



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 53-1 (2019): 7-17

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos
en medios nahua y teenek de la Huasteca veracruzana (México)

The art of combining. The ritual management of different religious horizons
in Nahua and Teenek milieux of the Veracruzana Huasteca (Mexico)

Anath Ariel de Vidas*

*CERMA-École des Hautes Études en Sciences Social (EHESS), bureau P2-04 (2e étage)
54, bd. Raspail, 75006 Paris, Francia*

Recibido el 21 de abril de 2018; aceptado el 11 de junio de 2018

Resumen

Los ritos de curación indígena contemporáneos se caracterizan a menudo como derivados de un “sincretismo religioso” por la presencia en ellos de aspectos religiosos de orígenes distintos. Sin embargo, si bien este término procede de una constatación de una realidad social y religiosa post evangelizada, no aporta al entendimiento de la estructura de estos ritos ni de su significado para sus participantes. En cambio, si los tratamos analíticamente, con los mismos términos de los interlocutores autóctonos, la comprensión de su gestualidad y prácticas al realizar los ritos de curación, permite integrar la agentividad intelectual de los actores. Así abarcamos de otra forma el sincretismo y el análisis de ritos nahua y teenek de la Huasteca veracruzana, anclados en una descripción etnográfica densa, así como en su contexto histórico, lo que permite vislumbrar lógicas internas en torno al credo específico subyacente a estos ritos.

Abstract

Contemporary indigenous healing rites are often characterized as emanating from a ‘religious syncretism’ by the presence in them of religious aspects of different origins. However, although this term comes from an observation of a post-evangelized social and religious reality, it does not contribute to the understanding of the structure of these rites or their meaning for their participants. On the other hand, analyzing the indigenous interlocutors’ own terms of their understandings of their gestures and practices when carrying out the healing rites, allows to integrate the intellectual agency of the actors. Thus, covering from a distinct angle the questions of hybridism or syncretism, the analysis of Nahua and Teenek rites of the Veracruzana Huasteca in Mexico, anchored in a thick ethnographic description, as well as in its historical context, makes it possible to glimpse internal logics around the specific creed underlying these rites.

Palabras clave: grupos indígenas nahua; grupos indígenas teenek; huasteca; sincretismo; ontología.

Keywords: Nahua indigenous groups; Teenek indigenous groups; Huasteca; syncretism; ontology.

* Correo electrónico: anathari@ehess.fr

Introducción

Los ritos de curación ejecutados en dos medios indígenas vecinos (teenek y nahua de la Huasteca veracruzana, al noreste de México) se caracterizan por libaciones y comida entregadas a la tierra, por medio de las cuales los especialistas rituales se dirigen, en su lengua autóctona respectiva, a los dueños del lugar al mismo tiempo que rezan en español a los santos católicos. Sacrificios de aves y ofrendas particulares a los seres ctónicos se añaden en estos rituales a imágenes religiosas y rosarios los cuales dejan patente en su conjunto prácticas provenientes de horizontes religiosos distintos.

Esta mezcla de procedimientos rituales se ha señalado a menudo en la literatura antropológica con el término de “sincretismo religioso”, producto de la recomposición del credo local resultante de la conquista española y de su evangelización subsiguiente, sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica. Otros términos se utilizan para abarcar estos procesos como: mestizaje, hibridismo, bricolaje, ensamblaje, *patchwork*, *nepantlatismo*..., pero éstos remiten, en última instancia, solo a la constatación, de orden analítico, de una situación de prácticas religiosas constituidas por procesos, muchas veces implícitos, de agregación de elementos de origen autóctono y foráneo (en este contexto, lo prehispánico y lo cristiano).¹

Además, estos procesos no son unilaterales ni constantes en el tiempo. Serge Gruzinski (1999) matiza así estos cambios culturales al distinguir el mestizaje religioso, es decir, las mezclas que se dieron al principio de la Colonia, del hibridismo (llamado también sincretismo religioso): las mezclas que se desarrollaron ya en la coexistencia colonial y que abarcan varios siglos. Sin embargo, al dar solo constancia analítica de esta distinción, externa a estos procesos, se deja a un lado la visión propia de los nativos americanos acerca de éstos.

Así, la problematización de este tipo de recomposición fue discutida así mayormente en términos de resistencia o de aculturación, ubicando en las costumbres religiosas indígenas contemporáneas reminiscencias de prácticas paganas prehispánicas –de acuerdo con la primera posición– o de prácticas cristianas coloniales –de acuerdo con la segunda (Watanabe 1990; Navarrete Linares 2015, entre otros). Surge así otro problema epistemológico en el enfoque general de los procesos de cambios culturales, sociales y religiosos; al basarse en observaciones o recuentos (externos a la sociedad estudiada) de lo que ha perdurado y lo que se ha perdido, sin analizar el mecanismo interno de estos procesos, este enfoque procede de un principio, de orden esencialista, de fusión destructiva, a largo plazo, de los grupos culturales amerindios, incorporados en “otra” cultura y sociedad (Navarrete 2015; Kelly 2016). Ambas posiciones, sea que privilegien los procesos de resistencia o de aculturación,

fijan así a las poblaciones indígenas contemporáneas en tiempos históricos determinados y pasados, lo cual no está exento de implicaciones políticas (Dean y Leibsohn 2003).

Además, como lo advierte Marshall Sahlins (1999), el hibridismo deriva de una genealogía, no de una estructura (Friedman 2001); permite caracterizar una construcción analítica de la historia de un pueblo, pero no el entendimiento de su forma de vida particular en la cual los factores externos son ya indigenizados. En otros términos, estos elementos externos ya incrustados se diferencian de lo que eran antes y analizarlos solo por su origen no contribuye a entender las razones y los modos por los cuales fueron adoptados localmente.

Para abarcar los procesos de hibridación de otra manera, Homi Bhabha (1990) propuso analizarlos no tanto en su aspecto genealógico sino como acto de translación cultural (como representación y reproducción). Es decir que el hibridismo sería ya una traducción que desplaza el sentido original, negando así su esencialismo y dando lugar a un tercer espacio (*the third space*). La importancia del hibridismo, según este autor, no consiste en poder ubicar dos momentos originales de los cuales emerge el tercero, sino que conforma en sí un tercer espacio que permite que emerjan otras posiciones. En el mismo orden de ideas, al analizar el concepto de “sincretismo”, Alessandro Lupu afirma que

El sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son ‘sincreticos’ simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido (Lupu 1996: 31).

En lugar de intentar ubicar el origen de ciertas prácticas rituales indígenas, se puede preguntar por qué, cinco siglos después de la Conquista y de las entremezclas culturales y sociales, se puede todavía advertir en ellas una composición de elementos distintos y distinguidos.

Para poder contestar a esta pregunta, es decir, para enfocar de otra forma la cuestión del hibridismo o del sincretismo, es importante verificar lo que se piensa y se hace en relación con éstas en las sociedades amerindias estudiadas (Santos-Granero 2009). José Antonio Kelly (2016) caracterizó este ángulo de análisis por lo interno como “anti-mestizaje”, no tanto en el sentido de resistencia a estos procesos sino más bien en el sentido de lógicas peculiares de los grupos amerindios que subyacen la incorporación de elementos de origen externo en estructuras culturales específicamente internas. La importancia y el interés analítico del hibridismo, o sea de este tercer espacio, es precisamente que lleva las huellas de distintos significados o discursos ya moldeados de acuerdo con lógicas que les son ajenas.

