

Consanguinizar y desconsanguinizar, mecanismos tepehuas para "relevar": hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegros, nueras y yernos?

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

RESUMEN: *Este artículo describe las prácticas rituales chamánicas que permiten a los ma'álh'amanín (tepehuas orientales) romper los viejos lazos de consanguinidad con los padres que mueren o se ausentan en vida y construir nuevos lazos consanguíneos con los "relevo" ('oqxtapáaxanín) que los sustituyen en calidad de nuevos padres, de manera que el primer propósito del artículo es proponer que, según demuestran los datos etnográficos, las relaciones de consanguinidad no son un hecho biológico universal, sino una construcción ontológica social. El artículo también presta atención a los ejercicios rituales fúnebres que permiten sustituir a los viejos hijos por los que serán sus sustitutos, aunque ello sólo desde la perspectiva de los padres difuntos que continuarán su vida en el otro mundo.*

Por lo que a los humanos vivos respecta, la atención de la descripción etnográfica está dirigida a la construcción de la relación entre nuevos hijos y nuevos padres, así como a aquellos casos en que los cónyuges y los viejos hijos de los nuevos hijos se someten igualmente al mecanismo chamánico de transfusión sanguínea (consanguinización), de manera que los "relevo" devienen abuelos de sus nuevos nietos.

PALABRAS CLAVE: *Tepehua, ma'álh'amá', parentesco, consanguinizar, desconsanguinizar, ritos chamánicos.*

Consanguinize and deconsanguinize, Tepehuas ways to "replace": to make consanguineous ties between new parents and new children, new grandparents and new grandchildren. But also consanguineous in-law?

*cghr30@hotmail.com

ABSTRACT: *This article describes the shamanic ritual practices that allow the Ma'all'amanín (Eastern Tepehuas) to break the old bonds of consanguinity with parents who have died, or are absent in life, and build new consanguineous ties with the "replacements" (oqxatapáaxanín) that substitute them as new parents, whereby the main purpose of the article is to propose that, according to ethnographic data, consanguineous relations are not a universal biological fact, but rather a social-ontological construction. The article also places emphasis on the funeral rituals that permit the substitution of old children for those who will act as their substitutes, albeit that this is only from the perspective of the deceased parents who will continue their life in the other world. As far as living humans are concerned, the focus of the ethnographic description is with regard to the construction of the relationship between new children and new parents, as well as to those cases in which the spouses and the old children of the new children submit equally to the shamanic mechanism of ritualistic blood transfusion (consanguinization), so that the "replacements" become the grandparents of their new grandchildren.*

KEYWORDS: *Tepehua, Ma'álh'amá', kinship, consanguinize, desconsanguinize, shamanic rites.*

INTRODUCCIÓN

Los *ma'álh'amanín*, tepehuas orientales,¹ pueden sustituir a sus padres por otros nuevos cuando se ausentan los que tuvieron desde el nacimiento. Se trata de nuevos padres con los que establecen una nueva relación consanguínea en calidad de nuevos hijos. Esa relación consanguínea paterno-filial tepehua es radicalmente distinta a la que otras sociedades conocen, pues mientras que la sociedad tepehua conoce la reconsanguinidad y la neoconsanguinidad, otras muchas las consideran imposibles. Las sociedades occidentales entre las que se cuenta la sociedad mestiza mexicana, y aun otras sociedades amerindias, incluidas algunas específicamente mesoamericanas, desconocen otra relación consanguínea paterno-filial que la establecida entre padres e hijos desde el nacimiento de los hijos. Para las sociedades occidentales, la relación consanguínea es una relación biológica que no se presta a elección.

¹ Los tepehuas orientales, *ma'álh'amanín*, habitan al sur de la Huasteca, en el municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, y en los poblanos de Pantepec y Francisco Z. Mena. En estos últimos dos municipios poblanos también viven descendientes de los tepehuas meridionales (igualmente autonombrados *ma'álh'amanín*, originarios de Huehuetla, Hidalgo) que se avicindaron desde hace un siglo, poco más o menos, en diversas comunidades totonacas y totonacas-mestizas de la Huasteca pobлана. En este artículo sólo doy cuenta de los *ma'álh'amanín* veracruzanos de las comunidades de San Pedro Tziltzacuapan, Pisaflores y Tepetate, entre quienes —gracias a sucesivos honorarios, becas y diversos financiamientos del INAH, el CONACYT, la ENAH, el IVEC, el CONACULTA, la Fundación UDLAP y la SEP— he realizado trabajo etnográfico de 2005 a la fecha.

Éste no es el caso tepehua, cuyos huérfanos e hijos abandonados se pueden hacer de nuevos padres que sustituyan a los ausentes por medio de un procedimiento de consanguinización. Las relaciones de consanguinidad no son un hecho biológico universal, sino una construcción ontológica social.

En las siguientes páginas ofreceré una imagen general de los ritos chamánicos en los que tienen lugar esos mecanismos de consanguinización y, asimismo, los contrarios, de desconsanguinización. También prestaré atención a los ejercicios rituales fúnebres que permiten sustituir a los viejos hijos por los que serán sus sustitutos, aunque ello sólo sea desde la perspectiva de los padres difuntos que continuarán su vida en el otro mundo. Pero será más importante para mi argumento la atención que preste a los humanos vivos. Como señalo en el resumen previo, la descripción etnográfica estará dirigida a reparar en la construcción de la relación entre nuevos hijos y nuevos padres, así como en aquellos casos en los que los cónyuges y los viejos hijos de los nuevos hijos se someten igualmente al mecanismo chamánico de consanguinización, de manera que los “relevos” devienen abuelos de sus nuevos nietos. Si la primera llamada de atención que propone el artículo está dirigida a revelar que la consanguinidad tepehua no se coloca siempre del lado de lo dado desde el nacimiento, sino del lado de lo socialmente construido, la segunda llamada de atención apunta al hecho de que la nueva relación entre los nuevos padres de relevo y los cónyuges de los nuevos hijos, al también estar mediada por el mecanismo chamánico de consanguinización, cuestiona la pertinencia de aplicar a esta sociedad amerindia las categorías occidentales y antropológicas de consanguinidad y afinidad.

