: 102).

El periodo durante el cual el alma es motivo de atenciones especiales por parte de los parientes del difunto es similar a otras etapas de transición, en las cuales la característica principal es la ambigüedad: el alma "vive" al margen de los dos mundos (*ibid.*: 28), en virtud de que no pertenece aún al de los muertos, pero tampoco ha abandonado del todo el de los hombres. Hertz (*ibid.*) explica atinadamente la condición del alma apenas acontecida la muerte: "Si se aventura en el más allá sería tratada como una intrusa, y aquí abajo resultaría un huésped inoportuno de temerosa proximidad". Ello, entre otras cosas, porque el alma del difunto no desea irse, ni acepta su nueva condición; es la envidia por los que se quedan con vida lo que la mueve a hacer todo lo posible por no irse. Al no ocupar un espacio definido —sólo en apariencia, ya que se le destina un lugar donde supuestamente permanece, donde se veló el cuerpo— se encuentra en un status liminal, en virtud de que ya no puede hacer lo que en vida; está condenada a errar por los sitios que le son familiares, especialmente su casa. Sus medios de subsistencia son prácticamente nulos, depende de los vivos y de manera específica de sus parientes; ello hace que recuerde, "en su desamparo, todos los agravios que recibió en vida, deseando venganza" (*ibid.*). Sin embargo, existe una paradoja: si bien el difunto no puede "valerse por sí mismo" y necesita de los vivos, éstos también dependen en gran medida del muerto, pues si éste no recibe las atenciones adecuadas el bienestar para los vivos estará ausente. Por lo tanto el intercambio tendrá que ser más acentuado.

Dañar a los vivos es factible para el alma; de ahí deriva el profundo sentimiento de temor que invade a los parientes en el tiempo que dura el periodo de duelo que está en concordancia con el tiempo que tarda el alma en emprender su regreso al mundo de la inmortalidad. Durante esta etapa el modo de vida de los parientes cercanos se transforma, girando siempre en torno al alma del difunto; ello con dos objetivos básicos: ayudar al alma a irse

a su mundo y, como medida precautoria, para evitar la "venganza" de dicha entidad. La venganza puede ocasionar algún mal a los vivos, especialmente a aquellos que por su condición delicada son más susceptibles, como los niños y enfermos.

Independientemente de que el alma del difunto haga o no daño, el simple contacto con éste hace que su "aire" contagie, al igual que su casa, que está impregnada de ese "aire": evidencia de que el alma aún permanece ahí. El tiempo en que ésta deambula por su casa coincide con el período de nueve días de duelo. Durante este lapso los familiares y amigos rezan el rosario todas las noches. Signorini (s/f) llama a este primer período "desprendimiento limitado". El alma no se retira de su entorno sino hasta que cumple un año, cuando finalmente se dirige a su morada definitiva. Para la transformación en "santo", ancestro, es decir llegar a ser una fuerza tutelar, deben pasar siete años.

ACCIONES SIMBÓLICAS VINCULADAS A LA MUERTE

Las acciones que involucran a la muerte son cinco y tienen lugar durante los primeros nueve días después del fallecimiento. De estas cinco hay tres que se repiten cada año durante los primeros siete años: la primera, la tercera y la última. Esto tiene obvia relación con el tiempo en que los difuntos tardan en convertirse en ancestros o "santos", como les dicen.

Dichas acciones son: "el velorio", "el entierro", "cruzar el río", "el novenario" y la "levantada de la cruz". Las que se repiten son el "velorio", la "levantada de la cruz" y "cruzar el río". Anteriormente esta última se repetía a los siete meses, pero al parecer ya no se hace más, incluso no siempre se realiza cada año. En cuanto a la "levantada de la cruz", hay quienes sólo la realizan al año y no la vuelven a repetir.

La muerte es un acontecimiento imprevisto, aun cuando se espere un desenlace fatal por las condiciones de salud en las que se encuentre un individuo; siempre es un hecho abrupto que trastoca la vida, la violenta. No sólo

afecta a los parientes, quienes asumen toda la responsabilidad de los hechos —como la organización de los funerales—, sino a toda la comunidad porque perturba el orden social.

Quizá por esto los lazos comunitarios se ven fortalecidos, pues apenas la gente se entera de que ha tenido lugar un deceso todos ven en qué pueden ayudar, sobre todo si se trata de una persona cercana.

El tiempo que dura el velorio, dos días con dos noches, es suficiente para hacer todos los arreglos necesarios, como conseguir dinero para los funerales, contactar a los parientes que viven fuera, buscar entre los conocidos a los posibles padrinos del difunto y, en fin, organizar el velorio. Si la familia es muy creyente manda llamar al sacerdote para que dé al difunto la extremaunción. Éste será el único contacto con la Iglesia, pues todas las siguientes acciones son realizadas por especialistas rituales de la misma comunidad.

El espacio común del velorio es la propia casa del difunto; ahí debe pasar sus últimos días en el mundo de los vivos. El difunto debe estar colocado de espaldas al sol, pues de otra forma “creerá” que es de día y no querrá irse. Existe la creencia de que es el difunto mismo quien tiene el deseo de despedirse de todos sus conocidos, parientes y amigos; por tanto, es él quien paga toda la convivencia. De esto deriva, en parte, el temor de las personas, pues tienen la certeza de que si no visitan al difunto y le demuestran respeto, éste puede ocasionarles algún daño. La particular condición del recién fallecido, pues no pertenece ya al mundo de los vivos, ni tampoco forma parte ya del de los muertos, condiciona el comportamiento de sus deudos y visitantes, quienes deben asumir una conducta específica: el saludo al difunto es sumamente importante; cada persona que llega debe, al entrar a la habitación donde se encuentra tendido el difunto, sahumarlo con copal, dirigiéndolo hacia los cuatro extremos formando una cruz. El humo del copal “llega” a su destinatario, el difunto, quien lo percibe a través del olor. El copal, por ser un elemento “caliente”, es además portador de la energía vital que sirve para “alimentar” al difunto.

Entre los aspectos importantes del velorio está la participación del rezandero, quien acude un par de veces durante el día y una vez por la noche

para rezar el rosario. El día del entierro debe dar el "despedimento" al difunto; esto consiste en oraciones católicas que son cantadas por él, quien hincado frente al difunto lo encomienda a Dios para que lo ayude a través de las oraciones, las cuales cumplen una doble función: por una parte, son el medio de comunicación entre el rezandero y Dios, para implorarle que el difunto tenga un destino digno y que lo acoja bajo su tutela, por otro lado, ayudan a sortear los obstáculos que se atraviesen en el camino. Las oraciones son "recipientes" de fuerza vital que sirven al alma del difunto para facilitarle el viaje. Cabe señalar que el trabajo del rezandero no es peligroso, aun estando cerca del difunto. Sin embargo, el rezandero siempre toma sus precauciones para evitar ser contaminado por el "aire" del difunto; esto lo evita bebiendo refino y fumando.

Otro de los aspectos fundamentales en un velorio es lo que se da al difunto para facilitarle su "viaje" al otro mundo. Cada persona¹⁸ que llega debe obsequiar al difunto con dinero, que servirá para pagar el convivio; y maíz, el alimento máspreciado para que el difunto dé de comer a sus invitados durante nueve días. Es importante que quien llegue al velorio y se le ofrezca de comer no rechace la comida, pues ello se interpreta como un desaire al difunto. Por su parte, los parientes deben demostrar que no son tacaños, conducta muy sancionada socialmente. Dicha sanción es dirigida por el mismo difunto hacia los vivos.

Las flores y las velas forman parte también de los obsequios que la gente le lleva al difunto. Las flores son igualmente un "alimento" para él, quien las consume a través del aroma y el color. Por su parte, las velas sirven para que él pueda "ver", pues ya no percibe las cosas del mismo modo que los vivos; la luz de las velas le alumbrarán el camino. Por ello es fundamental que durante los nueve días en que el alma permanecerá en su casa las velas se mantengan encendidas; cuando alguna se consuma totalmente se encenderá otra para reemplazarla.

¹⁸ Por persona me refiero a quien encabeza un grupo familiar.

La comida es igualmente un elemento importantísimo; antes de que se sirva a los asistentes, cualquiera de los tres alimentos del día, se sirve primero al difunto. Le dejan además su refino, refresco, cigarros, fruta, en fin, toda la comida que en vida le agradaba comer. Si bien ésta permanece aparentemente intacta, lo que alimenta al difunto es el aroma, la sustancia, el "perfume de vida" (Signorini, s/f). Dependiendo de la edad que tenía al morir, el sexo y sus gustos, serán los alimentos que le proporcionen. Si el fallecido es un niño, no se le da refino; éste será entonces para la Tierra, los "aires" y los adultos.

Al difunto lo visten con sus mejores ropas, él se lleva todas sus pertenencias personales como el resto de su ropa y su cobija. Sus utensilios de trabajo como el metate, los implementos para sembrar o su machete se heredan a sus hijos o parientes más cercanos. Sin embargo, sus familiares mandan hacer en madera una reproducción en miniatura de sus herramientas de trabajo. Por ejemplo, si ha fallecido una mujer, le hacen en miniatura su telar de cintura; si es hombre, su pala, coa, machete, hacha; si trabajaba en la ciudad como albañil, le hacen los instrumentos correspondientes; si era músico, lo sepultan con el instrumento en miniatura con el que tocaba. Debe emprender su viaje con todos los implementos con los que usualmente ha trabajado durante su vida porque los va a necesitar cuando trabaje en el otro mundo.

Existe la creencia de que el mundo de los muertos es similar al de los vivos; ahí los difuntos realizan el mismo trabajo que cuando estaban vivos, aunque el otro mundo no es totalmente igual; en principio, el tiempo mantiene otra dimensión: transcurre más lentamente. Un año para los vivos equivale a un día para los difuntos. El mundo de los muertos, en palabras de una informante, se describe así: "Allá, donde están los difuntos, la ceniza es la masa, con eso hacen las tortillas. Y el *cuítalolo* (un mosquito que se encuentra donde hay basura), que le llamamos acá, allá son los frijoles". También dicen que es un mundo al revés del de los hombres porque ahí reciben su "pago" por lo que hicieron en vida. De este modo, "los ricos, viven en una choza y los pobres en casas lujosas. A los malos les ponen un camino bien bonito, adornado con flores, y dicen los difuntos *yo me voy por allá, pero ese es su*

destino. A los pobres les ponen un camino bien triste, una vereda, pero ahí van los buenos". Es decir, las penurias o la bonanza encuentran su equilibrio en el otro mundo, cuando la balanza se inclina hacia el lado contrario del que el difunto gozaba en la Tierra. Por otra parte, la ideología que aflora enfatiza el deseo de que la muerte no sea un castigo para los hombres, pues las penurias que viven, dada la precaria situación marginal, encuentran su recompensa en el otro mundo, donde su suerte mejorará al gozar de todo aquello que durante su vida carecieron.