Ahora bien, entender la lógica interna de un rito religioso indígena necesita, por lo tanto, de una traducción

¹ Para una excelente revisión crítica del concepto de sincretismo y su aplicación en los estudios de las sociedades amerindias véase Lupu 1996.

de las categorías ontológicas involucradas. Una ontología, en este contexto, es “un conjunto fundamental de entendimientos del mundo: qué tipo de entes, procesos y cualidades pueden potencialmente existir y cómo éstos interactúan entre ellos” (Harris y Robb 2012: 668). Entender la manera local de componer este conjunto y cómo se incorporaron en él elementos ajenos permite, por lo tanto, entender los modos *emic* de abarcar el hibridismo.

Este artículo se propone sondear dos formas de composición de prácticas rituales indígenas en las cuales elementos provenientes de horizontes religiosos distintos cohabitan de manera explícita para los actores sociales. El análisis comparativo de la organización espacial de los ritos de curación nahua y teenek de la Huasteca, el de los componentes de las ofrendas que conllevan, así como el de las lenguas y gestos que se emplean en ellos, ofrece un campo para desvelar una lógica autóctona de tales composiciones, declinada en dos modos aparentemente opuestos. Sin embargo, como lo veremos, a pesar de la diferencia en la gestión ritual de los distintos horizontes religiosos que organizan las prácticas piadosas nahua y teenek, se encuentra en esta gestión una lógica común que da a estas prácticas todo su sentido.

Elementos de contextualización

Los grupos nahua y teenek cuyas prácticas se analizan en este texto radican en el municipio de Tantoyuca, al norte del estado de Veracruz.² Se trata de una región de clima tropical-húmedo ubicada en la planicie costera del Golfo de México donde cohabitan poblaciones mestizas e indígenas (nahua y teenek). En el medio teenek he trabajado más en la rancharía de Loma Larga (203 habitantes en 1995); en el medio nahua en La Esperanza (154 habitantes en 2013). La distancia entre estas dos localidades es de alrededor de 30 kilómetros. La mayoría de los habitantes de estos dos pueblos se dedica a los cultivos de subsistencia (maíz y frijol) y unos pocos poseen también algunas vacas. Los jóvenes tienden a emigrar hacia la frontera estadounidense para trabajar en las maquiladoras. En ambas rancharías la tenencia de la tierra se gestiona bajo el régimen de los bienes comunales.

Paralelamente a un proceso de modernización que produce transformaciones materiales y estructurales en el modo de vida local, los habitantes de estas dos localidades se adhieren fuertemente a sus prácticas religiosas específicas, dirigidas, entre otros, a los dueños de la tierra y a los elementos del relieve. Estas prácticas se efectúan a lo largo del año, conjuntamente con las que corresponden a la liturgia católica. Desde el punto de vista de los participantes, esas prácticas conjuntas, aunque distintas y

distinguidas por ellos, no significan una derivación de los preceptos de la religión católica. Las prácticas específicas más seguidas en ambos grupos son los ritos de curación, de los que se tratará en adelante de manera comparativa.³

Razones por las cuales se realizan ritos de curación entre los grupos teenek y nahua⁴

Grupo teenek

En el pueblo teenek de Loma Larga se cuenta un mito de origen que evoca la llegada del Sol y el refugio bajo tierra de los *baatsik' i aatslaabtsik* (*baat* = torcido, *ik'* = viento; *aats* = antepasado, *laab* = morfema reverencial, *tsik* = sufijo de pluralidad). El *baatsik' i aatslaab* es el viento torcido o remolino por el cual se manifiestan los antepasados prehumanos que no aceptaron la aparición del astro solar (Ariel de Vidas 2003). Estos parientes lejanos en el tiempo, llamados *baatsik'* para abreviar, no contentos con su condición telúrica actual, son los que causan los padecimientos específicos que sufren sus descendientes teenek contemporáneos. Estas enfermedades son el susto o espanto que implica la pérdida de una parte del soplo vital de los humanos y, por lo tanto, conlleva la afección de la pérdida del *ch'ichiin* o sombra. El mito de origen sobre los *baatsik'* se enuncia en los ritos de curación, generando entre la población teenek de Loma Larga un culto a los antepasados que evoca un periodo anterior. Estos ritos aseguran el equilibrio necesario para la convivencia entre humanos y entes telúricos, sin la cual surgen las enfermedades.

Grupo nahua

Entre los habitantes nahuas de La Esperanza, la tierra está poblada también por espíritus telúricos, llamados tepas (*te*= piedra; *pa[n]*= lo que sobrepasa, lo que está encima jerárquicamente⁵), que se escondieron bajo tierra a la llegada del sol. Tal como los *baatsik'* teenek, los tepas nahuas son los dueños o guardianes de la tierra, en su sentido amplio (es decir no solamente el subsuelo) y pueden manifestarse, entre otros, como “aires” (*ejekame*).⁶

³ Para más elementos de contextualización, véanse, para el medio teenek (Ariel de Vidas 2003) y para el medio nahua (Ariel de Vidas en prensa).

⁴ Una versión anterior de este texto fue presentada en el coloquio: *El tiempo en recomposiciones. Enfoques interdisciplinarios sobre los rituales mesoamericanos*, GERM/Universidad La Sapienza de Roma, noviembre 2016. Las descripciones etnográficas en la primera parte de este artículo retoman de manera general datos expuestos en Ariel de Vidas 2010 y 2014. Agradezco las lecturas atentas que Anne-Marie Losonczy y Ari Zigelboim hicieron de la versión preliminar de este texto.

⁵ Se trata de una propuesta de definición sugerida por Marie-Noëlle Chamoux, comunicación personal.

⁶ En otras partes de la Huasteca, seres análogos a los tepas llevan denominaciones distintas, incluso entre las poblaciones nahuas cercanas de la sierra de Chicontepec, al suroeste. La denominación “tepa” para estos entes parece encontrarse esencialmente entre poblaciones

² Los datos etnográficos presentados en este texto fueron recolectados durante varias estancias de campo, esencialmente entre marzo de 1991 y septiembre de 1995 (medio teenek) y entre octubre de 2003 y noviembre de 2008 (medio nahua).

Sin embargo, mis interlocutores nahuas no mencionaron un mito detallado acerca de estos seres y no se aludió a una relación de parentesco, ni siquiera mítica, entre estos seres y los habitantes del poblado nahua La Esperanza —relación que explicaría, como para los habitantes del poblado teenek de Loma Larga, un deber de culto a los antepasados. En calidad de guardianes originarios de la tierra los tepas exigen un tributo a los habitantes de La Esperanza a través de las enfermedades que ellos mandan a los humanos, cautivando sus “sombras”.