NUEVOS PADRES Y NUEVOS HIJOS

Los *ma'álh'amanín*, tepehuas orientales, pueden sustituir a sus padres cuando los viejos faltan, ya sea porque el papá y/o la mamá mueren, o porque el papá abandona a sus hijos (no conozco casos en los que haya sido la madre quien se ausentara en vida). Hay al menos dos situaciones en las que puede tener lugar el relevamiento, reemplazo, subrogación o sustitución de los viejos padres: como parte de un rito terapéutico, cuando la dolencia que aqueja a los vivos es resultado de un conflicto habido con quien está ausente en el presente; o, en calidad de práctica profiláctica, cuando se busca evitar la enfermedad futura que podrían provocar los pleitos que no se resolvieron con el ausentado. Tanto los ritos terapéuticos como los profilácticos son conducidos por chamanes [Heiras 2011], y cabe precisar que la sustitución de padres en tanto práctica profiláctica tiene

lugar como parte del rito fúnebre que se realiza al tercer o cuarto día del deceso del papá o mamá, de manera que en una sola jornada ritual se puede despedir al padre o madre difunto y sustituirse por su “cambio” (*‘a’ataixtúi*), “reemplazo” o “relevo” (*‘oqxtapáaxa*, *‘oqxtapáalh*).² A partir de la sustitución, el antiguo padre ausentado y sustituido ya no es reconocido como padre, y su lugar es ocupado por el padre sustituto. Cabe agregar, no obstante, esta última afirmación, que si el otro padre de nacimiento no se ha ausentado, éste mantiene la relación de paternidad con sus viejos hijos, y es que, aunque pueden ausentarse al mismo tiempo los dos viejos padres de nacimiento, normalmente es uno el que falta antes que el otro. Entonces, cuando falta uno de los viejos padres, más pronto o más tarde, los *ma’álh’amanín* pueden sustituirlo, para lo que pedirán a alguien que lo releve. Para ser “relevo” es condición necesaria estar casado (y acaso más propiamente, tener hijos) y, de hecho, en el relevamiento no participa únicamente el que ocupa el lugar del ausente, sino también su cónyuge, de manera que, en muchos casos, en el mismo movimiento con el que se sustituye a un padre ausente se duplica a otro presente.

A pesar de que los *ma’álh’amanín* utilizan las palabras en *lhichiwín* (lengua tepehua oriental) y en español antes referidas y aun otras expresiones (como “papá [o mamá] de Costumbre” o “mamá [o papá] de relevo”) cuando requieren precisar que se refieren a un padre o una madre que no lo es desde el nacimiento, reconocen no obstante a los padres de reemplazo (tanto al que sustituye al ausente como al que duplica al presente) como padres de pleno derecho y utilizan cotidianamente los términos de parentesco correspondientes: *náti* = mamá; *pay* = papá. Utilizan éstos como términos de referencia y como términos de tratamiento, de la misma forma en que los utilizan los hijos de nacimiento al tratar con, y al referirse a sus

² Para escribir las palabras en lengua *lhichiwín* (lengua tepehua oriental), utilizo la ortografía práctica propuesta por la AVELI, reconocida por Mackay y Trechsel [2010], y seguida también por el INALI. Las grafías que utilizo en este artículo, aquí entre barras y seguidas de las grafías aceptadas por la AFI entre corchetes y la descripción de los sonidos que representan, son los que siguen: /lh/ = [l̥] fricativo lateral alveolar sordo c.a.p.e. (con aire pulmonar egresivo); /j/ = [h] fricativo glotal sordo c.a.p.e.; /x/ = [ç] fricativo postalveolar sordo c.a.p.e.; /ch/ = [tʃ] africado postalveolar sordo c.a.p.e.; /’/ = [d̥] oclusivo glotal sordo c.a.p.e.; /q/ = [q] oclusivo uvular sordo c.a.p.e.; /t’/ = [q̠] oclusivo alveolar sonoro c.a.g.i. (con aire glotal ingresivo). Agradezco las asesorías de los totonacólogos Albert Davletshin y Juanita Watters (además de la beca que, por intermediación de la segunda y de Iván Deance, me otorgó el ILV para cursar el Diplomado Internacional en Lingüística Aplicada, BUAP-ILV 2018), en lo relativo a la identificación de los fonemas y la transcripción de algunas palabras en *lhichiwín*. Los posibles errores son, por supuesto, sólo responsabilidad mía.

padres. Correspondientemente, los nuevos padres de “relevo” llaman a sus nuevos parientes con los términos del caso: *tsalh* = hijo varón; *ts'i'* = hija. Un amplio conjunto de derechos y obligaciones acompaña el establecimiento de la nueva relación parental; derechos y obligaciones entre los que se cuenta explícitamente la prohibición del incesto entre quienes devienen nuevos parientes tras el relevamiento: prohibición impuesta no sólo entre el “relevo” y aquéllos que se quedaron sin el padre relevado y devienen sus nuevos hijos, sino un amplio conjunto de parientes entre quienes resultan notorios los viejos hijos del “relevo” y los nuevos hijos del “relevo” que se transforman en nuevos hermanos unos de otros [Heiras 2017].

NEOCONSANGUINIZAR

Como he dicho, el relevamiento de padres tiene lugar merced a un mecanismo ritual chamánico. En esos ritos chamánicos, llamados genéricamente *Costumbres* en lengua española y *Jalakilhtúntin* en *lhichiwúin*, es la relación entre nuevos padres y nuevos hijos la relación mínima que se establece. Más adelante describiré casos de mayor extensión, en los que hay una amplia cantidad de nuevos parientes involucrados. Comenzaré aquí con la descripción del caso mínimo: el relevamiento de papás que, al devenir tales, se hacen de nuevos hijos. Se trata de un relevamiento realizado en ocasión de una práctica ritual terapéutica. El primer objetivo de la descripción es ofrecer algunos detalles del contexto sociológico de un caso de relevamiento. El segundo, es dar cuenta del mecanismo preciso de sustitución que, como se verá, es uno de consanguinización o, específicamente, aquí, neoconsanguinización; es decir, consanguinización con quienes antes del rito no eran parientes consanguíneos (ni de otro tipo). Por razones de espacio, obviaré la mayor parte del rito chamánico que, por otro lado, se ajusta a grandes rasgos a lo que hemos descrito; primero Williams García en su monografía clásica [2004 (1963)], y yo varias décadas después [*v.gr.* Heiras 2010; 2014; 2016; 2017].³

Presente etnográfico: 2005, Tepetate. Francisca y Pablo, a quienes presento con nombres ficticios, se casaron hace ya varias décadas, pero no tienen hijos y, según parece, ya no los tendrán. Ignoro si la infertilidad se cuenta entre los padecimientos que buscan resolver, aunque dada la avanzada edad de

³ Por su enorme parecido, para hacerse una imagen más amplia de estos ritos, el lector puede también recurrir a la descripción más ampliamente conocida de Ichon sobre el caso totonaco del noroeste [1990], totonacos que son vecinos inmediatos de los tepehuas orientales, además de cercanos “parientes” lingüísticos y culturales.

los esposos es posible que ese problema ya no sea resoluble. Lo que es un hecho es que otras dolencias afectan a Francisca y otras más a su hermana. Tal vez la hermana de Francisca tenga sus propios motivos, además de sus propios achaques. Francisca y Pablo tienen un motivo propio, independiente y muy claro, para sustituir al padre de la primera y suegro del segundo. A pesar de que el papá de Francisca y suegro de Pablo murió muchos años atrás, los pleitos no resueltos en vida siguen cobrándose en la salud de ella (además, como menciono, acaso pudo haberse cobrado en su falta de descendencia). El pleito se remonta a los días de juventud del matrimonio, cuando Pablo “se robó” a Francisca. Aunque después se casaron, el papá de Francisca nunca los perdonó y se llevó a la tumba el enojo que, a la postre, terminaría afectando la salud de la hija que le sobrevivió.