Hay una idea latente en lo señalado y es la de "pago" o "restitución" que López Austin (1944: 140) ha tratado ampliamente. La "retribución" o "restitución", como principio entre los antiguos nahuas, estaba referida a que el hombre debía pagar en la Tierra por todos los bienes obtenidos, especialmente el alimento y la protección de sus dioses. Este pago debía hacerse a través del ritual, pero cuando quedaba alguna deuda por saldar entonces el pago se hacía en el otro mundo (*ibid.*). En el *Mictlan* se otorgaban sanciones a las omisiones o acciones indebidas del individuo (*ibid.*: 220). López Austin afirma que "uno de los puntales de la idea de ciclo es el de la restitución" (*ibid.*: 204), es decir, retribuir a los dioses lo adquirido. Algo similar se observa en Naupan: algunas personas guardan todo el cabello que se les cae y el que se cortan y cuando fallecen lo llevan consigo; dicen que "lo ponen porque la gente que tira todas las cosas, que no cuida nada, entonces allá (en el otro mundo) le dicen: pues tú tiraste muchas cosas, tú te portaste mal con la gente... No es cierto, yo me porté muy bien, ¿y por qué? (contesta el difunto recién llegado)... Aquí está la lista, aquí está tu cuenta (responde Dios). ¿Y ahora cómo se le va a engañar a Dios?".

Continuando con el "velorio", cuando llega finalmente la hora para que el difunto emprenda su viaje hacia el camposanto, la actividad familiar se intensifica por todos los preparativos para ayudar al difunto a enfrentar su nueva condición. El rezandero hace su parte al "cantar" el "despedimento". Antes de que el difunto parta hacia el camposanto los parientes empiezan a colocar dentro del féretro las pertenencias y todo lo que el difunto va a necesitar durante su viaje: un plato, una cuchara, una taza, un vaso, siete tortillas,

siete monedas, las réplicas de madera en miniatura de las herramientas de trabajo, toda su ropa, su cobija, una botella de refresco y su refino. Aquello que no cabe se guarda dentro de una bolsa de plástico y se colocará sobre el féretro cuando se encuentre finalmente dentro de la fosa del camposanto.

Estas acciones invaden el ambiente de un aire dramático, pues los parientes cercanos se enfrentan a una brutal separación: el ser querido dejará su morada terrenal, su casa, para ir a ocupar un espacio físico en el camposanto junto a los otros difuntos de la comunidad. El llanto de algunas mujeres al momento de introducir en el féretro las pertenencias del difunto contagia a algunos presentes. También circulan, entre algunos de los asistentes, el refino y los cigarrillos. Como ya se dijo, se fuma y se bebe aguardiente más que nada como medida precautoria, aunque algunos parientes seguramente beben por la tristeza que los embarga. En esos momentos se ofrece refino a aquellos que cargarán el féretro hasta el camposanto, pues el peligro para ellos es mayor, debido al estrecho contacto físico con el difunto.

Para estos momentos la familia del difunto ya invitó a una pareja para que "apadrinen" al difunto; ellos empezarán a fungir como padrinos después del entierro. La elección es discutida por los parientes más cercanos, quienes buscan sobre todo a un matrimonio amigo de la familia. Lo que buscan es que reúna ciertas cualidades como la responsabilidad y que haya tenido buenas relaciones con el recién fallecido. Parte del bienestar futuro de la familia del recién fallecido dependerá de que los padrinos cumplan con el difunto, de lo contrario, éste estará en todo su derecho de mandar un castigo a sus parientes debido a la mala elección. Acerca del momento adecuado para elegir a los padrinos una informante dice:

"No, eso hasta la próxima velada (el segundo día), porque son dos noches, la segunda ya se busca, como esta noche no (acabábamos de estar en el velorio de un señor recién fallecido), a la otra noche. Se les invita a las personas que estén, pero si no acepta alguna persona, que de veras no está queriendo que se haga su compadre, que sea su padrino; entonces, llega a su casa y habla: que le hiciera favor de que sea su compadrito. Entonces, pues ya con qué, pues no se puede decir que no. Ya fue a la casa, quiere decir que de veras nos están queriendo para

que nos hagamos padrinos. Pero si nomás allá (en la casa del difunto), porque fuimos y luego que nos inviten, se puede decir que no”.

Las reglas de conducta señalan que una invitación hecha en la casa del individuo con el cual se desea establecer una relación de compadrazgo no se puede rechazar, pues se ha mostrado de verdad un interés especial en esa persona específica.

Cuando el difunto es acompañado a su morada final al camposanto, la madrina y algunos familiares cercanos a ella permanecen en la casa para colocar la cruz de papel en reemplazo del cuerpo que albergará durante nueve días al alma del difunto. La cruz se coloca sobre las tablas donde reposaba el difunto; se le dejan las flores, las velas y el sahumador con copal. Sobre la cruz de papel la madrina pone las cinco veladoras en los sitios que representan las cinco llagas de Cristo. El color de la cruz depende de la edad del difunto: negra si se trata de un adulto y azul claro si de un niño.

El cortejo fúnebre lo encabeza una mujer mayor, preferentemente una partera, la “abuelita” cercana al difunto, quien lleva su sahumador con copal encendido; la estela de humo que va dejando sirve para comunicar a todos los entes que pasará un difunto y solicitarles el permiso. Como en los rituales de nacimiento, en esta ocasión la partera da inicio a la marcha. Tras ella va otra mujer de la familia con una canasta llena de pétalos de flores, mismos que irá arrojando por el camino con la misma finalidad y para avisar que “va pasando un santo”.

El resto del cortejo lo conforman los hombres que cargan el féretro y los familiares y conocidos, quienes portan velas encendidas para alumbrar el camino del difunto. Durante el trayecto hacia el camposanto el cortejo debe hacer algunas paradas en los “cruces de caminos”, donde se deberá ofrendar a los “aires” y a la Tierra para resarcir los daños que ocasiona el recién fallecido. La ofrenda es dada por el mismo difunto. Antes de que el féretro repose sobre el suelo se riegan pétalos de flor formando una cruz, se riega refino en los mismos sitios, se sahuma y finalmente se coloca el féretro. Este descanso es aprovechado por los hombres que cargan al difunto para beber y fumar.

Después de unos momentos de reposo el cortejo emprende nuevamente su marcha hacia el camposanto, donde se encuentra todo listo para el entierro del cuerpo. Si el tiempo lo permite, pues las lluvias son frecuentes, el rezandero dirá las últimas oraciones para ayudar al difunto en su viaje. Al tiempo que se reza, el féretro es introducido en su nueva morada; al tocar fondo se coloca encima una caja o bolsa con las pertenencias del difunto que ya no tuvieron lugar junto al mismo. El sepulturero toma un vaso con refino y derrama un poco en cada esquina de la fosa antes de cubrir el féretro; otros asistentes echan flores y los familiares toman un puño de tierra que riegan sobre la sepultura. El sepulturero cubre totalmente la fosa con unas tablas; enseguida se echa la mezcla de cemento hasta conformar una capa uniforme; luego se acaba de cubrir con tierra y al terminar, el sepulturero forma una cruz sobre el montículo, utilizando la pala: primero coloca el utensilio a lo largo y con la ayuda de sus pies hace presión; luego lo coloca en cruz, atravesando el primer trazo, y vuelve a hacer presión con sus pies; de este modo la cruz queda plasmada sobre la tierra. Sobre el hueco que forma la cruz se colocan flores y cada asistente deja sobre la sepultura la vela encendida que le entregaron en la casa del difunto.

Antes de que todos se retiren se reparten refrescos a todos los asistentes; es el difunto quien "convida" para agradecer la compañía.

A continuación da inicio una nueva fase en la cual los padrinos son los protagonistas de un ritual breve y sencillo. Los parientes o "dueños" del difunto se dirigen a la casa de éste con los padrinos y el sepulturero para celebrar el ritual llamado "cruzar el río".

Al llegar, sólo los de casa se introducen para esperar a sus nuevos compadres y darle al sepulturero los elementos necesarios para la acción que coordinará con los pocos invitados a comer. El sepulturero coloca en el umbral de la puerta dos piedras planas, una en cada lado de la puerta; una jícara con agua, unas flores blancas y un sahumador con copal encendido; así como las monedas y los cigarros que ha recibido como pago por parte del casero.

Con todo listo, el sepulturero procede con cada invitado: los padrinos del difunto y sus acompañantes. Toma las flores blancas, las sumerge en el

agua y asperja, en forma de cruz, todo el cuerpo del padrino —el primero en pasar a la casa—; luego toma el sahumador con copal y lo pasa por los mismos puntos de su cuerpo; toma de la mano derecha al padrino y lo ayuda a pasar, pisando las piedras que simulan las orillas de un “río”, el de los difuntos. Luego hace lo mismo con el resto de invitados en orden jerárquico. Cada persona que se va introduciendo a la casa debe dirigirse hacia el sitio donde se encontraba el cuerpo —sustituido ahora por la cruz de papel— para “saludar” con el copal al alma del difunto.

Cuando ya todos están dentro, sentados a la mesa, junto a donde se encuentra la cruz de papel, se empieza a servir una comida muy sencilla que comparten con el alma del difunto.

Con la acción de “cruzar el río”, dirigida por el sepulturero —en náhuatl nombrado, entre otras formas, *tlagapanoltiani*, cuyo significado es precisamente “el hombre que hace cruzar”—, se pretende facilitar al difunto el cruce del primer obstáculo. La presencia en esta ocasión de sus padrinos implica la primera obligación hacia su “ahijado”. Esta acción se repite después de la “levantada de la cruz”.

El sepulturero es uno de los personajes psicopompos, cuya misión es ayudar al recién difunto a pasar el río de los muertos; el otro personaje es el perro, creencia muy difundida en varias culturas de Mesoamérica. En Nautpan dicen que en vida se debe tratar bien a los perros, pues cuando muere una persona es ese animal el que ayuda a cruzar el río en el camino hacia el mundo de los muertos; si la persona trata mal a los perros entonces éstos no harán nada por el difunto al intentar cruzar, sino que dirán: “¡Ah!, este cabrón nos maltrató, a ver cómo le hace para pasar el río”.