Los ritos de curación en ambos grupos, fundados en un relato mítico (muy detallado en el caso teenek y muy aproximativo en el caso nahua), manejan por lo tanto una estratificación del tiempo. En los dos casos se encuentra una noción compartida de un “antes” presolar, prehumano y precristiano.⁷ El término “cristiano” debe entenderse en este contexto en su sentido de credo, pero también en su sentido local de humanidad actual. Los ritos de curación teenek y nahua reafirman cada vez, como lo veremos más adelante, la noción del antes y del ahora; gestionan una noción temporal que (entre otros) funda entre los miembros de estos dos grupos su etnicidad, es decir, la identificación explícita de sus características culturales-cultuales colectivas (Ariel de Vidas 2003 y en prensa).

Los ritos de curación

Grupo teenek

Tras una consulta con siete granos de maíz rojo para ubicar dónde se volatilizó la sombra de su paciente después de un encuentro con los *baatsik'*, el curandero teenek debe recuperarla en los lugares indicados (siempre en el monte, fuera de la localidad). La recuperación de la sombra se hace a través de una negociación con los *baatsik'*, la cual únicamente se puede hacer en lengua teenek, ya que ellos no entienden otro idioma. Después de que el curandero recupera la sombra, la trae del espacio del monte, morada de los *baatsik'*, para reincorporarla en el cuerpo de su paciente, en la casa de éste, mediante limpiezas terapéuticas las cuales consisten en rozar al paciente con ramas, un huevo o un pollo vivo ante las imágenes de los santos católicos colocadas en el altar doméstico. El especialista ritual se dirige a ellos con rezos y plegarias exclusivamente en lengua española

nahuas como teenek de la sierra de Otontepec y sus alrededores, así como en la Huasteca potosina, a veces en forma femenina. Véanse, por ejemplo, para Santa María Ixcatepec en la Sierra de Otontepec, L. Reyes García (1960); para las comunidades de Copaltitla (municipio de Tepetzintla) y de Los Ajos (municipio de Tantoyuca): J. N. Argüelles Santiago (2012); para la región de Tuxpan: R. Williams García (1965) y para la Huasteca potosina: V. A. Mayorga Muñoz (2015).

⁷ Para un análisis de los procesos de cambio de sentido de los mitos mesoamericanos contemporáneos y la relación que relatan entre la llegada del sol y del cristianismo, véase A. López Austin (1992: 468 y *passim*).

ofreciéndoles flores y copal. El rito de curación teenek dura tres días, durante los cuales se efectúan tres visitas al monte —a mediodía, hora predilecta de los *baatsik'*— y siete limpiezas terapéuticas en la casa del enfermo. Al finalizar estas distintas etapas, en los distintos espacios, se depositan en el monte ofrendas de platillos especiales para los *baatsik'* y finalmente se rescata la sombra del individuo enfermo.⁸ En este tipo de prácticas curativas se ve claramente cómo se negocian los espacios de los distintos entes no humanos. El monte es el espacio de los *baatsik'* a quienes se debe hablar solo en teenek, la lengua de los antepasados, y la casa es el espacio de los santos católicos a los que se habla solo en español, lengua del presente para interactuar con la alteridad social extra-étnica (iglesia, escuela, instituciones...). Aparece así una clara distinción espacial y lingüística de acuerdo con horizontes temporales reconocidos y distinguidos en el ritual.

Grupo nahua

Para recuperar el *tonal* (la sombra, la parte espiritual) de un enfermo, los habitantes de La Esperanza pagan también un tributo en forma de ofrenda a los tepas. Los ritos de curación empiezan primero frente al altar doméstico donde están colocadas las imágenes de los santos católicos. Se procede a una limpieza terapéutica del paciente con ramas, un huevo, velas de cera y dos pollos vivos. La limpieza se acompaña con rezos y plegarias en español y en náhuatl, dirigidos a los santos, así como a los seres de la tierra. Después de esta primera etapa, se organiza, alrededor de mediodía, hora predilecta de los tepas, una ofrenda en el monte, morada de estos seres. En esta ofrenda, que incluye diversos víveres, velas y flores, se coloca también una imagen santa, se habla a los santos católicos como a los tepas, en español y en náhuatl.⁹

En los ritos nahuas no aparece una distinción espacial ni lingüística en el culto a los tepas y a los santos. Los distintos horizontes temporales que componen la vida cultural parecen fusionarse. Sin embargo, a través del análisis de los componentes de las ofrendas teenek y nahuas, veremos ahora cómo, en ambos casos, la cuestión de los horizontes temporales está muy presente en esta construcción ritual, aunque de manera muy distinta.

Las ofrendas

En ambos grupos se encuentra una necesidad común de depositar ofrendas a los seres ctónicos como parte de un proceso de recuperación de la salud y para restaurar el equilibrio entre humanos y dueños o guardianes de la tierra. Si bien desde el punto de vista cosmológico el

⁸ Para una descripción detallada de los ritos de curación teenek véase Ariel de Vidas (2003: 284-310).

⁹ Para una descripción detallada de los ritos de curación nahua, véase Ariel de Vidas (en prensa).

principio común a los dos grupos indígenas reside en la convivencia con los seres telúricos con quienes deben encontrar un modo de socialización, este modo difiere conceptualmente entre un grupo y el otro. En ambos casos, la cohabitación con los seres telúricos y el bienestar de los humanos pasa por el depósito ritual de alimentos específicos y demás elementos, pero este, como se verá, se arregla de manera muy distinta en cada uno de los grupos.

Grupo teenek

Entre los habitantes de Loma Larga, las ofrendas, denominadas *ch'ejwaxtalaab* (regalo), se depositan discretamente en lugares específicos del monte llamados *dhakil* (*dhak* = blanco), que son agujeros, grietas, asperezas o cavidades en troncos de árboles grandes y que permiten, de acuerdo con los practicantes, la comunicación con los seres de la tierra.

Los depósitos rituales teenek consisten esencialmente en un caldo elaborado con la gallina negra que sirvió antes para realizar la limpia del paciente. El ave no puede proceder de una granja comercial, debe ser una gallina de rancho que deambula en el pueblo picoteando la tierra a su gana y que, por lo tanto, contrariamente a los pollos de granjas que se nutren de alimentos agro-industriales, se considera perteneciente a la tierra. La gallina de rancho se vincula por su esencia misma con la localidad, así como a los *baatsik'*, y el color negro de su plumaje se asemeja, de acuerdo con mis interlocutores, al de las tinieblas subterráneas donde éstos tienen su residencia. También el huevo que se usa para la limpia terapéutica debe provenir de una gallina de rancho. Luego, el ave se despluma a medias; no se lava, se cuece poco, no se cortan las patas, el pico, las alas ni la cabeza; tampoco se pone sal en el guiso ni se le agregan otros condimentos como chile, ajo o comino, que por lo general sazonan la cocina teenek. El corazón de la gallina negra se prepara en siete pequeños tamales envueltos en pedazos de una hoja de plátano, a su vez envueltos como un tamal grande.