Para curar la enfermedad de Francisca, ella y su madre —que es chamán— concluyeron (acaso también con la opinión del esposo, la hermana y el cuñado de Francisca) que era necesario hacer un tipo de *Costumbre* llamado Concierto en español, *Jáma'óximixinti* en *lhichiwíin*, un rito chamánico cuya intención terapéutica se cifra en la petición y el otorgamiento de perdón = *jamála'mixinti*, *jamálaqmixinti*. Cuando los ofendidos y ofensores están vivos, simplemente se reúnen para pedirse, regalarse y aceptar sus mutuas disculpas durante un Concierto. Cuando una de las partes está irremisiblemente ausente, se hace necesario sustituirla. En el caso de Francisca, puesto que hay que sustituir al difunto papá, no basta conseguir un “relevo” cualquiera,⁴ sino uno que, a partir de ese momento, será permanentemente el nuevo papá de Francisca y asimismo será el nuevo papá de la vieja hermana de Francisca, aunque no el nuevo esposo de su madre viuda. También Pablo y su concuño se sumarán a la nueva relación desde sus respectivas posiciones de parentesco (yernos), pero como ahora se verá, esto no le resultó claro al etnógrafo.

Francisca y su madre decidieron invitar a un chamán varón para conducir el Concierto junto con la madre de Francisca porque, cuando las circunstancias lo permiten, el rito chamánico tepehua oriental ideal, es conducido por un hombre (o más) y una o dos mujeres (o aún más). Además, el cuñado de ese preciso chamán varón cumple las condiciones para ser un buen “relevo”: puesto que es un asistente regular a los eventos rituales comunitarios y domésticos, sabe cómo conducirse con propiedad en tales ocasiones y es, evidentemente, respetuoso de la tradición.⁵ Entonces, al invitar a ese preciso chamán,

⁴ En efecto, es posible sustituir, sin intención de emparentar.

⁵ Cabe notar que los tepehuas buscan “relevo” tepehuas y no mestizos, totonacos u otomíes, por la razón práctica de que un tepehua es quien mejor conoce el protocolo

pueden aprovechar la ocasión para invitar también a su cuñado para ser el nuevo papá de Francisca. Ningún parentesco, ni consanguíneo, ni por alianza o afinidad (tampoco del tipo acrítica y cuestionablemente llamado “parentesco ritual”),⁶ vincula hasta ese momento al patrilineaje de Francisca con los patrilineajes del chamán varón y del próximo nuevo papá. De hecho, el chamán varón y el nuevo papá invitados no viven en El Tepetate, como Francisca, sino en San Pedro Tziltzacuapan, comunidad vecina y comunidad “madre” de la que se fisionó la primera, casi cuatro décadas atrás.

El día del Concierto llegó y éste tuvo lugar en casa de Pablo y Francisca. Como en todo rito chamánico tepehua oriental, la Limpia = *Katalakapalháw* realizada en el patio es previa al Costumbre realizado adentro de la casa. Como fase intermedia para pasar de un rito al que sigue y de un espacio al otro, el protocolo ritual prevé la realización de la Levantada de Sombra, que consiste en que las chamanes (en ausencia de chamanes mujeres, la fase ritual puede ser conducida por el chamán varón) conducen a los ritualistas legos, con la ayuda de una toalla, del altar tendido en el patio, al altar sobre la mesa, bajo el techo de la vivienda: la chamán agarra uno de los extremos de la toalla y los restantes ritualistas agarran la tela del extremo contrario para, así, llevarlos la chamán del exterior al interior de la casa, de un altar al otro. Las Levantadas de Sombra tienen lugar antes de todo Costumbre y a veces estas Levantadas suponen una que llamaré “marca de parentesco”.

Parece natural que, cuando el rito tiene la intención de llevar a cabo una sustitución parental, la marca de parentesco sea particularmente pertinente. Con la expresión marca de parentesco me refiero al hecho de que, durante la Levantada de Sombra, y como parte del acomodo de los ritualistas para ser “levantadas sus sombras” y conducidas por la chamán, desde el patio al altar doméstico, los ritualistas se forman en fila según el orden de sus generaciones. De esa manera, si del extremo lego de la toalla se agarra el abuelo, del pantalón, de la camisa o del cinturón que viste el abuelo, se agarrarán los hijos; y de la camisa, el vestido o el cinturón de los hijos, se agarrarán los nietos que, así, en fila, serán conducidos por la chamán, quien les “levanta sus sombras”. En el patio de la casa de Francisca y Pablo, durante la Levantada de Sombra que tiene lugar como parte del protocolo

ritual de un Costumbre tepehua y sabrá cómo conducirse en su ejercicio, además de que son también tepehuas quienes mejor conocen la institución del relevamiento y saben, por tanto, las posibles consecuencias sociológicas de su establecimiento.

⁶ En el apartado de mi tesis doctoral, intitulado “Parentela y compadr(in)azgo, crítica de conceptos”, y subsiguientes, critico el concepto de “parentesco ritual” y otros del tipo: “parentesco ceremonial”, “parentesco ficticio”, etcétera [Heiras 2017: 267 y ss.].

ritual, Francisca y su hermana se agarran del cinturón del que en ese momento devenía ya su nuevo papá, y así, prendidas de él, son llevadas por la chamán, desde el patio al altar doméstico. El procedimiento crítico, sin embargo, tiene lugar después.

El procedimiento de consanguinización puede describirse “equivocadamente” [Viveiros de Castro 2004] como una transfusión sanguínea. Por supuesto, no una transfusión como la que practican médicos y enfermeros en hospitales y clínicas, sino una de tipo chamánico amerindio: *ma’álh’amá’*, tepehua. La transfusión supone el tránsito de sangre del cuerpo del nuevo padre al del nuevo hijo que, así, consanguinizan. Casi huelga decir que en la transfusión sanguínea que practican los *ma’álh’amanín* no se utiliza ninguna herramienta médica. Sin embargo, no por ser ajena a una intervención médica científica puede concluirse que la transfusión consanguinizante sea una práctica simbólica. Se trata, por el contrario, de una verdadera transmisión de sangre de un padre a un hijo. Lo que es metafórico aquí no es el procedimiento chamánico de emparentamiento, sino su comparación con una práctica médica científica occidental. La transfusión chamánica es una metáfora de la transfusión que practican los médicos y esta última también es concebible metafóricamente como —en comparación con— la primera. En la transmisión de sangre con fines de relevamiento no hay una metáfora de consanguinización, sino verdadera consanguinización: establecimiento efectivo y real de una relación de parentesco consanguíneo donde antes no lo había. Hablo, pues, de transfusión sanguínea consanguinizante en aproximadamente el mismo sentido en que Viveiros de Castro afirma que “el cascabel del chamán [amazónico] es un acelerador de partículas” [2013].