La siguiente fase de los ritos de duelo es el novenario que durante nueve días congrega a familiares y amigos en la casa del difunto; durante este periodo de tiempo la familia “alimenta” al alma del difunto, tres veces al día como mínimo, y se le debe servir antes que a nadie. Es por la noche, alrededor de las nueve, cuando los parientes y amigos acuden a rezar el rosario.

Recordemos que durante el período de duelo es el difunto el que “paga” e invita a sus parientes y amigos a “pasar” juntos sus últimos días

en el mundo de los hombres. Esta idea quizá tenga también relación con la noción de retribución y pago, y puede incluir la finalidad de aminorar las cargas o deudas del difunto en la Tierra para que, al llegar a su destino final, el "pago" disminuya.

En el noveno día, las vísperas de la "levantada de cruz", los padrinos llegan con la cruz de madera que reemplazará a la de papel. En esta ocasión llegan cantando acompañados por un rezandero. Afuera de la casa los esperan los familiares y amigos con velas encendidas. Al frente se encuentra una anciana con un sahumador con copal; generalmente se invita a alguna de las parteras, la que despidió el cuerpo del difunto. Ella recibirá la cruz que será el receptáculo del alma del difunto. Esto es muy significativo, pues así como la "abuelita" se encarga de traer a los niños al mundo, es también quien despide al alma de aquellos que mueren.

Antes de introducir la cruz a la casa ambos grupos permanecen unos momentos de pie, frente a frente. El padrino coloca la cruz parada sobre el suelo, sosteniéndola con ambas manos; espera a que la anciana "abuelita" la sahume para luego "saludarla"; posteriormente repiten la acción los más allegados de la familia. Enseguida se realiza el saludo ritualizado de los nuevos compadres, para entonces dirigirse hacia el interior de la vivienda, donde aún yace el alma del difunto simbolizada por la cruz de papel. El rezandero que acompaña a los padrinos va cantando y se detiene en el umbral de la puerta; todos hacen lo mismo. Los de casa se introducen para recibir la cruz de madera que en pocos minutos se convertirá en el receptáculo del alma. El padrino espera en el umbral con la cruz, colocada ahí de pie, para que la "saluden" nuevamente con el copal, antes de entrar.

Hecho esto, el padrino se introduce a la vivienda y se dirige hacia la base de madera que sirvió para que el cadáver reposara y que hasta el día siguiente alojará las cruces de papel y de madera, receptáculos del alma. La madrina coloca otra cruz de papel de color negro sobre la que dejó el día del entierro. El padrino toma la cruz y la para sobre un extremo de la de papel. Al tiempo que el rezandero dice unas oraciones la cruz se va inclinando hasta quedar tendida sobre las cruces de papel. Es un momento importante y

solemne porque es cuando la cruz de madera recibe el alma del difunto. Los padrinos y los parientes vuelven a “saludar” con copal a la cruz de madera que ya aloja al alma. La madrina coloca entonces cinco veladoras en los sitios donde se encontraban las cinco llagas de Cristo: en las palmas de las manos, arriba de la cabeza, en un costado y en los pies (fig. 6). Al terminar, los compadres se vuelven a dar las gracias: “Muchas gracias, que nos perdone el difunto lo poquito que le entregamos”. El casero responde: “¡Hay Dios! que nos perdone, no sabemos dar las gracias”. Después de esto se reza otro rosario y la concurrencia se queda toda la noche a velar al alma del difunto, antes de que se vaya definitivamente de su casa.

Todos se mantienen despiertos durante toda la noche; para mitigar el cansancio se ofrece café, pan, refino y cigarros. Al día siguiente, muy temprano, el rezadero nuevamente reza una oración para levantar la cruz y poderla llevar al camposanto. Ya levantada, se vuelve a “saludar” con copal. Se repiten las mismas acciones que cuando se llevó el cuerpo del difunto a enterrar.

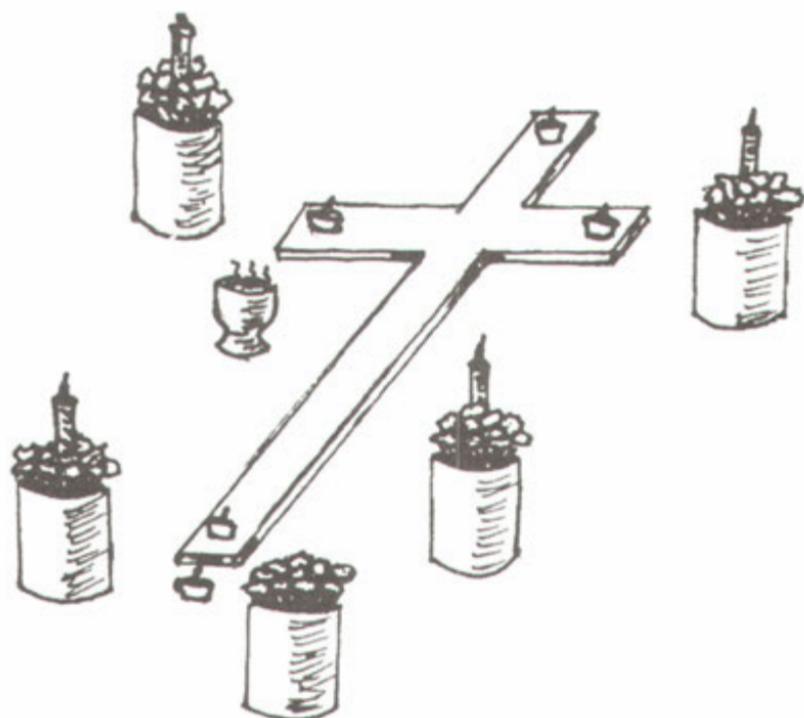
Al llegar al camposanto tiene lugar la “levantada de la cruz” propiamente dicha: el padrino sostiene la cruz acostada y el rezadero empieza a elevar unas oraciones para que se vaya “levantando la cruz”. Este ritual dura aproximadamente una hora. Cuando la cruz está totalmente levantada se colocan las velas encendidas y las flores. Las cruces de papel se dejan también sobre la tumba.

Durante el tiempo en que todos se van al camposanto el sepulturero, junto con otros miembros de la familia, permanece en la casa para limpiarla; sobre todo se ocupan de aquello que estuvo más en contacto con el difunto, como las sillas y las tablas. Luego el sepulturero lleva algunas de las prendas que fueron compartidas con la familia —como ropa y cobijas— a lavar al río; lleva también una ofrenda al “dueño” del río: copal, refino, velas, cigarros, y pide a esa entidad que el difunto no regrese.

Cuando todos retornan, después de la “levantada de la cruz”, ya la casa está limpia; no quedan rastros del alma del difunto que pudieran perturbar a los invitados; el alma se quedó en el camposanto. Los “dueños” del difunto ofrecen una comida a sus compadres como agradecimiento. Antes de entrar

se repite el ritual de "cruzar el río", esta vez para ayudar al alma a cruzar ya de manera definitiva el "río de los difuntos". Este ritual sirve también para purificar a los padrinos, para eliminar de su cuerpo las impurezas ocasionadas por el "aire" del difunto.

Esta acción se repetirá al cumplirse un año y durante siete años seguidos a partir del fallecimiento. Se supone que si bien el alma del difunto ya no está en su casa —de otro modo molestaría a sus parientes—, aún no se ha incorporado al mundo de los muertos; sigue rondando los alrededores. Se irá a su morada final al cumplir un año y después de siete años se convertirá en "santo", es decir, en ancestro.



Cruz con las veladoras, sahumador con copal, flores y ceras.

He aquí una síntesis de las acciones concernientes a la muerte:

1. Con la muerte el alma se desprende del cuerpo pero permanece aún dos días cerca de éste, en el espacio que conforma su vivienda. Durante estos dos días, tiempo que dura el velorio, el difunto es visitado por toda la comunidad.

2. En el entierro el cuerpo es reintegrado al ámbito original de procedencia: la tierra.

3. Inicia el proceso para "ayudar" al alma a emprender su viaje final; este proceso es dirigido por el sepulturero, quien lo efectúa a través de la acción psicopompa "cruzar el río", ritual que ejecuta con los padrinos del difunto.

4. Durante nueve días tienen lugar otras acciones con la presencia de familiares y amigos, cuya finalidad es también "ayudar" al alma a abandonar el mundo terrenal para incorporarse al mundo donde ahora pertenece; este es un periodo marginal para el alma.

5. Alejamiento definitivo del alma del difunto. Esta acción tiene lugar con la ayuda de los padrinos, familiares y de la "abuelita", quienes "sacan" al alma de su casa para llevarla al camposanto. Al tiempo que tienen lugar estas acciones, el sepulturero lleva a cabo una acción purificadora en la casa para eliminar todas las impurezas provocadas por el "aire" del difunto.

EL CULTO A LOS MUERTOS EN NAUPAN

Fue a partir de la Conquista que el culto a los muertos tuvo como núcleo central el día de Todos Santos. En esta celebración quedaron sintetizados elementos de las tradiciones puestas en contacto: la prehispánica y la católica. Como ya se ha señalado con respecto a las creencias religiosas, en cada región esta fiesta asumió diferentes características.

En muchas de las sociedades de tradición mesoamericana, como la de Naupan, el culto a la muerte muestra significativos grados de diferenciación que se refieren a cómo y bajo qué circunstancias tuvo lugar la muerte, así

como al destino seguido por el alma del difunto (Nutini, 1988: 10-11). Estas diferencias son una muestra del diverso origen religioso que influyó en la conformación del sistema de representación en torno a la muerte. Pero a lo largo del tiempo éstas se han fusionado y aparentan tener un origen único, pues en ellas "el indio ha encontrado un espacio privado para el culto a los muertos, para la elaboración de una síntesis original en la cual los elementos de su propia cosmovisión se ajustan a la nueva religión, impuesta sí, pero también resultado de una devoción apasionada que aparece hoy como si fuera un elemento fundador de la propia identidad indígena" (Signorini, s/f).