Se ofrecen además siete pequeñas tortillas medio cocidas y endurecidas (*tsuts'um* en teenek, es decir “tochones”). Estas tortillas, especialmente preparadas para los seres de la tierra, se denominan *bakanil i ch'eenlaab* (tortillas de la señora del cerro). Se deposita también todo un conjunto de platillos podridos, crudos, insípidos, apesados y repugnantes (como cabezas de gallinas, cáscaras de huevos, huesos, carroña...) sobre los cuales se echa saliva y aguardiente. A esta preparación se agrega los deshechos de las siete limpias terapéuticas como las ramas y el huevo, monedas y pequeñas ramas rotas, así como siete chapas de *Coca-Cola* (que representan metonímicamente refrescos). Todos estos elementos se depositan en el suelo con la mano izquierda exclusivamente.

Los diferentes elementos de la ofrenda teenek se disponen sobrepuestos unos a otros: primero las ramas, después los tamales sobre los que se vierte el caldo de gallina, y luego los demás platillos y deshechos. Enci-

ma de todo se echan cenizas que cubren (¿entierran?) la ofrenda. Estos platillos –repugnantes para los humanos, pero deliciosos para los seres telúricos– se abandonan así en el monte.

Los habitantes de Loma Larga ofrecen platillos especiales a la tierra “porque la pisamos y está enojada, por eso nos hace eso” (cautiva las sombras). Según este comentario de Delfino, el difunto curandero teenek, *Ch'eenlaab*, el dueño de la tierra, recibe las ofrendas destinadas a pacificar el conjunto de los espíritus ctónicos. Si recordamos que, según Claude Lévi-Strauss (1968: 410), la mayoría de las sociedades amerindias considera el alimento podrido como el prototipo de la comida pre-cultural, podemos inferir que con sus ofrendas a los *baatsik'* de comida indigesta para los humanos, los practicantes rituales teenek reafirman su propia ubicación actual del lado de la cultura, o más bien de la humanidad. Por extensión, se puede inferir que se trata de subrayar de esta manera la ubicación de los *baatsik'* en una temporalidad distinta del presente, una temporalidad que se asocia con un tipo de comida específica y el lado izquierdo, contrario a la decencia en vigor en el mundo cristiano.

Grupo nahua

En el marco de sus ritos de curación, los habitantes de La Esperanza depositan también alimentos en sus ofrendas (*tlaixpantia* = poner delante) a los tepas, seres telúricos y dueños de la tierra. Como en el medio teenek, los ritos de curación nahuas están ligados a enfermedades cuyo origen se encuentra en un estado de vulnerabilidad del paciente en relación con los seres de la tierra. Las ofrendas nahuas se depositan también, como en el caso teenek, en lugares específicos del monte. En el caso nahua se trata de sitios donde se amontonan muchas piedras y, por lo tanto, se considera que pertenecen a los tepas. Estos lugares se denominan *kube* o, en náhuatl, *tetsakuali* (*te* = piedra, *tsakuali* = montículo) o *tetsaktli* (cercado de piedra). Por el aspecto irregular del suelo, se estima, como para los *dhakil* teenek, que estos lugares permiten la comunicación con los seres de la tierra.

Por otro lado, a diferencia de las prácticas teenek en Loma Larga, que se hacen de manera discreta y solitaria, este acto de ofrenda a los seres de la tierra siempre se realiza entre los habitantes de La Esperanza con varios familiares y compadres en un ambiente de convivencia.

Después de las limpias delante del altar doméstico con los dos pollos –un gallo y una gallina que, también y por las mismas razones válidas en el medio teenek, deben proceder del patio– (además, el gallo tiene que ser uno “que ya pisaba”), el curandero sacrifica las aves y procede a desplumarlas y descuartizarlas para luego entregarlas a la ama de casa quien se encarga de cocerlas en tamales grandes (*tlapepechooli*). El maíz usado para la masa de los tamales debe provenir de la ranchería misma y no ser comprado fuera (acentuando también por este medio el aspecto local de la relación con los seres ctónicos). Mientras se cuecen las aves, se preparan los otros plati-

llos ofrecidos: agua, café, panes dulces, galletas, pemoles (una clase de polvorón), dulces, paletas, hojas de tabaco, cigarrillos, el huevo de la limpia más otro (los dos deben provenir de una gallina de patio), verduras cocidas como camotes (*Ipomoea batatas*), chayotes (*Sechium edule*), yuca (*Manihot esculenta*) y calabazas (*Cucurbita* spp.) y a veces también plátanos machos cocidos. Se agregan flores, velas de sebo y de cera, copal, aguardiente, refrescos, cervezas... Estos diferentes componentes de la ofrenda se presentan progresivamente, de acuerdo con el ritmo de su preparación, frente al altar doméstico. Cuando todo está listo, la ofrenda se lleva al monte a mediodía, hora también predilecta de los tepas.

Los especialistas rituales nahuas disponen la ofrenda siempre según el siguiente orden: en primer plano, en el centro, el tamal grande de gallo, que contiene la cabeza, las patas con sus garras (“para que se pueda defender bien”) y las partes internas; al lado izquierdo del tamal grande de gallo se coloca el de gallina, también con cabeza, patas y partes interna. Explicada por Toribio, el especialista ritual, esta disposición “es como el orden en la capilla, los hombres a la izquierda y las señoras a la derecha. La mujer siempre se queda a la derecha porque se le quitó la costilla derecha a Adán”. Estos tamales se disponen con la cabeza hacia el este y las patas hacia el oeste ya que, de acuerdo con el especialista ritual, “se pide fuerza al Sol y por eso se pone el tamal hacia donde sale el Sol”. En segundo plano, encima del primero, se depositan las verduras cocidas (los tamales y verduras sobre hojas de plátano o de palma, o a veces sobre un nylon); en tercer plano, se colocan panes, galletas y dulces (depositados sobre una servilleta bordada) así como una taza de café y un vaso de agua; alrededor de estos platillos se colocan vasos de refresco con una alternancia entre los diferentes colores. Se depositan también botellas de cerveza y de aguardiente (“el vino de los tepas”). En el primer plano de la ofrenda, se colocan por lo general, dos velas de sebo (una para Tlaltatl, “el hombre de la tierra”, y la otra para Tlalsiualt, “mujer de la tierra”, ambos “jefes de los tepas”) y en el tercer plano dos velas de parafina (“para el cielo”). Al lado de estas velas de parafina, se coloca una imagen santa. Se depositan también siete cigarrillos prendidos y un florero con siete flores. Finalmente, la ofrenda se rodea con un *xochikoskatl*, collar de flores de cempasúchil (*Tagetes erecta*).

Aunque puestos en una sola ofrenda, estos platillos y los demás elementos que la componen, se diferencian en el ritual nahua según su destinatario: las velas de sebo son para la tierra, las de parafina para el cielo; el aguardiente para los tepas, el refresco para los santos; los tamales para el Sol... La ofrenda está compuesta de elementos cocidos (víveres locales) y no cocidos (productos procesados adquiridos fuera de la localidad). Se ofrecen a los tepas y “al cielo” como pago por el bienestar y la recuperación de la salud del paciente. Después del intercambio verbal que se establece (en náhuatl y en español) con los seres de la tierra y al mismo tiempo con santos católicos,

se invita a las personas presentes a consumir los platillos dejando, una pequeña porción para la tierra.