Puesto que, en el Concierto que describo, el nuevo padre y la nueva hija no tienen ninguna relación de parentesco previo, califico la consanguinización a la que se someten como neoconsanguinización. Supongo que tanto los chamanes varones como las chamanes mujeres, pueden practicar la transfusión sanguínea, pero durante el levantamiento etnográfico sólo he visto mujeres que lo practiquen y no hombres. En el patio de la casa de Francisca, el procedimiento para consanguinizar comienza con su nueva mamá, es decir, la mamá que duplica las relaciones de maternidad que Francisca sostiene, pues su mamá de nacimiento no sólo está viva, sino que se encuentra presente y conduciendo su parte del rito chamánico. La nueva mamá se sienta en una silla y su viejo esposo (el nuevo papá de Francisca) pincha repetidamente el dedo medio del pie derecho de ella con una navaja Gillette, con toda la delicadeza de la que es capaz para no lastimarla, pero con la fuerza requerida para provocar una herida de la que mane sangre; suficiente sangre para que la chamán la toque con el dedo para de

inmediato imponerla sobre la frente, el pecho y algunas de las coyunturas (o no) de las extremidades (muñecas, envés de codos y rodillas, y empeines de los pies) de las nuevas hijas, parientes neoconsanguíneas. Con una espina, el nuevo papá repite la operación consigo mismo y la chamán hace lo propio para imponer la sangre que brota del dedo del nuevo papá, sobre las nuevas hijas del nuevo padre (que siguen siendo las viejas hijas de nacimiento de la chamán), nuevas hijas que, de esa manera, neoconsanguinizan con quien hasta unas horas antes no era su pariente y menos aún su papá.

Ignoro por qué, mientras tuvo lugar la neoconsanguinización de Francisca (y su hermana) con sus nuevos papás, ni el esposo de Francisca (ni su cuñado) estuvieron presentes. Es cierto que hay cosas que deben hacer para llevar a cabo los ritos a buen fin: las mujeres deben cocinar los alimentos; hombres y mujeres, adultos y niños, deben conseguir diversos materiales, elaborar herramientas y parafernalia, llevar y regresar recados. Con todas las tareas que se presentan, los concuños pudieron haber estado haciendo alguna labor de interés ritual en ese momento, pero lo cierto es que simplemente no estuvieron presentes durante la transfusión consanguinizante.

Un amplio conjunto de dones y contradones acompañan necesariamente la solicitud, donación y recepción de perdones, pero me limitaré a señalar dos elementos en ocasión del relevamiento del papá de Francisca. A los nuevos papás (y a los dos chamanes), Francisca, su hermana, su esposo y su cuñado les regalaron ropa nueva: sombrero y paliacate para los hombres (el nuevo papá y el chamán varón); toalla (hace algunas décadas no habría sido una toalla sino un *tapún* = quesqueme); aretes y uno o dos metros de tela (para confeccionar una falda o un vestido) para las mujeres (la nueva mamá y la chamán vieja, mamá), ropa que, salvo la tela, aún no convertida en prenda, los cuatro vistieron de inmediato. Así vestidos, y acompañada por diversos intercambios de parafernalia ritual y animales sacrificados y ofrendados, la principal transacción fue la que tuvo el perdón como moneda, que todos los ritualistas (legos e iniciados por igual) se regalaron entre todos. Los principales perdones, sin embargo, fueron los que Francisca y su hermana pidieron, otorgaron a, y recibieron de su nuevo papá. Los perdones se expresaron en *lhichiwúin* y la grabación que hice resultó tan deficiente que me ha resultado imposible conocer sus pormenores. A pesar de ello, no temo equivocarme al afirmar que Francisca y su nuevo papá se pidieron perdón por aquel viejo, pero no olvidado pleito, que no se perdonaron en vida del viejo padre, hoy difunto.

Acabado el Concierto, Francisca sigue siendo hija de sus nuevos papás y de su vieja mamá. Ya no es más la hija de su ex padre difunto. Acabado el rito al amanecer y tras almorzar, los nuevos papás y el chamán varón se

despiden y regresan a Tziltzacuapan. En El Tepetate se quedan Francisca y Pablo, su marido; a su propia casa, en la misma comunidad, se van la mamá, la hermana y el cuñado de Francisca. Las reglas de cortesía que aplican para quienes “sí respetan”, señalan que, cuando ocasionalmente vuelvan a encontrarse, Francisca y sus nuevos papás se tratarán con todo el respeto que cabe, tratándose como los padres y la hija que en efecto son desde que consanguinizaron, se pidieron mutuamente perdón y sus “sombras” (almas) fueron levantadas arracimadamente como las de los parientes neoconsanguíneos en que devinieron. No he vuelto a escuchar, al día de hoy, 2018, que Francisca recayera ni que sus dolencias regresaran.

PRIMERA CONCLUSIÓN PROVISORIA

De los datos previos creo válido colegir que si el parentesco así establecido recibe las etiquetas propias de padres e hijos; si las disculpas que tales padres e hijos se ofrecen son las derivadas de los conflictos habidos entre previos padres e hijos, que lo son desde el nacimiento; si las entidades anímicas de dichos padres e hijos son tratadas tal como son chamánicamente manipuladas las de padres e hijos más convencionales, y; si para establecer la relación de parentesco, la sangre de los nuevos padres es transfundida a los nuevos hijos, entonces puedo resolver con suficiencia que el parentesco consanguíneo tepehua oriental se puede establecer después del nacimiento y bien avanzada la edad de los así neoemparentados consanguíneamente. La consanguinidad tepehua oriental, entonces, no cae siempre del lado de lo dado, sino que es posible ubicarla en el campo de lo socialmente construido. La relación entre padres e hijos *ma'állh'amanín* se puede elegir y construir: una relación consanguínea (neoconsanguínea) cuyos implicados deciden establecer, de esa manera, también por decisión (aunque aplicando otros mecanismos) establecen relaciones de alianza-afinidad (compadrazgo incluido).

En el siguiente apartado describiré otro rito chamánico que dejará ver cómo se echa a andar el mecanismo de desconsanguinización, y me permitirá señalar el procedimiento de reconsanguinización, procedimentalmente idéntico al de neoconsanguinización, pero establecido entre quienes ya eran parientes antes de la transfusión sanguínea. También describiré neoconsanguinizaciones con parientes a primera vista, menos cercanos que un hijo y un padre, pero de ello derivarán problemas de interpretación que en su problemática encuentran su interés teórico.

RECONSANGUINIZAR, DESCONSANGUINIZAR Y PEDIR PERDÓN

En el primer párrafo del segundo apartado de este artículo señalé que hay dos escenarios para relevar: un rito terapéutico o uno profiláctico que, este segundo, tiene lugar en el marco de un rito fúnebre. En el tercer apartado describí a grandes rasgos —y sólo en atención a los propósitos de este artículo sobre consanguinización— el Concierto, rito chamánico terapéutico. En este quinto apartado describiré parcialmente el rito chamánico que tiene lugar tres o cuatro días después de la muerte del padre o la madre.⁷ Primero describiré el rito privilegiadamente desde la perspectiva de la única hija, una entre cinco hermanos: los cinco hijos que sobreviven al difunto papá. La llamaré María. Después lo describiré desde las perspectivas del nuevo “papá de relevo” y del viejo padre difunto con quien se cancela la relación de parentesco para convertirlo en ex padre.