Hay un hecho cierto: la coincidencia en considerar Todos Santos como la más importante celebración para la mayoría de los pueblos indígenas. Es la única ocasión en que en todos los hogares las personas se preparan con esmero para ofrecer un gran banquete a sus difuntos, así como para reforzar los lazos de unión con los compadres. Por ello, Todos Santos se convierte en la gran celebración dedicada a los difuntos y a los vivos.

Esta fiesta coincide en la Sierra con la culminación del ciclo agrícola, en el cual la abundancia de maíz es un factor motivante para que la gente se sienta con ganas de no escatimar recursos para esta ocasión tan relevante. Desde antes de que llegue la fecha para recordar a los difuntos empiezan a circular historias que para muchos son verdaderas; en éstas el protagonista se niega a poner ofrenda a sus difuntos porque no cree en ese retorno. Incluso transgrede las normas al ir a trabajar, lo cual está prohibido socialmente, pues los difuntos "esperan" ser atendidos por sus parientes. Todos Santos es de las contadas fechas en que nadie sale a trabajar; la transgresión provoca el máximo castigo hacia el transgresor: perder la vida, el don más preciado, sobre todo para los difuntos porque es precisamente de lo que carecen. Estas historias sirven de recordatorio a los vivos acerca de la existencia de fuerzas superiores a ellos y de que su vida depende del cumplimiento de las normas que impone su sociedad, pero subordinadas a esas fuerzas sobrehumanas.

Mucho se ha especulado sobre el verdadero origen de esta celebración y se ha dado por hecho que el carácter del mexicano desafía a la muerte y hasta se burla de ella al representarla en las calaveritas. Algunos estudiosos

han demostrado lo contrario (López Luján, 1996: 54). Si bien existió un culto muy importante a los muertos, para la población la muerte era motivo de mucho respeto y temor. *Mictlantecuhltli* era la deidad regidora de la muerte, a la que se dedicaba doble fiesta, cada una de 20 días: una a *Miccaihuintontli* y otra a *Huey Miccaihuitl*. Y como en todas las deidades del panteón mesoamericano, la dualidad mostrada a través de una caracterización de opuestos y complementarios es visible en dos figuras que representan un mismo principio: *Mictlantecuhltli* y *Quetzalcoatl*, como aparecen en la lámina 56 del Códice Borgia; ambas son "... la muerte y la exhalación de vida que forman el ciclo básico del universo" (*ibid.*). Sahagún (1985: 154) refiere una fiesta en el umbral del nuevo año, dedicada a los muertos, *Huauquitamalqualiztli*, en la cual tenía lugar un intercambio de comida, especialmente tamales.

Si bien el catolicismo ha influenciado el rumbo de las creencias de algunos grupos indígenas como el de Naupan, existen en efecto algunas contradicciones con respecto al destino de los difuntos, el cual se encuentra determinado por el tipo de muerte que a su vez condiciona el carácter de la ofrenda.

Decíamos antes que el alma del difunto no abandona su casa al mismo tiempo que el cuerpo; Lok (1991: 33) sugiere que la "levantada de la cruz" es el equivalente a lo que Hertz (1990) llama segundas exequias. Se cree que el alma del difunto, identificada con la cruz de papel a través de la coesencia, permanece en su casa durante los nueve días que siguen a la muerte física del individuo.

Después de los nueve días, y hasta cumplir el año, el alma ronda por su entorno, pues aún se encuentra en una situación marginal. Dos hechos lo señalan: en primer lugar está la ofrenda que se coloca a aquellos difuntos que aún no cumplen el año de haber fallecido; esto ocurre el 4 de octubre, día de San Francisco. Una informante relataba que hacía algunos años se encontraba en la ciudad de Puebla, donde vivía uno de sus hijos, y faltaban unos días para la mencionada fecha cuando soñó con su marido que apenas tenía menos de tres meses de fallecido; él le pedía no olvidar el día de San Francisco porque ese día tenía un compromiso. Al otro día ella se regresó

a Naupan para tener lista la ofrenda para su marido recién fallecido, quien llegaría en la fecha señalada.

Soñar a los difuntos es un indicativo de que éstos persisten en la memoria de los vivos. Signorini (s/f) dice que cuando los nahuas se refieren a los difuntos que retornan en Todos Santos piensan en aquellos que guardan en su memoria. Lo cual permite que la fiesta de Todos Santos funcione como un juego de memoria cruzada: llegan los difuntos que sus familiares tienen presentes en la memoria; al olvidarse de ellos, cesa su relación y por ende la obligación. Las palabras de una informante de Naupan esclarecen lo anterior: “Yo digo que los que ya se murieron antes y los que se van muriendo después ya los van pasando (a) otro lado, porque ya no soñamos, los que ya se murieron antes, ya no los soñamos”.

Los sueños son un indicativo de que permanece aún el recuerdo de alguien que formaba parte del grupo familiar. El soñar a una persona difunta significa que esa relación de coesencia, el vínculo con los parientes, aún se mantiene a través de las ofrendas.

En segundo lugar, los recién fallecidos —los que aún no cumplen un año— son considerados todavía “fuertes”, lo cual significa que en Todos Santos ellos serán los *tlamamani*, los “cargadores” de los chiquihuites que contienen la comida ofrecida por sus parientes; la gente dice: “O’rita, como se murió la señora —le dicen (los que van al velorio)— ¡ay pobrecita señora! vas a cargar la maleta. Es la *tlamamani*, recién llegada (con los difuntos), tiene muchas fuerzas”.

Estos difuntos, por su fallecimiento reciente, aún poseen gran parte de la fuerza vital de los vivos, es decir, no se han alejado totalmente de este mundo ni tampoco han accedido al de los muertos, pues su alma aún se encuentra al margen de ambos mundos. Con el tiempo esa fuerza vital irá desapareciendo poco a poco hasta desaparecer de la memoria de los vivos.

*DESTINO DE LOS DIFUNTOS**La Gloria y el Infierno*

Una primera división muy general y con total influencia cristiana acerca del destino de los difuntos es la de la Gloria y el Infierno, destino que depende del tipo de comportamiento en vida. Así dicen en Naupan: "Los buenos (se van) a la Gloria, al *ilhuicatl*, los malos al Infierno, al *Mictla*". Sin embargo, el *Mictla* es también considerado el inframundo; al referirse a los difuntos que están en el camposanto señalan que se encuentran en el *Mictla*. El relato de una historia, que aseguran es verdadera porque ocurrió en otro pueblo del municipio, confirma al *Mictla* como el lugar donde habitan los difuntos y que se encuentra bajo la tierra, bajo el camposanto:

Ella quería mucho (a) su esposo, y (un día) engañaron (a) la señora. Le dijeron: (a) tu marido ya lo mataron. Pero no era cierto, lo pintaron con esa granada, lo pintaron bien, bien. Luego engañaron (a) la señora, (para) que fuera a ver a su esposo porque estaba muerto.

—¡Ay!, pobrecito de mi esposo, ahora como ya lo mataron, pobrecito de mi esposo.

Estaba llorando, estaba tejiendo, estaba haciendo una faja. Luego, con ese hilo de una vez se ahorcó y se murió la señora de a veras. El señor no se murió, no era cierto, no se había muerto. Cuando la vinieron a ver (a la señora), dijo el esposo:

—Pero cómo la engañaron, ahora de veras se murió ella y yo no me morí.

Entonces (al verlo llorar por su esposa), (le) dice un *cuitalolo* (un mosquito):

—Si de veras la quieres, la puedes ir a ver a donde se fue.

Luego, que destapan un pedazo de una laja de zacate (en el camposanto), (hicieron) un hoyo bien grande y luego ahí estaba el camino al *Mictla*. Que le dice (el *cuitalolo*):

—Ahora vete por acá.

Luego, se metió el señor (al *Mictla*), ve a la señora (su difunta esposa), ya estaba allá con los muertos. Uno (de ellos, el nuevo esposo de la recién fallecida) dice:

—¡Mmm, ay! huele muy feo. ¿Quién es éste?

Pero (ella) no dice que (ese) era su esposo, dijo que era su compadre.

—Es que mi compadre me vino a ver.

—¡Ah!, que se vaya, que se vaya, porque huele muy mal.

Luego (piensa el señor):

—¡Hijole!, ya no me recibió mi esposa, ya no dijo que era su marido, ya dijo que yo soy su compadre, pero ya vive con otro, ya se casó allá de vuelta.

Pero su (actual) marido estaba bien feo, puro hueso. Luego, llegó a contar ese señor, que la fue a ver (a su esposa), tardó tres meses y que se muere también.

No obstante esta creencia, existen otros destinos específicos vinculados al tipo de muerte y no al comportamiento en vida, lo que nos indica entonces una contradicción con esa primera división del destino de los difuntos y que está en discordancia con la ideología católica.

Los que mueren por asesinato o durante el parto

Aquellos que mueren asesinados no pueden ir con el resto de los difuntos, con los que han fallecido de muerte natural. Idéntica suerte corren las mujeres que han muerto durante el parto, pues se considera una muerte violenta, quizá no esperada. Los que mueren asesinados “se van aparte, nunca los ve Dios (a) los que matan” porque se adelantan a su destino. Por eso su ofrenda no puede estar dentro de la casa y tiene que ponerse afuera.

Los niños

Los niños tienen también otro destino cuando mueren. Si son recién nacidos se van al cielo, pero si ya están bautizados se los lleva la Virgen María. A los niños que mueren nunca les ponen prendas de lana porque dicen que, como éstas provienen del borrego, les asusta. Si se les pone algo de lana, durante su

trayecto la prenda se transforma en el borrego y éste empieza a jalar al niño y a espantarlo; y como los niños son aún muy pequeños y están indefensos, corren peligro en su camino al encontrarse con otros animales; por ello, al enterrarlos les ponen un zacate, tequesquite y sal.¹⁹ El zacate les sirve para defenderse; la sal y el tequesquite son aventados por los niños para “distracer” a los animales y poder pasar:

Porque es que allá, pasan un lugar (donde) hay muchos animales (que) los espantan, los quieren cornear los borregos. Después van con su sal y su tequesquite y lo avientan, y ellos (los animales) corren y comen. Salen unos animales feos, como el toro, y en defensa de ellos, (los niños) agarran el zacate y lo avientan y corren, y ya se defienden los chiquitos.

Dicen que a los niños difuntos los tienen “amarraditos” para poder cuidarlos; los amarran a un árbol que le dicen “palo de leche”, de donde maman. En las concepciones de los nahuas antiguos acerca del destino de los muertos los niños pequeños que aún eran amamantados iban al *Chichihualcuauhco*, donde eran alimentados de un árbol de leche (López Austin, 1994: 219). En la lámina 3v del *Códice Vaticano A* se muestra esa imagen.