La dualidad de los horizontes religiosos se encuentra también en los ritos nahuas, pero contrariamente a los ritos teenek, esta dualidad no se gestiona de manera dicotómica y monolingüe en dos espacios distintos con predominancia exclusiva de uno o de otro horizonte religioso; la distinción interna de esta dualidad se mantiene en los ritos nahuas a través de la concatenación de los distintos elementos de la ofrenda y el uso del bilingüismo, así como por el movimiento entre el espacio doméstico y el monte. Como me lo afirmaron en La Esperanza: en cada uno de estos espacios el rito “es para todos”.

Un manejo explícito de los distintos horizontes religiosos

Cuando asistí por primera vez a este tipo de ritual en La Esperanza, al finalizar el especialista ritual invitó a los que estaban presentes a consumir los alimentos ofrecidos a los tepas, por lo que no pude sino expresar mi sorpresa a los anfitriones. Les conté que sus vecinos teenek, con quienes había trabajado antes, abandonan la ofrenda a los *baatsik'*, a quienes se les ofrece comida asquerosa, que no se les ofrecen ni flores ni copal, que se les habla sólo en teenek, saludándoles únicamente con la mano izquierda cuando están en el monte, y que a los santos delante del altar doméstico se les habla sólo en español. Al escuchar estas descripciones, los presentes hicieron de inmediato algunas observaciones poco aduladoras sobre sus vecinos teenek. No obstante, algunos de sus comentarios parecían interesantes. Una señora sexagenaria dijo: “aquí se ofrece lo bueno para Dios y para la tierra, porque todo viene de la tierra, se echa refresco a la tierra siempre con mano derecha, aquí ofrecemos lo bueno y por eso después lo comemos porque todo viene de Dios y de la Tierra”. Un señor dijo: “Nosotros, sabemos convivir”. En cuanto a la lengua con la cual se dirige a los guardianes de la tierra, me dijeron que “aquí los tepas son bilingües” y también que “se puede combinar” y que los teenek “no saben combinar”.

Vimos en efecto, que en los ritos de curación de ambos grupos se utilizan imágenes santas, crucifijos, rosarios y se dirigen plegarias a santos católicos, así como a la tierra, a la que se depositan ofrendas. En los ritos teenek existe, no obstante, una separación tajante, espacial y lingüística, entre los dos horizontes religiosos, mientras que en los ritos nahuas éstos se entremezclan. Los modos de “combinar” los horizontes temporales y religiosos distintos dentro de los ritos de curación probaron ser un tema explícito y reconocido por los interlocutores nahuas. Se trata ahora de entender si los teenek realmente “no saben combinar” o si lo hacen más bien de un modo distinto (y más discreto) al que prevalece en el medio nahua.

El “combinarismo”

El término “combinar”, sugerido por algunos de mis interlocutores nahuas al emanar de una situación etnográfica *emic*, es muy sugerente porque expresa una forma local de referirse a lo que comúnmente en la jerga antropológica se llama, sincretismo religioso o, incluso, fenómenos de hibridez. Pero a diferencia de estos sustantivos (términos académicos que en última instancia solo muestran un estado de hechos, de agregación de elementos de diferente origen) mis interlocutores mejor usaron el verbo combinar. En el caso de las ofrendas en torno a las cuales surgió el uso local de este término, se trata de designar una acción explícita de reunir, organizar y disponer lo que se había clasificado antes por separado.

Así, en los ritos teenek se puede observar, en efecto, un principio de diferenciación/separación/marcación mediante marcadores espaciales, sociales, lingüísticos, gestuales y alimenticios entre humanos y entidades no humanas. En las prácticas nahuas observamos, al contrario, un principio de asimilación/inclusión/agregación de los entes no humanos, sean ctónicos o cristianos, en un universo compartido entre humanos, seres telúricos y santos católicos.

Grupo teenek

Recordemos que en los ritos teenek los siete pequeños tamales, las siete pequeñas tortillas y las siete corcholatas ofrecidos a los *baatsik'*, son modelos reducidos, metonímicos, de lo que representan en la realidad terrestre. En este contexto construyen el universo ctónico, como radicalmente distinto del mundano. En las ofrendas teenek todo se organiza alrededor de una alteridad fundamental, incompatible con el mundo humano. Según el mito teenek, los *baatsik'*, que se metieron a la tierra de cabeza para protegerse del Sol, permanecieron en esta posición inversa y, en consecuencia, su mundo se regula inversamente al humano. Por lo tanto, lo que rechazan los seres humanos es deleitable para estos seres ctónicos teenek, lo cual explica la naturaleza repugnante de las ofrendas. No hay, así, convivencia posible con los *baatsik'* ya que representan el principio de alteridad y pertenecen al mundo pre-cultural (los platillos execrables les agradan, viven en la oscuridad, caminan al revés, son activos durante la noche, no hablan español, etcétera).

Los habitantes de Loma Larga, a través de sus ritos de curación, se ven a sí mismos como descendientes de los *baatsik'* —es decir, se identifican con su mundo antiguo y pagano— y al mismo tiempo se ven como parte del mundo contemporáneo y católico. Esta alteridad (temporal y ontológica) dentro de la identificación étnica teenek —ya que se trata de sus propios antepasados— se resuelve finalmente por la bipartición categórica, espacial, corporal y lingüística de los espacios de credo y de ritos, constituyendo, en su conjunto, el universo teenek contemporáneo. Recordemos asimismo la manera de disponer la

comida ritual que se ofrece a los *baatsik'*: los elementos de la ofrenda se depositan superpuestos unos a otros, y el todo luego es enterrado con cenizas que devuelven la ofrenda a los seres de la tierra. Así, la distancia entre humanos y antepasados se mantiene a salvo. La verticalidad de la ofrenda recuerda metonímicamente la relación de sustitución mantenida entre los habitantes de Loma Larga y los *baatsik'* y el cambio de temporalidades (la llegada del Sol/cristianismo). Estos últimos se quedan debajo de la tierra mientras que su descendencia, los poblados teenek contemporáneos, reside arriba. La distancia y la superposición correctas, perturbadas por la enfermedad, se restablecen mediante la disposición específica del depósito de la ofrenda y mediante la distinción espacial, corporal y lingüística que se maneja durante todo el ritual.

Así, a través del tipo de comida ritual, sus elementos particulares y su disposición vertical, el mito de origen teenek organiza la distribución espacial entre el apego de las poblaciones teenek contemporáneas a sus creencias cristianas y su apego a los *baatsik'*, antes de tiempos anteriores. Se trata finalmente de crear, dentro de un mismo credo y un mismo ritual, dos espacios mono-culturales polarizados (Ariel de Vidas 2008). De hecho, en el medio teenek también se “sabe combinar” ya que esos dos espacios monoculturales y monolingües que se refieren a temporalidades y horizontes religiosos distintos integran y componen en el presente un solo universo de culto.