Presente etnográfico: 2012, San Pedro Tziltzacuapan. María tiene dos hijos, estudiantes de bachillerato. Tres de los cuatro hermanos de María están casados y tienen sus propios hijos, estudiantes de primaria a secundaria. De los tres hermanos casados y con hijos, dos viven en Tziltzacuapan con sus familias. El cuarto hermano de María, el menor de todos, soltero, vivió con los padres hasta el día en que su padre murió y seguiría viviendo durante algún tiempo solo con su madre, viuda. El día en que se realiza el Baño de Difunto en el patio y casa donde éste vivió, están presentes María, su mamá (viuda del difunto), tres de sus cuatro hermanos (hijos del difunto), su esposo (yerno del difunto), sus hijos (nietos del difunto), la mayor parte de sus sobrinos (también nietos del difunto) y las dos de sus cuñadas (nueras del apenas fallecido) que viven en Tziltzacuapan. Para dirigir el Costumbre funerario trabaja una chamán, tía de María (ignoro el parentesco preciso); una segunda chamán trabaja simultáneamente (no pariente), subordinada a la primera.

La chamán principal pide a los hermanos de María que construyan un “rancho” miniatura, es decir, la reproducción en pequeña escala de uno de los lugares en que trabajó el difunto durante su vida: el “rancho” —como dicen los *ma’álh’amanín*— en donde se produce el piloncillo; el trapiche, reproducido, no en su totalidad, sino —digamos— representado en su conjunto por la paila (aquí, un pocillo de peltre) en la (en el) que hierve la

⁷ El proceso ritual funerario entero contempla episodios no chamánicos y más convencionalmente católicos (o del catolicismo popular mexicano, si se prefiere). Aquí me limitaré a dar cuenta de sólo una parte del Costumbre fúnebre, es decir, el rito chamánico que constituye solamente una parte del proceso ritual completo.

“miel” —como en español llaman los *ma’álh’amanín* al jugo de la caña de azúcar. “Los palos labrados representan el trapiche donde laboraba el difunto”, escribe Williams [1963: 158] para el equivalente del rito que observó en Pisaflores, en la década de 1950. En atención al marco teórico por el que opto, creo que el pequeño “rancho” no representa —en el sentido semiótico del término— ni conmemora el trabajo al que se dedicó el difunto antes de morir, como querría una interpretación de corte simbolista. En cambio, de acuerdo con una interpretación que pretende conceder realidad y no apenas significación o sentido a las prácticas indias, creo que la maqueta del “rancho” otorga al difunto las herramientas con las que seguirá trabajando en el otro mundo, en donde reproducirá su forma de vida terrenal. Allá y entonces, en ese lugar y aquel tiempo al que los antropólogos llamamos “mundo otro” u “otro mundo”, y que los tepehuas reconocen como un espacio acuático ubicado al oriente (en el Golfo de México) pero simultáneamente subterráneo, el difunto necesitará no sólo herramientas de trabajo, sino además y sobre todo, una familia entera. Pero si la que es viuda en “este mundo” lo alcanzará en aquel otro al morir, no puede decirse lo mismo respecto de quienes fueron sus hijos en “este mundo”, quienes, en cambio, deben ser sustituidos, como se verá enseguida.

María comienza por desmenuzar un trozo de carne de pollo cocido. Dispone la carne así desmenuzada en cinco montones, como cinco fueron los hijos del difunto (al menos los reconocidos, que concibió con la viuda presente en el Baño ritual). La chamán secundaria toma los cinco montones de pollo deshebrado y los echa al sahumador colocado junto a los altares tendidos del patio. Enseguida, con la fase ritual llamada Levantada de Sombra que marca la transición de la fase de Limpia a la de Costumbre, las almas de los deudos son llevadas, con ayuda de una toalla, del patio al interior de la vivienda, aunque sin aplicar la que en el tercer apartado llamé marca parental, según la cual se ordenan las generaciones de parientes al ser levantadas sus “sombras”.

Afuera, en el patio, continúa el trabajo en el “rancho”, cuyo fuego es encendido. Mientras trabajan en ello el hermano de María y quien está por ser o es ya su nuevo papá (mismos que son o serían muy pronto nuevo hijo y nuevo padre), el segundo ya llama al primero “hijo”, aunque el primero todavía llama al segundo con el término de parentesco que había definido su relación hasta antes de ese día: “tío”. Se trata, en efecto, del hoHaMM (hijo de la hermana de la madre de la madre). Eran, hasta ese momento o un poco antes, parientes consanguíneos, aunque relativamente lejanos; sin duda, más lejanos de lo que a partir de entonces devendrían, cuando se transformarían en padre e hijo, nuevos.

La chamán principal, pide a uno de los hermanos de María que reúna, acaso en un determinado número, espigas de lima que sólo más tarde supe para qué servirían. La misma chamán, lleva cuatro palitos amarrados y cinco huevos al lugar en que se realiza el trabajo ritual. Cuatro pequeñas varitas como cuatro las relaciones extramaritales que el difunto sostuvo o pudo sostener en vida con —supongo— sendas mujeres: las “queridas” del difunto, como me explica la chamán principal, cuando le pregunto sobre ello. Cinco huevos, como cinco los hijos “legítimos” del difunto, es decir, los cinco hijos que nacieron de su único matrimonio reconocido, monógamo. La vieja esposa del padre de relevo, la nueva madre, madre duplicada, se encarga de amarrar estambre rojo alrededor de cada huevo. También es ella quien recibe los cuatro palitos, cuyo nudo que los amarra rompe para aventar cada palito en una dirección distinta, lejos del lugar en que se desarrolla el trabajo ritual. Los huevos con estambre, en cambio, los coloca sobre el altar tendido a un lado del “ranchito”.