Los que mueren por el rayo y las mujeres que abortan

Los que mueren por el rayo se van con él; dicen que cuando caen los rayos es porque andan jalando a los difuntos. El mismo destino tienen las mujeres que mueren por aborto y también aquellos que mueren a consecuencia de machetazos. Su castigo es acompañar a los rayos, sin descanso.

¹⁹ La sal es un elemento que sirve también para ahuyentar a los entes nefastos. En los relatos sobre los hombres-brujos que se transforman en guajolotes la sal arrojada a las piernas que se quitan los brujos para cambiarlas por las patas del animal provoca la muerte instantánea de aquéllos. Así, la sal que se da a los niños fallecidos puede tener la misma función: los ayuda a protegerse de los entes nefastos que intentan atraparlos en su viaje al mundo de los muertos.

TODOS SANTOS: LA FIESTA DEL INTERCAMBIO

Esta es una fiesta de carácter doméstico y al respecto pueden definirse tres fases: en la primera se incluyen la adquisición y la preparación de la comida; otra indica la llegada de los difuntos por sus viandas; la tercera se refiere al intercambio de comida entre los compadres.

Desde el 4 de octubre, día de San Francisco, los difuntos ya andan merodeando el entorno; dicen que el "santo" es quien "saca" a los difuntos del lugar donde se encuentran y los lleva a sus casas. Ese día en algunas casas ya se colocan las primeras ofrendas y, aunque no se ponga ofrenda, se enciende una veladora y se deja por las noches un plato con comida y tortillas para que los difuntos ya tengan, desde que llegan, algo para comer. Sin embargo, la verdadera celebración tiene lugar el 1 y el 2 de noviembre.

El 31 de octubre se instala un mercado para esta ocasión; ahí la gente compra todo lo que va a necesitar para elaborar los platillos del banquete que ofrecerá a sus difuntos, aunque, en realidad, todos se preparan desde antes con lo que tienen a su alcance para que el gasto no sea tan oneroso. Quienes tienen gallinas, gallos o guajolotes los llevan a vender y se quedan con algunos para su propio consumo. Otros llevan flores que cultivaron con anticipación para venderlas en pequeños ramos. También es temporada en que se venden la jícama y el cacahuete, cultivados en el municipio. No faltan los chiquihuites y la loza, pues nadie puede poner su ofrenda en trastes usados porque eso ofendería a los difuntos. También llegan vendedores del estado de Hidalgo, quienes llevan mesas y sillas de madera de pino para vender. Algunas personas aprovechan esta fecha para renovar sus enseres. En fin, la plaza que se instala en el centro del municipio es un mosaico multicolor en donde predominan el amarillo de las flores de cempasúchil y el verde de las cañas de azúcar, las hojas de papatla, las velas y veladoras; también, el ambiente está impregnado de múltiples olores como el de los chiles, las especias, las frutas, el copal, etcétera. El destino de todo ello es la ofrenda de muertos. Se trata de una bellísima imagen y de un agasajo para el olfato.

En tanto, por doquier, todos los niños truenan cohetes en señal de gusto, tal como ocurre en cualquier fiesta, como la de Todos Santos.

La preparación de la comida empieza desde un día antes. Por la tarde del 31 de octubre todos se encuentran en sus casas y para cada miembro de la familia hay una tarea específica: matar a las gallinas y los guajolotes, ponerlos a cocer en agua hirviendo, desvenar los chiles y asarlos, limpiar cacahuates, poner el *nixcomel*, etcétera. La actividad dura toda la noche hasta el otro día y reinicia con los preparativos para la ofrenda del 2 de noviembre. En total son dos noches que la gente emplea para preparar los platillos con los que se ofrecerá el banquete a los difuntos y a los vivos.

Como Todos Santos es una gran fiesta la comida tiene que ser especial. Para esta ocasión se preparan platillos que en otra temporada prácticamente no se hacen. Cada día se preparan alimentos distintos, pues los niños y los adultos no pueden comer lo mismo.

Para el día 1 de noviembre la ofrenda está dedicada a los niños difuntos, quienes llegan desde el mediodía para permanecer en su casa por 24 horas, hasta las 12 del día del 2 de noviembre, hora en que llegan los adultos para permanecer igualmente 24 horas.

Los platillos que se preparan para la ocasión son tamales de alberjón, tamales miminques, pascal, atole de chocolate, pollo cocido.

Afuera de todas las casas se observa que cada familia se encuentra lista para recibir a sus difuntos; el camino de pétalos de cempasúchil da la bienvenida. Estas flores pueden ser "vistas" y "olidas" por los visitantes tan esperados. Algunas familias colocan también cruces altas de madera junto a la entrada de la casa, la cual forran de flores; esto da al paisaje una visión particularmente bella, sobre todo porque en esta época la neblina es común todos los días; el contraste que se ofrece a la vista provoca una sensación de quietud.

La ofrenda se coloca el día 1 muy temprano. Algunas personas la adornan con cañas de azúcar formando un arco que cubren con flores de cempasúchil. Sobre una mesa, que se cubre con un mantel nuevo —los de material plástico son los más utilizados por la facilidad para limpiarlos—, se colocan

siete platos con pascal, siete tazas con atole de chocolate y encima de cada una de éstas un pan; dos veladoras, siete velas, siete montones de tamales miminques y de alberjón, un plato con pollo cocido, un chiquihuite con pan, otro con tamales, dulces, dos jarros con flores, otras flores esparcidas por toda la ofrenda, fruta, sahumador con copal, siete vasos con agua y cohetes; algunas personas ponen también juguetés. Los tamales de carne de puerco no se ofrecen a los niños, pues provocan el mismo efecto que cuando se les viste con algo de lana al enterrarlos; el puerco los asusta. No todas las personas ponen los platillos servidos en número de siete, sino de acuerdo con los difuntos que esperan, aunque la informante, de la cual detallo la ofrenda, afirma que ese es el número correcto porque no sólo llegan los difuntos de la familia, sino que éstos llegan con sus amigos: aquellos difuntos a quienes sus familiares no recuerdan ya. El número siete en Naupan es el número asociado a la muerte y a toda suerte de personajes ligados a la brujería, al nahualismo, a lo nefasto. Pero la ofrenda no es sólo para los difuntos: toda la familia come lo que ahí se ofrece, pero no de los platos ya servidos, sino de los chiquihuites. Incluso, si llegan visitas, éstas comerán sentadas a un lado de la ofrenda, conviviendo con los difuntos.

Desde la tarde del día 1, la actividad se vuelve más intensa, pues se prepara lo que formará parte de la ofrenda de los adultos al día siguiente. En realidad es casi igual; sólo se preparan tamales de carne de puerco y mole que se incorporan a la ofrenda. Toda la comida que se sirve en platos se cambia; ya no se sirve atole de chocolate, sino café; los dulces se eliminan y a cambio se pone refino. También se sirven siete platos de comida, siete vasos, siete tazas, todo con base en este número. Esta ofrenda es generalmente más grande, pues una parte será intercambiada desde la tarde del 2 de noviembre con todos los que lleguen de visita, quienes generalmente son ahijados y compadres.

El 2 de noviembre muy temprano se vuelve a arreglar la ofrenda: se cambia la comida del día anterior y los trastos se lavan para que la comida esté presentable. Al mediodía toda la gente va a la iglesia y al camposanto. Desde el 31 de octubre todos van a limpiar las tumbas o lo que queda de

ellas. Las tumbas de los difuntos más recientes son las más visibles. Todos van a limpiar y a dejar flores y veladoras desde el 31 de octubre y hasta el 2 de noviembre cuando tendrá lugar la misa y bendición de las tumbas. Éstas son arregladas con flores de cempasúchil y veladoras; aunque el arreglo es sumamente sencillo, visualmente es muy bello. Si el día lo permite, es decir, si no llueve, la banda tocará durante unos minutos una marcha fúnebre para ambientar la ocasión. La misa dura bastante tiempo, ya que toda la gente, desde días antes, lleva a la iglesia en un papel los nombres escritos de sus difuntos y la lista es realmente larga. Todos los nombres son leídos por el párroco en el transcurso de la liturgia.

Ahora bien, no todas las ofrendas se ponen en el interior de las casas; depende del tipo de muerte el que la ofrenda se coloque adentro o afuera. Esto tiene también relación con el destino de los difuntos. Aquellos que encontraron la muerte a manos de otros, por ejemplo asesinados, no pueden "entrar" a sus casas; el "dueño"²⁰ del lugar no les permite la entrada, por lo que su ofrenda se encuentra afuera. Incluso, si a un niño pequeño lo matan, su ofrenda va afuera. Ocurre igual con las mujeres que mueren por haber abortado; no tienen derecho de introducirse a la que fue su casa. Uno de los fundamentos para tal restricción es que "tiene un 'dueño' la casa, no los deja entrar (a los que mataron), porque la casa también está bendecida de Dios".²¹ Es decir, se considera que alguien a quien otro mata no es digno de estar con los que murieron de forma natural, pues todos los actos de los hombres tienen un motivo que supera las fuerzas humanas, y si es asesinado por otro es porque hizo algo mal, porque su conducta no fue la correcta, él provocó la acción. Pero también se considera que todos los hombres, al llegar a este mundo, ya tienen un destino trazado. Una muerte intempestiva, porque ocurre

²⁰ El "dueño" al que se hace referencia es un ente sobrenatural, el que cuida la casa y a sus moradores.

²¹ Cuando hacen alusión al "dueño" de la casa se refieren a una de las entidades que se encuentran en su entorno: si la casa es una construcción de madera, el "dueño" es el del bosque; en cambio, si la casa está construida de ladrillos y cemento, el "dueño" al que se refieren es el de las piedras.

antes de tiempo, violenta el destino y por tanto transgrede lo que la divinidad ha dispuesto para cada habitante del mundo.