Grupo nahua

En los ritos nahuas, la forma de combinar los dos horizontes temporales-religiosos es diferente. Aunque cada tipo de entidad no humana tiene un espacio que le es más propio —el altar doméstico para los santos católicos y el monte para los tepas— existe una interpenetración entre ellos. Frente al altar se les habla a ambas entidades, en náhuatl y en español y las ofrendas se presentan allí en el suelo antes de ser depositadas en el monte. Uno de los especialistas rituales de La Esperanza —que funge también como catequista del pueblo— me explicó de manera muy explícita: “Nos dirigimos a padre Dios y también a los tepas porque somos indígenas”. Así, si bien se ofrece a los tepas platillos con ingredientes que les corresponden (principalmente tamales hechos de pollos del patio), se les prenden velas de sebo y se les hacen rogativas en náhuatl; las ofrendas en el monte se acompañan también con elementos cristianos en forma de imágenes santas y velas de parafina, así como de rezos católicos en español. Finalmente, la comida ofrecida, por su naturaleza exquisita, se comparte entre todos los presentes, humanos y no-humanos: “Los tepas son como nosotros, les gusta la buena comida”.

Así, según las exégesis ofrecidas por algunos habitantes de La Esperanza, los diferentes componentes de la ofrenda estarían relacionados con el mundo de los tepas, de los humanos, así como con el de los santos católicos, lo que los interlocutores mismos llaman “las tres capas”. Además, los especialistas rituales en La Esperanza co-

mentan las prácticas sincréticas descritas antes para los ritos de curación, aclarando que éstas se hacen según la teología católica que indica que “el padre Dios está en la Tierra como en el cielo” aludiendo al padrenuestro. Por lo tanto, se trata, de acuerdo con los interlocutores, de componer la ofrenda con elementos provenientes de varios ámbitos, sabores y texturas. Se observa así, por un lado, un énfasis sobre el aspecto local de los elementos ofrecidos, cultivados en la tierra del pueblo, como el maíz, los camotes, los chayotes, la yuca, las calabazas, los plátanos y los pollos de patio. Por otro lado, vemos que la ofrenda incluye también elementos de origen foráneo como los refrescos, los dulces, los panes, galletas, etcétera. Asimismo, el copal, las fragancias florales y el humo de los cigarrillos relacionan los universos de la tierra con aquellos del cielo. Además, las oraciones y plegarias de los especialistas rituales, en náhuatl y en español en ambos espacios, no solo buscan obtener el bienestar de los individuos presentes durante el oficio, sino también el de pueblos vecinos e incluso no tan vecinos: “es para todos”. Así, el encuentro con los dueños de la tierra a través de la ofrenda no sirve tanto para señalar nuevamente la frontera entre los espacios ctónicos-paganos y mundanos-cristianos como en los ritos teenek. Se trata más bien de un mecanismo integrativo que marca la convivencia deseada (a través de la comensalía) entre las “tres capas”, es decir, entre los humanos y los entes no-humanos del cielo y de la tierra de quienes depende el bienestar de los primeros.

La manera de concebir las ofrendas y de disponerlas, el origen distinto de los alimentos, el bilingüismo que caracteriza el intercambio verbal con los tepas y santos, los horizontes religiosos distintos involucrados, el conjunto de lugares donde las ofrendas rituales se realizan (los espacios domésticos y del monte) y la inclusión de foráneos como beneficiarios de las ofrendas parecen reflejar, para el medio nahua estudiado, una visión horizontal, holística, pluralista, convergente e incluyente del entorno de los humanos y no humanos.

Los ejemplos de ritos de curación teenek y nahua muestran finalmente una misma disposición para “combinar” a pesar de diferencias tajantes encontradas entre estos dos grupos vecinos en cuanto a los mecanismos rituales de la gestión de los distintos horizontes temporales-religiosos. Estos ritos de curación fueron ampliamente analizados en otros textos (Ariel de Vidas 2003; en prensa). En este artículo, se trata de entender cómo los actores sociales expresan a través de estos ritos su conciencia de la religión sincrética que practican.

Los ritos como microcosmo de lo social

Si se puede observar en las prácticas rituales de los dos grupos vecinos el mismo mecanismo “combinatorio” ¿cómo entender las diferencias observadas entre estos dos grupos en la aplicación de este mecanismo (bipolarización espacial *versus* bipolarización en un solo espacio)?

Como lo he podido desarrollar en otro texto (Ariel de Vidas 2010), los rituales se interpretan a menudo como experiencias de la cosmología, ellas mismas regulando las relaciones sociales del grupo. Por lo tanto, estos rituales pueden representar un microcosmos de lo social. Bauman (1992) amplía esta idea de Durkheim a la esfera de la alteridad social y étnica que forma parte integrante de la realidad social de un grupo. Los ritos integran así, según este autor, el “referente de categoría” de la alteridad social que permite reformular las clasificaciones entre el “nosotros” y los “otros” y señalar, no sólo la perpetuación de los valores sociales y del conocimiento local, sino también la marca cultural del otro.

Los ritos de curación teenek y nahua indudablemente cargan esta marca cultural (y religiosa) del otro. Sin embargo, para entender el origen de las distinciones observadas entre los dos grupos, sería interesante indagar otra diferencia sustancial que existe entre ellos y que podría ser relacionada con este mecanismo ritual aplicado de manera distinta. Esta diferencia radica en la profundidad histórica del asentamiento de cada grupo en la región, así como en la forma en la que cada uno tuvo acceso a sus tierras. La historia de la presencia de estos dos grupos indígenas en el mismo municipio de Tantoyuca, en el norte del estado de Veracruz, nace efectivamente de dos procesos fundamentalmente diferentes. Para las poblaciones teenek –cuya presencia en la región de la Huasteca se remonta al segundo siglo dC (Ochoa Salas 1984)– la organización social y territorial contemporánea data del final del siglo XIX (Ariel de Vidas 2009). La compra progresiva de tierras en las que ya vivían y trabajaban anteriormente es resultante de esfuerzos propios e independientes al grupo. Para las poblaciones nahuas –que llegaron en esta parte de la Huasteca solamente al principio del siglo XX, durante la Revolución (1910-1920), después de haber huido del clima de violencia en la sierra vecina de Hidalgo al oeste de Tantoyuca– la organización social y territorial se remonta a principios del siglo XX y el acceso oficial a sus tierras es el resultado de una dotación-confirmación posterior, después de negociaciones con los latifundistas mestizos y con el Estado (Ariel de Vidas 2009; en prensa).