Entonces, tiene lugar la transfusión de sangre de los nuevos padres a sus nuevos parientes consanguíneos o, mejor dicho, a sus parientes neo- (respecto de la nueva madre) o re-consanguinizados (respecto del nuevo papá). La esposa del padre subrogado, quien amarró los huevos y desató los palitos, se pincha con una espina el dedo medio del pie derecho. También el padre subrogado se pinza el dedo medio del pie derecho. Con el dedo índice de la mano derecha, la chamán secundaria toma la sangre que apenas brota del pie de la duplicada madre de reemplazo; la impone pintando una cruz sobre la frente de María, quien, hasta un momento antes, había sido la única hija del difunto y que, a partir de ese momento, es una hija más, nueva, pero sólo una más de las hijas de los padres sustitutos. Adicionalmente, la madre de relevo impone su sangre sobre el anverso de las muñecas de su nueva hija María y, además, sobre la camisa de un ausente: uno de los viejos hijos de la nueva hija, nuevo nieto de la que entonces no sólo es una nueva madre, sino también una nueva abuela. Se suman a la escena un hermano y una de las cuñadas de María (ex hijo y ex nuera del difunto), para también serles impuesta la sangre de sus nuevos parientes. También el padre subrogado transfunde su sangre a los antiguos hijos, nueras y nietos del difunto, que a partir de entonces ya no lo son más respecto del difunto, sino respecto del “relevo”, quien impone su sangre sobre los pies, los pechos, los cuellos, las frentes de sus nuevos hijos, nuevas nueras (¿nueras consanguíneas o hijas?) y nuevos nietos. Puesto que el nuevo papá ya desde antes era pariente consanguíneo —aunque lejano (un tío en segundo grado: hoHaMM)— de los nuevos hijos, prefiero referirme aquí al mecanismo ritual de consanguinización como uno de reconsanguinización. En cambio, respecto de sus

nueras, con quienes los vi consanguinizar, los nuevos papás habrían establecido una neoconsanguinización, en la medida en que no eran parientes consanguíneos antes del relevamiento. También encuentro neoconsanguinización en la nueva relación entre la vieja y lejana tía política (cónyuge del antiguo tío en segundo grado: EahoHaMM = esposa del hijo de la hermana de la madre de la madre), por un lado, y todos los demás nuevos parientes.

La transfusión sanguínea se efectúa, como he dicho, sobre la nueva hija (María), los nuevos hijos, los nuevos nietos y las nuevas nueras, aunque puede ser que estas últimas hayan sido hechas como equivalentes de nuevas hijas en la medida en que consanguinizaron, también ellas, con los nuevos papás de sus maridos. No observé que también el viejo yerno recibiera una transfusión sanguínea de los nuevos suegros (¿o nuevos padres?), pero creo que en condiciones ideales habría tenido que ser así. Con frecuencia, como he visto incontables veces durante mi trabajo de campo y comenté ya en el tercer apartado de este artículo, las muchas tareas rituales que es menester cumplir y los “mandados” que el chamán pide u ordena hacer, impiden que, ocasionalmente, uno u otro de los ritualistas esté presente para llevar a efecto algún procedimiento que debía haber realizado. A veces una distracción cualquiera, como atender una conversación que tiene lugar en un escenario distinto de aquél en que se concentran las principales prácticas rituales del momento, puede ocasionar que un acto o fase ritual no sea atendido por quien debió atenderlo. Pudo ocurrir, en fin, que haya sido yo quien no viera la transfusión que pudo tener lugar cuando el distraído fue el etnógrafo. Menos azaroso debió ser que, como los nuevos hijos y nietos, también las nuevas nueras consanguinizaran con sus nuevos parientes, a pesar de que éstos fueran nuevos parientes afines: los nuevos suegros... ¿o nuevos padres de nuevos hijos? ¿Nuevos padres de quienes fueron viejos yernos y viejas nueras? Regresaré a esta cuestión en el apartado final. Sigo aquí con la descripción del Baño de Difunto que es escenario de *neo, re* y, como mostraré enseguida, *desconsanguinización*.

Los cinco huevos amarrados cada uno con estambre son colocados en un traste de peltre con igual número de velas encendidas. La chamán principal pide que el recipiente y su contenido sean enterrados en el patio de la casa en la que vivió el difunto, en algún lugar donde no se escarbe nunca más, de donde no pueda ser removido por error. Uno de los deudos... o, mejor dicho, a esa hora, uno de los ex hijos del difunto, entierra el recipiente con cinco huevos al pie de un pequeño árbol en los linderos del patio. Los cinco huevos se corresponden con los cinco hijos del difunto, como tengo la fortuna de saber por medio de una exégesis interna que, espontáneamente,

en presencia del etnógrafo, da uno de los deudos a los restantes ritualistas. Sin exégesis aún más explícita por parte de los *ma'álh'amanín* pedreños, no creo desvirtuar el sentido de sus prácticas cuando interpreto que al difunto le regresaron cinco hijos para que los conserve en su vida ultraterrena (o subterránea, o “acuática”). Por el resto de sus días posthumanos, el difunto tendrá, desde su propia perspectiva, cinco hijos (que le acompañan desde ese día del año 2012) y una esposa (que le acompañará en cuanto muera). Desde sus respectivas perspectivas, sin embargo, los cinco hijos del apenas fallecido no irán con él ni le alcanzarán en el otro mundo. En este mundo —o, más precisamente, en el mundo tepehua de los vivos— han conseguido ya un nuevo padre que reemplaza al previo, apenas fallecido, y hasta una segunda madre que duplica la posición de la viuda, todavía viva.

Antes de la contratransmisión de sangre y la desconsanguinización que la vehicula, los ritualistas entran a la casa. Adentro, tiene lugar la fase principal de lo que los tepehuas llaman Concierto, cuya intención es disculpar las ofensas, aquí, entre padres de relevo y nuevos hijos, nuevas nueras (así sean las inopinadas nueras consanguíneas o hijas por alianza y posterior consanguinización) y nuevo yerno (porque el difunto sólo tuvo una hija) que se piden mutuamente disculpas por las ofensas pasadas, aunque algunas de ellas enunciadas en un tiempo presente que subraya inequívocamente la realidad de la relación parental allí entablada (nótese, por ejemplo, la manera en que el nuevo yerno evoca la relación tal como se había establecido en el pasado, pero en tiempo presente le regala al nuevo suegro el adjetivo de ser muy celoso, subrayado en la transcripción que sigue).

La grabación de la ocasión ritual es deficiente, mi dominio de la lengua *lhichiwíin* nulo y ni siquiera Conrado García Fernández, hablante de *lhichiwíin*, traductor, colaborador e informante, logró entender lo grabado en la lengua amerindia. A pesar de ello, creo que lo poco transcrito bastará para que el lector pueda tener una imagen suficiente de las disculpas que los hijos, nueras y yernos deben a su antiguo papá o suegro, y que dan al nuevo papá o suegro... o nuevo papá-suegro consanguíneo. En lo transcrito sólo aparecen dos de los cuatro hijos varones, a quienes he distinguido expresamente. El lector notará que la chamán (la chamán principal, tía de María) invita a los ritualistas a tomar la iniciativa en el ejercicio ritual.

Hijo 3º: Discúlpame, a la vez porque nos ofendiste o te ofendimos. Perdá... perdónanos, ya que... [...]

Chamán: “Perdóname papá”, digan. [...]

Hijo 3º: Pa', te cuidamos, nunca te dejamos solo, te tuvimos aquí, limpio, te bañábamos, te cuidamos mucho. [...] No vayas a pensar, pa', que te dejamos

solo, nunca te dejamos solo, nunca te dejamos solo papá, siempre te hicimos la limpieza, te bañamos como tú querías, tú te bañabas cuando estabas bien, cuando no sentías nada. [...]