Vimos que los difuntos empiezan a llegar desde el 4 de octubre, día de San Francisco; sin embargo, otras versiones señalan que en esa fecha llegan sólo los que recientemente han fallecido, aquellos que no cumplen todavía un año. La otra fecha de llegada es desde el 24 de octubre, día de San Rafael Arcángel: "El 24 (de octubre), los trae San Rafael Arcángel, ese día vienen, ya los sueltan, 24 de octubre, ya les dan libertad". Los difuntos permanecen en su entorno hasta el 30 de noviembre, día de San Andrés, cuando se cree que retornan a su mundo, y es precisamente ese santo quien los lleva de regreso. De acuerdo con lo anterior, los difuntos merodean por sus casas durante más de un mes. Muchos aseguran haberlos visto alguna vez, ya sea en su propia casa, en el momento en que se encuentran degustando su comida, o bien en el camposanto, como si se encontraran en un convivio con todos los difuntos.

Acerca de cómo llegan hay también versiones contradictorias. Mientras la mayoría asegura que es el espíritu o alma la que llega, algunas personas afirman haberlos visto alguna vez junto a la ofrenda, con la misma apariencia que la de los vivos. Otros dicen que llegan como mariposas. Esto en concordancia con lo señalado por Signorini (s/f) con respecto a los nahuas de Santiago Yancuictlalpan; también Sahagún (1985: 208) había advertido la metamorfosis de los difuntos en mariposas entre los nahuas antiguos.

Al inicio de este apartado se expuso que durante esta temporada circulan las historias sobre los castigos que reciben aquellos que se niegan a ofrendar debidamente a sus difuntos. Una, contada hace ya algunos años, muestra varios aspectos interesantes:

Era un matrimonio y se acercaba Todos Santos. El señor le dice a su esposa:

—Ahora no voy a hacer Todos Santos.

Entonces la señora dice:

—Voy a leñar, voy a rajar un ocote, y a ver qué voy a poner (como ofrenda).

Corta unos quelites, hace una salsa. La señora se pone a llorar, porque el hombre

no (la) deja que mate pollos (para la ofrenda).

—Condenado, no quiere poner nada.

En su casa prende el ocote (en sustitución de las ceras). El señor se va a leñar (a cortar leña). Cuando va de regreso a su casa, ve que pasan hartos señores que se llevan los guajolotes (de las ofrendas que les dejaron en sus respectivas casas). Canta el gallo, ve que llevan las ceras como en procesión, así van pasando. Cuando se mete a su casa y ve que hay hartas mujeres, dice:

—¿Por qué tengo en la cola un cacho de ocote?, ¿quién sabe?

Al otro día ya estaba muerto el hombre.

Un primer aspecto que se destaca y que se encuentra en todas las historias que los pobladores cuentan es la obligación de celebrar Todos Santos. No hacerlo implica la transgresión de las normas sociales, cuya sanción corre a cargo de las fuerzas sobrehumanas; en este caso se encargan los mismos difuntos, los ancestros que son desairados. Se castiga el olvido de los vivos, lo cual significa además que la relación entre vivos y muertos se ha vuelto desigual. Todos Santos es ante todo una fiesta de intercambio, un encuentro de carácter afectuoso entre los vivos y los difuntos, cuya expresión debe darse a través del recuerdo hacia los últimos (Signorini, *s/f*).

Los difuntos, como el resto de las entidades sobrehumanas, son ambiguos; lo mismo pueden ser benévolos hacia los vivos o mostrar envidia, pues lo más deseable para los difuntos es la vida. Depende de los vivos garantizar, a través de la ofrenda, o como Signorini (*ibid.*) la llama, el “perfume de vida”, la posibilidad de vivir. El “perfume de vida” se da a través de la comida, receptáculo de la sustancia vital que desean. Cabe recordar que los difuntos no ingieren el alimento como los hombres, sólo se llevan el olor, la esencia. Cumplir con esta tradición garantiza que los difuntos no molesten a los vivos; se cumple entonces una función de regulación social.

Otro aspecto presente en la narración se refiere a la segunda transgresión que el hombre puede cometer: ir a trabajar cuando, como en cualquier día de fiesta, debe permanecer en su casa. En esta ocasión debe esperar a los invitados, sus difuntos. La esposa, quien sí cree, sí los recuerda, incluso hace lo que puede para que esta fecha no pase desapercibida. De ese modo ella no

sufre las consecuencias, a pesar de la pobreza de las viandas que ofrece. En cambio, para el esposo, quien decide no celebrar Todos Santos, el destino ya está trazado: la muerte. Hay otro elemento que se encuentra en la narración: el canto del gallo que aparece cuando el hombre va de regreso a su casa, lo cual significa que ha transcurrido un día, aun cuando para el transgresor no sea así. Recordemos que el hombre salió de su casa para trabajar cuando seguramente era de día, o al menos todavía había luz. Puesto que el canto del gallo anuncia el nacimiento de un nuevo día, transcurrieron varias horas desde que el hombre salió a cortar leña, horas que él no percibió. Sobre este aspecto la gente dice que cuando muere alguna persona ésta se “queda” con la hora en que murió, es decir, el tiempo ya no transcurre para el muerto, se detiene; es lo que ocurrió con el hombre. Cuando va de regreso a su casa ve pasar a los difuntos ya de retorno, con sus viandas, entre ellas el guajolote, animal que se sacrifica en ocasiones especiales como Todos Santos y que constituye la comida ritual más importante. Los difuntos llevan también las velas para alumbrar su camino. Al llegar a su casa el hombre se percató de que en la “cola” tiene un pedazo de ocote encendido, el mismo que su esposa puso en lugar de las velas y que tristemente sirvió para su funeral. El protagonista se convirtió en la ofrenda de los difuntos, debido a la falta de credibilidad que mostró al negarse a cumplir con las normas.

EL INTERCAMBIO DE COMIDA EN NAUPAN

Durante la tarde, por todo Naupan se ve caminando gente con bultos de comida: es el tiempo del intercambio y del reforzamiento de los lazos intra-comunitarios. Los difuntos ya tuvieron su banquete y se encuentran listos para retirarse y regresar al año siguiente; aunque, según la tradición, para ellos será sólo un día, pues el tiempo en el mundo de los muertos tiene una dimensión distinta a la de los hombres.

El tamaño de la ofrenda que en cada casa colocan dependerá del número de compadres que tenga la familia, pues la cantidad de comida que se pre-

para será intercambiada por una cantidad similar. Así, la comida se destina al consumo interno de cada grupo familiar. La ofrenda no se retira: se deja puesta en la mesa por siete días más y de ahí se va tomando la comida cada día, hasta que desaparezca poco a poco.

El cumplimiento de esta celebración tiene como resultado garantizar la continuidad de la vida comunitaria. Esta continuidad se da en dos niveles: uno depende, como ya vimos, de una relación adecuada entre los vivos y los difuntos, la cual requiere el seguimiento de las normas sociales; es decir, ofrecer un verdadero banquete a los difuntos y no olvidarlos. El otro nivel es el que involucra sólo a los vivos, principalmente a los compadres, y tiene como finalidad fortalecer y mantener los vínculos sociales comunitarios. En ambos casos la ofrenda es el "perfume de vida", pues garantiza la continuidad de la comunidad.

CONCLUSIONES

[...] estos rituales que hemos visto desarrollarse ante nuestros ojos no son un frívolo y costoso ornamento de la vida comunitaria. Suspiro de esperanza en una vida llena de penas e infortunio; representan, hoy más que nunca, el corazón mismo de la resistencia india al aniquilamiento cultural. A través de ellos los hombres, la naturaleza, el espacio, recobran su unidad, como en los tiempos de la fusión original, "cuando todo estaba negro, en lo más profundo de la casa de la oscuridad".

Galinier, 1990.

A lo largo del trabajo un aspecto ha quedado evidenciado: tratar de explicar cómo los hombres deben franquear diversos obstáculos en el transcurso de su vida, durante la transición de una etapa a otra. Dichas barreras tendrán un efecto transformador hasta lograr completar a los individuos como seres sociales. Ello implica que, en cada etapa de su vida, el hombre deberá enfrentar situaciones, muchas de ellas adversas, y tendrá entre sus retos el superar aquellos estados anómalos provocados por situaciones marginales, contenidas en el universo que se le presenta. Para lograrlo deberá buscar la transformación de esos estados, apelando a los medios simbólicos de que dispone. Entre esos medios los rituales operan para alcanzar, de un modo eficiente, el mencionado objetivo a partir de dos planos: en el plano cósmico, como mediador entre las divinidades y los hombres, y en el plano social, incidiendo en sus propias experiencias para lograr una vida más armónica entre los individuos, y entre ellos y su entorno.

Estos dos planos van a incidir de igual manera durante la acción ritual; el modo en que operarán será a través de la transmisión de un doble mensaje, a partir del vínculo establecido entre el mundo terrenal y el sobrenatural. Por un lado, la práctica ritual será el vehículo que propondrá parámetros

cognoscitivos para reconstruir una conceptualización del mundo, basada en el sistema de representación de la sociedad; al mismo tiempo, esta acción será transmisora de valores normativos para la acción social.

Para que estas acciones alcancen su objetivo es imperioso que el hombre sepa delimitar los espacios que conforman su universo, los cuales no pertenecen todos a los mismos órdenes. Su espacio, aquel en el que se mueve con mayor familiaridad, el de la cultura, un espacio en esencia ordenado, cuyo control corre a cargo de la sociedad, en realidad no le pertenece porque sus verdaderos "dueños" son aquellos entes sobrehumanos cuya fuerza es sin duda superior a la fuerza humana; los hombres tienen únicamente como misión resguardar dicho espacio. Sin embargo, por este hecho ese lugar no escapa al desorden; es tarea de los hombres respetar las leyes sociales, de manera específica durante los períodos de transición cuando la amenaza al orden se hace evidente. Las fuerzas que circulan con base en una alternancia en esos momentos transicionales lo hacen sin control aparente, convirtiéndose en una verdadera amenaza para el hombre.

El otro espacio lo constituye la naturaleza que, aunque se encuentra cerca del entorno humano, posee su propio orden, distinto al de los hombres, por lo cual constituye un peligro inminente; sus "dueños" son celosos guardianes que no permiten la transgresión. El sólo hecho de transitar por ese entorno es motivo suficiente para provocar el enojo de sus "dueños". Cuando esto ocurre, generalmente por obra de los hombres, éstos deben restituir el daño a través de las ofrendas y las plegarias.

La naturaleza posee sus propias leyes, mismas que los hombres no siempre pueden evitar transgredir, pues hay acontecimientos que escapan a su control, tales como la muerte, un accidente, una enfermedad o simplemente el cruzar por un camino inhóspito. Incluso el nacimiento, aunque es un acontecimiento que puede calendarizarse, conlleva las cargas "negativas" con las que llegan la madre y su hijo, cargas que adquieren del mundo de la muerte, del cual irrumpen violentamente y que provocan de manera inevitable que el entorno sufra un desequilibrio.