A partir de estos datos históricos y sociales, se puede conjeturar –aunque se presenta aquí sólo como una hipótesis– las razones por las cuales la estratificación del tiempo y la inclusión de los distintos horizontes religiosos en los rituales nahua y teenek, como las maneja cada grupo, difieren radicalmente: las poblaciones teenek siendo sedentarias en la Huasteca desde siglos atrás y las poblaciones nahuas, siendo recién llegadas a la región. Ello desemboca en diferentes regímenes de historicidad (Hartog 2003) que conllevan una relación muy distinta con la experiencia de la temporalidad y por ende con los seres de la tierra originarios de tiempos anteriores (Ariel de Vidas y Hoffmann 2012). Las maneras de cada grupo para relacionarse con la alteridad, social y ontológica, expresada a través de los ritos de curación nahua y teenek, tendrían eventualmente una relación con el régimen de

historicidad que prevalece en cada grupo. Al crear rituales en su nuevo lugar de asentamiento, los grupos nahuas como recién llegados y constituidos en esta región, incluyeron ya de manera más fluida sus dos credos mientras que los ritos del grupo teenek, asentado en la región desde hace varios siglos, cristalizaron desde tiempo atrás la oposición inicial entre los cultos autóctono y cristiano. Así, por un lado, los poblados teenek “aceptaron la luz”, teniendo que convivir desde la invasión española con sus parientes maléficos quienes la rechazaron en una relación de tensión intergeneracional que se resuelve mediante la bipolarización vertical, espacial y lingüística. Sus ritos funcionan así de manera más exclusiva y bipolarizada. Por otro lado, los grupos nahuas, como recién llegados a la región, tuvieron que encontrar un modo de convivencia horizontal, de vecindad y de integración con los dueños de sus nuevas tierras, así como con sus nuevos vecinos mestizos ya establecidos en estos lugares. Sus ritos funcionan de una manera más inclusiva la cual tiende hacia la fusión.

En La Esperanza, se aludió verbalmente a este modo de integración, afirmando que “saben combinar”. En Loma Larga, es la disposición espacial del ritual y su organización bipolar que habla por sí misma de esta manera peculiar de combinar. Este término *emic* de “combinar” nos puede servir finalmente como entrada para entender la cuestión del hibridismo o sincretismo religioso tal como se concibe en los medios nahua y teenek.

El “combinarismo” como clave de lectura de la composición de los distintos horizontes religiosos y temporales en los rituales nahua y teenek

Los ritos de curación nahua y teenek permiten vislumbrar, aunque de manera distinta, una gestión explícita, o por lo menos marcada y enunciada en los hechos, de un tiempo pasado, pero activado con el tiempo presente. En otros términos, los actores sociales gestionan en sus ritos de manera más o menos explícita distintos horizontes religiosos.

En ambos casos, los entes “del cielo” y “de la tierra” difieren ontológicamente entre sí, entre otras razones por su origen, su régimen alimenticio y por sus exigencias hacia los humanos. Sin embargo, aun diferenciados, de estos entes en su conjunto depende actualmente el bienestar de los humanos. Los santos católicos, como “abogados ante el Señor” se juntaron así a los tepas y a los *baatsik'*, dueños de la tierra, como entes no humanos a los cuales hay que rendir un culto para asegurar el bienestar de uno mismo. Por lo tanto, para relacionarse con ellos, sea en espacios polarizados o integrándoles en los mismos espacios, siempre se necesita un sacrificio por parte de los humanos: los santos se nutren de rezos y de copal (y de las llamas de las velas de parafina en el caso nahua); piden vigiliadas, misas y devociones. Los tepas y *baatsik'* son más “comelones”: se les ofrecen patillos de acuerdo con sus gustos y aguardiente (y tabaco, en el caso nahua). Así,

en ambos casos, diferenciando entre horizontes temporales-religiosos distintos, se procede sin embargo en los rituales nahua y teenek a recomponerlos en una combinación específica de éstos, por un modo polarizado o integrativo, pero siempre en un solo conjunto ritual. En ambos grupos, encontramos así un esfuerzo para combinar, aunque se despliegue de manera distinta.

Vemos aquí un esfuerzo ya caracterizado por Barbara Tedlock (1992: 43-44), para el medio maya guatemalteco, como un proceso ideológico mesoamericano hacia un dualismo dialéctico o complementario. Dirigirse simultáneamente a horizontes temporales-religiosos distintos, en tanto que binomio, teniendo de ellos una concepción amplia, inclusiva, aunque dual (pero no binaria-exclusiva), muestra en efecto un afán de organizar el mundo cultural de manera específica, combinando sus distintos elementos al mismo tiempo que se marcan sus distinciones. Esta religión local, caracterizada por un dualismo dentro del mismo credo, se despliega dentro del marco amplio del modo local de percibir el mundo, de tipo analogista (de acuerdo con la tipología de Philippe Descola), que reúne los distintos seres, humanos y no humanos en un solo universo social. Se trata de componer un conjunto funcional que permite “gestionar las diferencias y disciplinar la heterogeneidad” (Descola 2005: 546).

Para los ritos nahua y teenek, el “combinarismo” caracterizaría la acción de relacionar explícitamente, en espacios integrativos o polarizados, universos concebidos como ontológicamente distintos y distinguidos en el plano temporal. Manuel Gutiérrez Estévez (2009) quien analizó la diferencia conceptual entre “las religiones de Yahvé” y las que prevalecen entre poblaciones amerindias, caracterizó este tipo de representación dual dentro del mismo credo como constituida por una “ambivalencia elemental”, una lógica en la cual “las maneras” priman sobre la sustancia, en la cual la forma se vuelve “la verdadera sustancia ética”. Distinciones similares se encuentran en otros grupos autóctonos que han sido sujetos a la evangelización, en el continente americano o fuera (Wachtel 1990; Tooker 1992). Esos casos muestran la importancia de entender las inferencias por las cuales colectivos autóctonos cristianizados aprehenden su universo religioso compuesto y las relaciones que se entretienen en él. Permiten entender también de qué manera estos colectivos incorporaron elementos de culto ajenos, portadores de significados específicos en su estado anterior, transformándolos ya dentro de su estructura lógica interna. En otros términos, la incorporación de prácticas cristianas en los ritos nahua y teenek ya no sigue su significado canónico originario. Además, parece que el discernimiento dentro de esta disposición combinada no se hace en relación con lo “prehispánico” sino con lo propio y con lo apropiado que deriva directamente de la historia colonial de la evangelización y que tiene como contexto el rechazo de la Iglesia hacia las prácticas autóctonas y el repliegue de éstas en los montes y las cimas de las montañas.

No se trata de afirmar aquí que los lugareños se apegan a dos credos que intentan reunir en uno solo a través de su ritualidad, sino que el proceso colonial del cual son herederos puso en su universo elementos contradictorios que fueron organizados de manera dual en los ritos, para solucionar contradicciones. Podemos suponer que existe allí una juntura cierta que expresa el modo de considerar y discurrir el mundo, así como la relación que se entabla entre sus distintos y distinguidos (en ambos sentidos) seres a través de diferentes modos de culto. Es decir, los elementos heterogéneos se distinguen claramente en todos estos rituales, pero se juntan en un solo campo cultural.

Abarcar este tipo de práctica religiosa a partir del enfoque “combinarista” o sea a partir de un cierto tipo de “agentividad” autóctona, por la marcación y enunciación explícitas de los actores, así como por los actos de las distinciones internas, permite dar cuenta de la lógica que subyace estos procesos. El “combinarismo” rebasa el acercamiento muy general e impreciso del término “sincretismo” que se usa a menudo para describir las prácticas religiosas de las poblaciones amerindias después de su evangelización colonial. Para que se vea lo híbrido y que se entienda su significado, es necesario explicitarlo más bien a través de las condiciones en las cuales emerge (Palmié 2013). Las ofrendas nahua y teenek, a través de su disposición “combinada”, polarizada o inclusiva, permiten a los actores sociales expresar una consciencia propia de esta mezcla o “mixtura” histórica, la cual, muy probablemente se relaciona con el anclaje territorial de cada grupo en la región, refleja la solución encontrada por cada uno de los grupos para “telescopar” en su credo los distintos tiempos histórico-religiosos (pre-cristiano y cristiano). La palabra “telescopar” se toma aquí en el sentido de incorporar un horizonte religioso en el otro, acercándolo o, en otros términos, sincronizar lo diacrónico.