Chamán (dirigiéndose al hijo menor, soltero, quien cuidó a los padres ancianos y enfermos): Gracias mi jo' [mi hijo, hijo mío], ya lo cuidaste tu papá, ya todos lo vieron, ya todos le dieron la mano. Gracias a Dios ya que descansa en paz, ya lo cuidaste mucho, a veces comías luego, a veces no, ya aguantaste tu hambre, todo lo que querías no pudiste comer hijo, gracias a Dios que ya te tuvieron mi hermano [la chamán llama hermano al difunto, que en vida fue su primo], ya que descansa en paz también ya donde Dios lo va a recibir bien su alma, su espíritu. [...]

Chamán (dirigiéndose a una de las nueras): Así mi ja' [mi hija, hija mía], agárralo [que entregue el plato con pollo entero cocido (ofrenda sacrificial) para sostenerlo al mismo tiempo que el padre-suegro subrogado, junto con él]: "Discúlpame suegro tú también, discúlpame, todos tenemos boca, no es porque sépamos, nadie nace sabiendo las cosas".

Hijo 3º: Discúlpame papá, disculpa papá que te bañábamos todos los días... No todos los días, pero cada que hacía... te bañamos. Tú nunca no... no querías estar sucio. Nunca te dejamos solo. [...]

Hijo 5º (ultimogénito): ¿Éste [pollo] también?

Chamán: Ése ya es de tu papá.

Hijo 5º (ultimogénito): Ah.

Chamán: Ése es de tu papá. Mhm.

Mujer no identificada (una de las nueras): [...] ya le hablaste [...] estás aquí [...]

Tu papá, lo cuidaste, lo viste, todo el tiempo estabas aquí con él.

Hijo 5º (ultimogénito): Mhm.

Mujer no identificada (una de las nueras): Ya ahorita que te perdone. [...]

Chamán: Hora' discúlpale tu papá mi jito' [pequeño hijo mío], ya que pos' hora' sí ustedes...

Hijo 3º: Perdóname papá, discúlpame.

Chamán: ...sienten mal, porque ustedes son el que... son sus hijos de mi hermano, primo hermano...

Hijo 3º: Discúlpame, perdóname.

Chamán: ...es muy mal lo que hacía mi hermano, pus' también me da pena. Como él decía que era hombre, se portó muy mal. Y ustedes, hay o no hay, tienen dinero o no, pero aí' andan buscando para hacer este Costumbre. [...]

Yerno (dirigiéndose a la chamán): Tía, tía: discúlpame que donde estamos molestando.

Chamán: Hijo, no hay cuidado hijo, ya está bien que aí' cambiamos la florecita [metáfora de haber realizado el Costumbre, rito chamánico].

Yerno: Y pos' eso...

Chamán: Hora' sí, hora' discúlpenme también que lo que pensaba mi hermano, mi primo hermano, no es cierto, lo que dijo que hora' sí que a veces pasa muchas cosas...

Yerno: Sí.

Chamán: ...en la vida, por la familia...

Yerno: Así es.

Chamán: ...también me da pena, pero pos' hora' sí... Discúlpame compadre o yerno de mi so... parte de por mi sobrina, hora' sí discúlpame que no, nomás mentira también lo que hablaba, no es cierto, nomás... ¡Fue bien celoso!

Yerno: Eso es.

Chamán: Hora' sí discúlpame porque no es cierto lo que hablaba, a veces, como dice: ¡miras!

Yerno: Es cierto.

Chamán: Es cierto. No es cierto lo que dijo. Ay Dios, ave María purísima, ave María santísima. [...]

Yerno: Haber este... pásale para acá [...dirigiéndose a su nuevo suegro].

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Hora' sí me toca a mí. [...]

Yerno (con voz temblorosa, dirigiéndose al padre-suegro subrogado): Yo siempre te visité, tú nunca me demostraste que... pues que... que eras malo, cuando ya [...] nunca me demostraste que... lo que... lo que hacías con tus hijos. Siempre me respetaste, yo también te respeté. Nunca, nunca me demostraste que [...] así. Yo siempre te... te traté bien, cada vez que nos ibas a visitar a la casa te trataba yo bien, o sea a veces [...]. Siempre te vi como suegro [...]. Ahora pus' perdóname, perdóname si algún día te ofendí. Pues este... siempre te respetamos, siempre platicamos en buenas palabras y nunca te... nunca este... nos dijimos malas palabras. Si ya a tus hijos como sea lo... los trataste como... como ellos pues, pero ya, eso que Dios te perdone, y al ratito eh... termina todo.

Nuevo padre y/o nuevo suegro (dirigiéndose al nuevo yerno, ¿hijo?): Pus' discúlpame...

Yerno: Mhm.

Nuevo padre y/o nuevo suegro: ...discúlpame... que tal vez te... te vi... te vi mal, hora' sí discúlpame...

Yerno: Mhm.

Nuevo padre y/o nuevo suegro: ...o te... te dije algo borracho...

Yerno: Sí.

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Discúlpame.

Yerno: Sí, sí, sí, no hay cuidado. Porque yo... yo siempre pensé: yo siempre respe... he respetado a mi suegra, los he... los he estimado, yo no le po... no me

podía yo acercarme con ella porque luego se celaba. Es cierto, suegro, eres muy celoso.

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Sí.

Yerno: Yo siempre lo guardé ese secreto, yo siempre me aguanté y nunca le demostré nada de eso. Ya de todas maneras, este... este... yo te perdono. Yo siempre, como he dicho, hay que perdonar los pecados y...

Chamán: Pos' eso sí, pa' que quede claro todas las cosas.

Yerno (dirigiéndose no a la viuda viva, su suegra de antiguo y allí presente, sino a la vieja esposa del nuevo padre y/o nuevo suegro, la madre-suegra subrogada, madre-suegra duplicada): ...y vamos a borrar todo esto, por eso se está haciendo esto. Sí. Sí suegra, eh, perdóneme. [...] Sí, sí, y lo... lo perdono, lo perdono. [...] Claro que sí, mhm, así es. [...] Mhm, mhm. [...] Sí, sí, es... nos vamos a perdonar todos. Y le agradezco, le agradezco de que... gracias por ustedes tengo mi compañera.

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Gracias a usted que ya no pudimos...

Yerno: Sí, sí. Mhm. [...]

Chamán (dirigiéndose al Nuevo padre y/o nuevo suegro, ofreciéndole ejemplo de cómo dirigirse a su nuevo yerno): "Discúlpame yerno..."

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Discúlpame...

Chamán: "...yo creo que de borracho te dije algo..."

Nuevo padre y/o nuevo suegro: Discúlpame la que yo hice...

Chamán: "...hora' sí, tal vez fue de borracho..."

Nuevo padre y/o nuevo suegro: ...de borracho, en juicio tal vez...

Chamán: "...no fue mi intención".

Nuevo padre y/o nuevo suegro: ...pero, hora' sí... hora' sí discúlpame.