El hombre está consciente de que todo lo que le rodea debe tener un cierto orden; también sabe que para lograr dicho orden es imperativo tomar en cuenta una necesidad, la del trueque, que involucra a todo lo que se encuentra en su entorno, aun aquello que no puede observar pero que sabe que existe, porque es parte inherente a su realidad. Esta noción de devolver ritualmente todo aquello que ha recibido, es decir, la de restituir a su fuente original lo que le ha sido dado, está presente junto a la de circularidad en la que podemos ubicar el ciclo vital no sólo del hombre, sino de todos los seres que conforman su universo. Esto implica que la transferencia de las fuerzas vitales humanas tiene lugar en virtud de la existencia de una circularidad del flujo de todas las fuerzas que animan el cosmos.

Entre los medios que emplean los hombres para persuadir a las entidades a cumplir con lo solicitado están las súplicas orales que los especialistas dirigen. Sin embargo, la petición oral no basta; deben incorporarse elementos como flores, copal, aguardiente, comida, velas; aquellos que proporcionan luz, calor, olor, sabor, etcétera, que van a "alimentar" a estas fuerzas. A cambio, el hombre recibirá una parte proporcional de lo que ofrece. A partir del principio de intercambio queda establecida la circulación de fuerzas y bienes que se extiende a todas las esferas del cosmos (Lupo, 1995: 269). Ahora bien, estas ofrendas que se otorgan a las divinidades a modo de intercambio pueden clasificarse en dos tipos de acuerdo con lo propuesto por Lupo (*ibid.*: 270): por un lado, como *restitución*, es decir, a cambio de lo que se ha recibido, y como un *anticipo*, esto es, por aquello que aún no se tiene pero se espera obtener.

Esta relación de intercambio, a la que Mauss (1979) definió como "relación contractual", y que Nutini (1991: 111) llama "contrato o alianza humano-sobrenatural", tiene como fundamento que el hombre debe restituir a las divinidades lo que éstas le proporcionan; pues, explica Lupo (1995: 269) "si no lo hicieran, no sólo ese flujo de preciosísimos bienes cesaría, sino que se expondrían a los ataques de esos mismos seres que son tendencialmente buenos para los hombres pero también ocultan potencialidades negativas que la falta de propiciación ritual fácilmente podría desencade-

nar". En el pensamiento nahua, el mundo natural, aquel donde vive el hombre, y el sobrenatural, poblado de "dueños", dioses y entes sobrehumanos, se corresponden constantemente en un *continuum* de propiciación y veneración a través de las ofrendas.

Por otra parte, si bien el hombre está consciente de que su posición con respecto a las fuerzas sobrehumanas es inferior, también sabe que éstas no son totalmente autosuficientes, ya que necesitan del aporte energético del hombre, quien asume en este sentido un rol determinante para mantener la marcha del cosmos.

Podemos entonces sintetizar la conceptualización del ciclo vital a partir de las siguientes características:

a) El desarrollo del hombre sigue un proceso cíclico análogo al de todo aquello que se encuentra animado por lo divino, como las plantas (entre las que destaca fundamentalmente el maíz), los animales y todo aquello que conforma su mundo.

b) Todo este proceso se fundamenta en el principio dual, básicamente el delimitado en principio entre masculino-femenino y en el de frío-caliente.

c) Debe existir un orden y un equilibrio en todo aquello que rodea al hombre y en todas sus prácticas. Cuando ocurre algún desequilibrio se recurre a acciones específicas que ayudarán a reestablecer el orden. Por lo tanto, la noción de orden predomina como punto de partida para alcanzar el equilibrio.

d) Si bien el orden se fundamenta a partir del equilibrio entre los elementos que conforman al hombre y su entorno, hay predominio de alguno sobre el otro; debe existir finalmente una alternancia de los elementos contrarios para regular el equilibrio.

Los estados de transición, como el nacimiento y la muerte, generan distintos comportamientos cuya acción va dirigida a salvaguardar aquello que atenta contra la integridad social. Durante estas etapas, los hombres, por encontrarse en un estado marginal, es decir, han dejado un estado para pasar

a otro, pero aún se encuentran en el umbral entre ambos, son en principio una fuente de peligro para todo lo que los rodea.

El tratamiento que se da al nacimiento y a la muerte enfatiza la importancia simbólica de estos eventos; en ambos se integran, por una parte, la experiencia de los hombres, y por otra el pensamiento mítico, conjuntándose en un todo funcional. De esta manera, las acciones rituales actúan como vínculo entre el orden social, nutrido de la experiencia y el orden simbólico derivado de estas representaciones míticas.

Los rituales, comportamientos codificados por la sociedad, tienen como uno de sus orígenes evidentes las creencias, mismas que derivan de un sustrato mítico. Estas creencias, a su vez, actúan como elementos reguladores y legitimadores de la acción social. Es decir, el modo de actuar de la sociedad, con la finalidad de prevenir el peligro generado en los momentos cruciales del ciclo vital, se valida a través del sistema de representaciones y de creencias.

Debemos señalar a la cosmovisión como el punto nodal para fundamentar el comportamiento de los hombres. Aunque la cosmovisión es una elaboración conceptual, no constituye una imitación de la realidad; es, ante todo, un modelo que explica esa realidad. En este sentido, es pertinente tomarla como vértice para explicar aquello que induce a los hombres a asumir conductas específicas para resolver situaciones que ponen en riesgo su integridad social, pues cada experiencia que el hombre vive la proyecta al resto de su universo.

El actor principal que mueve estas acciones es el hombre, quien es antropocéntrico: se considera a sí mismo como el referente central de su sistema de pensamiento con respecto al cosmos. A partir de estas concepciones, es el hombre quien establece los parámetros y criterios para normar su conducta a partir de todo un conjunto de elaboraciones conceptuales cuyo objetivo es ordenar su mundo, no sólo aquel en el que vive y con el que interactúa, sino el que conoce a través de su pensamiento, como el mundo de los dioses, prácticamente inalcanzable para cualquier ser mortal. Sin embargo, ese mundo, conocido únicamente a partir de sus representaciones, es también real en tanto que forma parte de las propias experiencias humanas; más aún,

rige sus vidas y norma sus conductas, pues la realidad que el hombre construye a través de la cosmovisión se materializa en cada acto de su existencia.

Estas acciones simbólicas implementadas por la sociedad inciden en la transformación de las fuerzas generadoras de desorden a fuerzas de cohesión social. Uno de los principales fines que se pretende alcanzar es un cambio ontológico que le permita al hombre vivir en armonía con todo lo que le rodea.

El pensamiento en torno al hombre y a los acontecimientos más determinantes de su vida, como el nacimiento y la muerte, revela la profunda compenetración que mantiene con su entorno natural, con sus dioses, con el cosmos, con esa fuerza vital, inefable, que circula por todos los ámbitos. Asimismo, a través de estas representaciones del ciclo vital es posible explicar la lógica subyacente del tiempo que se reproduce en todos esos ámbitos con los que los hombres mantienen una constante interacción. Es decir, hay una recreación de esta "misma lógica de la alternancia y del equilibrio de los contrarios que hace que se opongan y completen los principios masculino y femenino, solar y lunar, celeste y ctónico,¹ engendrando a su vez las leyes de la cotidianidad, de la fecundidad fisiológica humana, de la fertilidad vegetal de las estaciones, de la condición humana y de la historia en general" (Marion, 1992: 544).

En buena medida, el vínculo establecido a través de la interacción del hombre con sus divinidades y entes tiene una incidencia sobre su comportamiento, modela su *ethos* y recrea a través del imaginario colectivo las costumbres y las prácticas que le fueron transmitidas por sus antepasados. El universo que se presenta ante el hombre pertenece a distintos órdenes; no obstante, integra también diversas realidades que se complementan para conformar una sola. Dicha interrelación genera un único orden social y simbólico que hará que las experiencias de los hombres, sobre todo aquellas que marcan etapas trascendentales de su existencia, sirvan para mantener la armonía de la sociedad y su entorno.

¹ Lo ctónico se refiere a todo lo relacionado con la tierra.



Partera lavando las manos de un invitado al iniciar el ritual.



Los asistentes al ritual "lavado de manos" bailan enflorados al compás de sones.



Durante el ritual "lavado de manos" la madre baila con su hijo en brazos, junto con los invitados.



Escena del camposanto durante la celebración de Todos Santos. Las tumbas se adornan con flores que las cubren totalmente y veladoras.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCÁNTARA BERUMEN, Armando (1998). *Entre trama y urdimbre. Simbolismo mítico y ritual en San Andrés Tzicuilan*, tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH.
- ARAMONI, María Elena (1990). *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, CNCA.
- ARIZPE, Lourdes (1973). *Nican pehua Zacatipan. Parentesco y economía en una comunidad nahua*, México, INI.
- BÁEZ-JORGE, Félix (1998). *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana.
- BALANDIER, Georges (1990). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, España, Gedisa.
- BROTHERSTON, Gordon (1994). "Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de *Mictlantecutli*", en *Cuicuilco*, vol. 1, núm. 1, mayo-agosto, nueva época, México, ENAH, pp. 85-98.
- CHAMOUX, Marie-Noële (1987). *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI/CEMCA.
- CASO, Alfonso (1971). "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, v.III, pp. 189-200.
- (1983). *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1952-1953) 1989. "Los calendarios" *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, presentación, introducción y selección de textos de Lorenzo Ochoa, México, CNCA, pp. 51-63.
- CAZENEUVE, Jean (1972). *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, (1945) 1992, México, UNAM.
- Códice Vaticano A* (1996). Introducción y explicación de Ferdinand Anders/Maarten Jansen, Akademische Druckund Verlagsanstalt (Austria), México, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Xicotepec. Estudio e interpretación* (1995), Stresser-Péan, Guy. México, Gobierno del Estado de Puebla, CEMCA/Fondo de Cultura Económica.
- DOUGLAS, Mary (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI.
- EMBRIZ, Arnulfo (coordinador, 1993). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990*, México, INI/SEDESOL.
- FLORESCANO, Enrique (1992). *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- FOSTER, George M. (1967) 1976. *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GALINIER, Jacques (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI/CEMCA.
- (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.
- (1997). "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí", José A. González Alcantud & María Jesús Buxó Rey (editores), El libro es *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. España, Diputación Provincial de Granada, Anthropos, pp. 105-122.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina (1976). "El huehuetlatolli —Antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México, UNAM.