El combinarismo permite entender por lo tanto estas formas de composición de los estratos temporales y culturales como una acción, a veces explícita, de los actores (un conjunto mixto que forma un todo) pero con elementos que quedan, no obstante, distinguidos. El acto de combinarlos sería un uso retórico de los contrastes, común –de acuerdo con los Comaroffs (1987: 205)– en situaciones de cambio social radical y de interacción dinámica de formas culturales.

Conclusión

Los grupos indígenas en América Latina se caracterizan por la profundidad histórica (aunque variada según las regiones) de sus relaciones interculturales. Esta historia de más de cinco siglos indudablemente marcó las prácticas y formas de creer y actuar de las sociedades amerindias frente a “otra” una sociedad, hegemónica y portadora de concepciones del mundo, a veces radicalmente diferentes. La observación etnográfica de la especificidad temporal de esta cohabitación intercultural permite a los antropólogos entender las prácticas y creencias autóctonas no tanto a

través de la deconstrucción analítica de la yuxtaposición o coexistencia de prácticas de origen cultural distinto, sino más bien al enfocar precisamente estas construcciones culturales internas y mixtas.

Este análisis de los rituales de curación nahua y teenek propone un acercamiento etnográfico a lo que se llama comúnmente sincretismo religioso. No se trató solo de describir y advertir la presencia de características provenientes de horizontes religiosos distintos sino de entender el sentido –la lógica interna– que les dan los actores sociales, a través su “agentividad” y comentarios explícitos, al organizarlos en un mismo ritual. La comparación entre las gestiones distintas de estos elementos que se encuentran en los ritos nahua y teenek mostró la presencia, en ambos casos, de un proceso específico para juntarlos, de una u otra manera, siguiendo el mismo propósito. Lo que aparece en este análisis atañe, finalmente, al principio mismo del credo local en relación con los entes no humanos, sean santos católicos o seres de la tierra a quienes se rinde el culto para asegurar el bienestar. No se trata de un principio cultural derivado de una religión de salvación, con propensión universal y de índole exclusiva, sino más bien de una religión pragmática, local, de índole inclusiva.

Podemos entender ahora que esta capacidad autóctona de incluir una multiplicidad de mundos, esta manera incluyente de gestionar los horizontes religiosos de origen distinto, es antitética al dualismo oposicional y excluyente con el cual misioneros y luego estudiosos de la resistencia cultural o de la aculturación han querido abarcar estos procesos híbridos. Así, aunque en apariencia distinta, las composiciones de las ofrendas manejadas por los habitantes de La Esperanza y de Loma Larga activan permanentemente la consciencia local de la mixtura de los credos a través de un modo cultural y cultural propio.

Referencias

- Ariel de Vidas, A. (2003 [2002]). *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de San Luis / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / L'Institut de recherche pour le développement.
- Ariel de Vidas, A. (2008). What Makes a Place Ethnic? The Formal and Symbolic Spatial Manifestations of Teenek Identity, *Anthropological Quarterly*, 81 (1), 115-159.
- Ariel de Vidas, A. (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca*. México Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

- Ariel de Vidas, A. (2010). Entre rito y mito. Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México). M. E. Olavarría, S. Millán, C. Bonfiglioli (Comps.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión* (pp. 119-142). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Juan Pablos Editor, Biblioteca de Alteridades 16, Archipiélagos, Red Internacional de Antropología.
- Ariel de Vidas, A. (2014). Nutriendo la sociabilidad en los mundos nahuas y teenek (Huasteca veracruzana, México). *Anthropology of food*. Disponible en: <http://aof.revues.org/7505>. [Consulta: agosto 2018].
- Ariel de Vidas, A. (en prensa). *En la tierra como en el cielo. combinar y convivir en un pueblo nahua (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de San Luis / Institut des Amériques.
- Ariel de Vidas, A. y O. Hoffmann (2012). Beyond reified categories: multidimensional identifications among 'black' and 'Indian' groups in Columbia and Mexico. *Ethnic and Racial Studies*, 35 (9), 1596-1614.
- Arguelles, S. y J. Nallely (2012). El maíz en la construcción y transmisión de una identidad cultural de la Huasteca Veracruzana. Van't Hooft, A. y J. A. Flores Farfán (Coords.), *Lengua y cultura nahua de la Huasteca* (pp. 11-29). México: Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, Linguapax, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baumann, G. (1992). Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society. D. de Coppet (Ed.), *Understanding rituals* (pp. 97-116). Londres: Routledge.
- Bhabha, H. (1990). The Third Space. Interview with Homi Bhabha. J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 210-211). Londres: Lawrence and Wishart.
- Comaroff, J. L. y J. Comaroff (1987). The madman and the migrant: work and labor in the historical consciousness of a South African people. *American Ethnologist*, 14 (2), 191-209.
- Dean, C. y D. Leibsohn (2003). Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America. *Colonial Latin American Review*, 12 (1), 5-35.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Friedman, J. (2001 [1994]). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*. París: Fayard.
- Gutiérrez Estévez, M. (2009). Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 25, 141-160.
- Harris, O. J. T. y J. Robb (2012). Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist*, 114 (4), 668-679.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Seuil.
- Kelly Luciani, J. A. (2016). *About anti-mestizaje*. Curitiba: Cultura e Barbárie.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mythologiques*. Vol. 3. *L'origine des manières de table*. París: Plon.
- López Austin, A. (1992). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 2a ed. México: Alianza editorial.
- Lupo, A. (1996). Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social*, 5, 11-37.
- Mayorga Muñoz, V. A. (2015). *Retorno a tlajco atl. Estudio de una peregrinación nahua en la Huasteca Potosina*. Tesis. San Luis Potosí: Colegio de San Luis.
- Navarrete Linares, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ochoa Salas, L. (1984 [1979]). *Historia prehispánica de la Huasteca*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Palmié, S. (2013). Mixed Blessings and Sorrowful Mysteries: Second Thoughts about 'Hybridity'. *Current Anthropology*, 54 (4), 463-482.
- Reyes García, L. (1960). *Pasión y muerte del Cristo Sol*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Sahlins, M. (1999). Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3), 399-421.
- Santos Granero, F. (2009). Hybrid Bodyscapes A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change. *Current Anthropology*, 50 (4), 477-512.
- Tedlock, B. (1992). *Time and the Highland Maya*, revised edition. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tooker, D. E. (1992). Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha Zaj, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity. *Man*, New Series, 27 (4), 799-819.
- Wachtel, N. (1990). *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX^e - XVI^e siècle. Essai d'histoire regressive*. París: Gallimard.
- Watanabe, J. M. (1990). From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism. *American Ethnologist*, 17 (1), 131-150.
- Williams García, R. (1965). Las tepas. *La palabra y el hombre*, 33, 49-52.