- GARCÍA PAYÓN, José (1989). "Evolución histórica del Totonacapan", en *Huastecos y totonacos. Una antología histórico cultural*, presentación, introducción y selección de textos de Lorenzo Ochoa, México, CNCA, pp. 229-240.
- GARZA, Mercedes de la (1991). *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM.
- GEERTZ, Clifford (1973) 1987. *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GERHARD, Peter (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM.
- GODELIER, Maurice (1984) 1989. *Lo ideal y lo material*, España, Taurus.
- GONZÁLEZ LEYVA, Alejandra (1991). *Chalma: una devoción agustina*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/UAEM.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl (1975). "El culto a los muertos entre los mexicas", en *Boletín del INAH*, vol. 14, segunda época, julio-septiembre, México, INAH, pp. 37-44.
- , con la colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara (1991). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México, Larousse.
- GRAULICH, Michel (1990). *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario, Ediciones Istmo.
- GRUZINSKI, Serge (1988). *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, IFAL/INAH.
- HEYDEN, Doris (1979). *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*, Cuadernos núm. 25, México, DEAS/INAH.
- HERITIER, François (1991). "La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres", en *Alteridades*, México, UAM, pp. 92-101.
- (1992). "El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte tercera, Madrid, Taurus, pp. 159-174.
- HERTZ, Robert (1990). *La muerte. La mano derecha*, México, Alianza Editorial Mexicana, CNCA.

- ICHON, Alain (1969) 1990. *La religión de los totonacas de la sierra*, México, CNCA/INI.
- KELLY, Isabel y Angel PALERM (1952). *The Tajin Totonac, part. 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Washington, Smithsonian Institution.
- LAMMEL, Annamaria (1997). "Los colores del viento y la voz del arcoiris: percepción del clima entre los totonacos (México)", Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (editores), en *Antropología del clima en el mundo Hispanoamérica*, dos tomos, Ecuador, col. Abya-Yala, núm. 51, pp. 153-179.
- LE BRETON, David (1991). "Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica", en *Diógenes 153*, enero-marzo, México, Coordinación de Humanidades, UNAM.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1956) 1997. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971) 1987. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI.
- LOK, Rossana (1991). *Gifts to the Dead and the Living. Forms of exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, Leiden, Centre of Non Western Studies, Leiden University.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1960). "Los caminos de los muertos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 2, México, UNAM/IIH, pp. 141-148.
- (1967). "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII, México, UNAM/IIH, pp. 87-117.
- (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. II, México, UNAM.
- (1990). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- (1991). "El mestizaje religioso", en *L'uomo*, vol. II n.s., n. 1, Universidad de Roma, Italia, pp. 23-60.
- (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

- (1996). "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo, Enrique Nalda coord., México, CNCA/INAH, col. Obra Diversa, pp. 471-507.
- (1998). "Herencia de distancias", *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (editores), México, UNAM/Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", pp. 55-68.
- LÓPEZLUJÁN, Leonardo y Vida MERCADO (1996). "Dos esculturas de Miclantecuehltli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, México, UNAM/IIH, pp. 41-68.
- LUPU, Alessandro (1991). "Tatiocihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México, UNAM, pp. 219-230.
- (1992). "La tortilla, alimento perfetto", en *Il pane*, al cuidado de Cristina Papa, Perugia, Italia, Electa Editore Umbri, pp. 63-66.
- (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, CNCA.
- (1996). "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", en *Revista de Antropología Social*, núm. 5, España, Servicio de Publicaciones, UCM, pp. 11-37.
- (1998). "Introducción", en *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (editores), México, UNAM/Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", pp. 13-54.
- (1999). "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", J.A. González Alcantud & C. Lisón Tolosana (editores), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, España, Anthropos-Diputación Provincial de Granada, pp. 229-261.
- MANZANILLA, Linda (1996). "El concepto del inframundo en Teotihuacan", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 2, núm. 6, enero-abril, México, ENAH, pp. 29-50.
- MARION, Marie-Odile (1992). *Le pouvoir des filles de Lune: la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve*

- Lacanja (México)*, Thèse de doctorat Es Lettres et Sciences Humaines, París, EHESS.
- MARION, Marie-Odile (1994). *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI/SEDESOL.
- (1994). "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", *Ludus Vitalis* vol. II, núm. 2, México, pp. 135-148.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1978). *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP/INAH.
- MAUSS, Marcel (1979). *Sociología y antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, col. Ciencias Sociales.
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis (1966). *Los calendarios de Zempoala*, en Cuadernos del Instituto de Antropología 2, Veracruz, México, Universidad Veracruzana.
- MINTZ, Sydney y Eric WOLF (1950). "Analysis of Ritual Co-Parenthood (compadrazgo)", in *Southwestern Journal of Anthropology*, pp. 341-368.
- MOLINA, fray Alonso de (1970) 1992. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Castellana y Mexicana*, México, Biblioteca Porrúa, edición facsimilar.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús (1964). *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH.
- (1981). *Significado de los aires en la cultura indígena*, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, México, INAH.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto (1967). "Los cinco soles cosmogónicos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, UNAM.
- MOTA Y ESCOBAR, fray Alonso de la (1987). *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introducción y notas de Alba González Jácome, México, SEP.
- NUTINI, Hugo (1988). *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.

- (1989). *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- OLMOS, fray Andrés de (1553) 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM/IIH/CEMCA.
- OLIVIER, Guilhem (1997). *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*, París, Institut d'Ethnologie, CEMCA.
- PITT-RIVERS, Julian (1976). *Antropología del honor o política de los sexos*, España, Crítica, Grupo Editorial, Grijalbo.
- QUEZADA, Noemí (1977). "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIX, México, UNAM/IIA, pp. 307-326.
- RICARD, Robert (1947) 1992. *La conquista espiritual*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1989). *El Convento Agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM.
- RUZ LHUILLIER, Alberto (1963). "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 4, México, UNAM/IIH, pp. 251-261.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (1985). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa.
- SANABRIA DIAGO, Lucía; Miguel Ángel MARTÍNEZ ALFARO, et al. (1996). "Utilización del germoplasma de plantas comestibles entre los paeces y los nahuas", en *Revista de Geografía Agrícola (estudios de la agricultura mexicana)*, 22-23, enero-julio, México, Universidad Autónoma de Chapingo, pp. 73-93.
- SMITH, Pierre (1989). "Aspectos de la organización de los ritos". *La función simbólica*, Michel Izard y Pierre Smith (coordinadores), España, Jucar Universidad, pp. 147-180.

- SIGNORINI, Italo (1979). *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI.
- SIGNORINI, Italo (1981). *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Italia, Torino, Loescher Università.
- s/f. *Il ritorno dei defunti nel mondo indio mesoamericano contemporaneo*, mecanoscrito.
- & Alessandro LUPO (1988). "Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua", en *México Indígena*, núm. 20, año IV, enero-febrero, México, INI. pp. 13-21.
- (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana.
- SOUSTELLE, Jacques (1983). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1979) 1986. *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- STRESSER-PÉAN, Guy (1998). *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, México, CEMCA, Gobierno del Estado de Hidalgo, IHMSYS/CECAH.
- SULLIVAN, Thelma (1969). "Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México", en *Anuario Indigenista*, vol. XXIX, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 285-293.
- TAGGART, James M. (1975). *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, México, INI.
- (1965) 1996. *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas. Tres opúsculos del siglo XVI*. De Ángel María Garibay K., México, Porrúa, col. Sepan Cuantos.
- Testimonio de títulos de propiedad de tierras que gozan los naturales del gobierno de Naupan y su partido (1757)*. México, Archivo Municipal de Naupan, Puebla.

- TORQUEMADA, fray Juan de (1615) 1977. *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, México, UNAM/IIH, seis vols.
- TURNER, Víctor (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- VAN GENNEP, Arnold (1986). *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1978). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.
- VOGT, Evon Z. (1976) 1983. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.



Programa de
Desarrollo
Cultural de
la Huasteca

*El juego de las alternancias: la vida y la muerte.
Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*

lo terminó de imprimir el Programa de
Desarrollo Cultural de la Huasteca
en el mes de junio de 2005
en los talleres de SM, Servicios Gráficos,
Lago Tláhuac, núm. 4-16 Col. Anáhuac, C.P. 11320
Miguel Hidalgo, D.F., tel. 5341 7480
se tiraron 1 000 ejemplares

Revisión de estilo: Will Rodríguez
Cuidado de la edición: Patricia Olalde Trejo

CULTURA
HIDALGO
CONSEJO ESTATAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Secretaría
de
Cultura
PUEBLA

GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ
HECHOS SECRETARÍA
DE CULTURA

ITCA
INSTITUTO VERACRUZENSE
DE INVESTIGACIONES EN CULTURA Y LAS ARTES

Secretaría

CONSEJO ESTATAL
PARA LA CULTURA
Y LAS ARTES

VERACRUZ

CULTURA

CONACULTA

 la CULTURA en tus manos



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



077996

En Naupan, municipio que comparte las tradiciones culturales de la Huasteca y Sierra Norte de Puebla, las acciones rituales del ciclo vital de los nahuas sustentan una cosmovisión que da cuenta del capital simbólico que posee este grupo para ordenar su mundo, expresarlo y actuar para alcanzar su plenitud como seres sociales y vivir en armonía.

En el transcurso de su existencia el hombre debe franquear diversos obstáculos que se presentan cuando tiene lugar un cambio de estado social. Para lograr pasar de un estado a otro deberá buscar la transformación, apelando a los medios simbólicos de que dispone. Entre esos medios, son los rituales llamados ritos de paso los más eficaces para lograr el cambio deseado a partir de dos planos: el plano cósmico, como mediador entre las divinidades y los hombres; y el social, incidiendo en sus propias experiencias para lograr una vida más armónica entre los individuos, y entre ellos y su entorno.

Dentro de los objetivos más importantes que tiene el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca está la publicación de trabajos inéditos que contribuyan al conocimiento del patrimonio cultural intangible de la región, cuya diversidad forma parte indiscutible de la riqueza cultural que caracteriza a la Huasteca.

 **CONACULTA**

 la CULTURA en tus manos

PROGRAMA DE
DESARROLLO CULTURAL
DE LA HUASTECA