Con celeridad, pero sólo después de atender su responsabilidad de rogar perdón, recibirlo y concederle de vuelta, el padre "de cambio" aprovecha el momento en que las disculpas se piden y otorgan entre hermanos, para abandonar la casa en que se desarrolla el rito de perdón y emparentamiento, e ir a su propia casa, cambiarse y regresar con ropa limpia para presentarse como el nuevo padre que a esa hora ya es. La vieja esposa del padre de relevo, aunque también nueva pariente, no ha necesitado cambiarse de ropa debido a que, como los involucrados aducen, la viuda sigue viva. En función de lo que he visto en, y me han contado sobre otros Conciertos en los que con fines terapéuticos se reemplaza a los padres difuntos, puedo decir que, tal como ocurrió en el Concierto del Tepetate descrito en el tercer apartado de este artículo, habría sido más convencional que los nuevos hijos regalaran ropa nueva a sus nuevos padres: un sombrero y un paliacate para el señor; para la señora aretes y una toalla, esta última en

sustitución del que debió ser el regalo de antaño: un quesqueme que, como ahora la toalla lo ha sustituido, las viejas y las tradicionalistas usan sobre la cabeza cuando pega el sol y sobre los hombros cuando hace frío. A falta de ropa regalada, el nuevo padre va a su casa para cambiar la que vistió, antes de ser el padre de relevo, por la que viste tras convertirse, cuando “se cambia” de “tío” (tío en segundo grado) a padre (nuevo padre) y suegro (nuevo suegro). Por no haberse centrado el rito en la madre, la nueva y duplicada madre obvia el cambio de ropa aun cuando también ella adquiere nuevas relaciones de parentesco. Por cierto que en todo esto se advierte el célebre tema amerindio del cambio de ropa como operador de transformación.⁸

Una de las fases conclusivas del Baño de Difunto, es precisamente el Baño que los deudos practican en el pozo, manantial o arroyo que el difunto acostumbraba visitar en vida. Es cuando los ritualistas se dirigen al pozo, en donde tiene lugar la desconsanguinización. Para cuando el cortejo fúnebre se dirige al pozo, antes de su llegada, María practica la que, sin exégesis directamente proporcionada por los involucrados en el rito, llamaré contra-transfusión de sangre que habría de practicarse con las espinas de lima que tres horas antes la chamán principal había pedido reunir en una hoja. Quizás la chamán pidió trece espinas, según el número de lo masculino (como varón el difunto). Lo que es un hecho es que sólo fueron ocupadas siete, de acuerdo con el número de lo muerto. Pudo ocurrir que la chamán cambiara de opinión sobre lo procedente, como que el lego encargado de reunir las puntas confundiera un número ritual por otro o errara en su adivinanza (siete, en lugar de trece).⁹

Apenas a las afueras del solar de residencia del patrilineaje del que el difunto fue “fundador”, pero del que estaba en proceso de ser expulsado, María, quien definitivamente ya no sería más su hija, se pincha la parte trasera del lóbulo de la oreja derecha con una de las espinas de lima. No noto que sangre, aunque sí me parece, por su gesto, que herirse le duele un poco. Más tarde, cuando le pregunté, me dirá que no sangró ni le dolió la

⁸ En sus respectivas obras, Pitarch [1996] y Viveiros de Castro [1992; 2004a; 2004b] tratan repetidamente esta cuestión [véase Martínez González 2011].

⁹ Si bien no siempre es posible para un lego prever con exactitud las fases rituales ni el número en que se realizarán determinados actos o utilizarán objetos concretos, al menos los legos que suelen asistir a los ritos chamánicos suelen estar familiarizados con ellos. Aunque con un margen de error amplio —pues sólo el chamán iniciado tiene la última palabra—, el lego puede anticipar, como por ejemplo con respecto a la numerología, que el chamán recurrirá a uno de los pocos números válidos en la numerología ritual (entre paréntesis su significado): siete (muerto), doce (femenino), trece (masculino), catorce (dos veces muerto), veinticinco (completitud = macho + hembra = maíz).

operación. Menos quejumbrosa que otros *ma'álh'amanín* —sobre todo, varones—, creo que su respuesta negativa habría sido falsa porque buscaba ser condescendiente. Mi opinión es que le habrá parecido más amable minimizar y por tanto negar el dolor sufrido, aunque en efecto pudiera haber sido nimio. Quizás no sangrara o sangrara muy poco, pero sólo puedo suponer, a pesar de su testimonio, que punzar la oreja con una espina únicamente puede tener por objeto recoger la sangre que mana manchando el punzón, de manera comparable a como se hace la operación contraria, en la que los padres de relevo se punzan un dedo del pie con idéntica o semejante herramienta, y tiene por objeto explícito provocar su sangrado. Por cierto, que tampoco alcancé a ver claramente que la sangre manara del dedo medio del pie derecho de los padres sustitutos, a pesar de que presencié varias veces esos ritos y, respecto de éstos, sí obtuve información que confirmó que la sangre manó. Puedo suponer entonces que, incluso si es poca, sí hay sangre implicada en la operación que tiene lugar en los límites del solar, cuando el padre de relevo clava una vela en el suelo: más precisamente, el trozo de una vela partida en tres, y lo enciende. La nueva hija le da a la chamán principal, la espina con la que se pincha el lóbulo de la oreja, para que la clave más o menos ensangrentada en la vela medio enterrada. Las siguientes seis operaciones de la misma índole son realizadas por el nuevo padre y la nueva hija, con la supervisión atenta de la chamán. En el camino entre la casa y el pozo, siete veces en total realizan la operación que lleva la sangre, o apenas un rastro de ésta, de la oreja de la ex hija al trozo de vela, parcialmente hundido en la tierra, para, de esta manera, desconsanguinizar a la ex hija respecto de su ex padre y, con ella, al resto del patrilinaje: los hermanos de María, sus hijos y sus sobrinos, quienes ya no son más los hijos y nietos del difunto enterrado dos o tres días antes, sino nuevos hijos y nuevos nietos del “relevo” y de su esposa.

¿CONSANGUINIZAN LOS NUEVOS SUEGROS CON SUS NUEVAS NUERAS?

Frente a la contradicción que supone, al menos para la noción convencional de consanguinidad, que los nuevos padres neoconsanguinizaran con quienes parecían haber debido establecer una relación de neoafinidad, encuentro dos interpretaciones posibles. Según la primera, que vacía de sentido la práctica, pudo tratarse de un ejercicio realizado irreflexivamente, al calor de la *communitas* creada en el ritual [Turner 1969: 103-104], en virtud de la cual el rito es repetido de manera comparable a como se repite para ser aprendido y practicado: cuando alguien limpia, todos limpian imitándole; cuando alguien baila, su gesto invita a todos los demás a bailar; cuando alguien ofrenda,

todos los demás siguen su acción para ofrendar a continuación; cuando un ritualista pide perdón, los restantes ritualistas se abandonan a sus respectivas peticiones de disculpa. En esas circunstancias, cuando los nuevos hijos neo o reconsanguinizan con sus nuevos padres, y los nuevos nietos hacen lo propio con sus nuevos abuelos, las viejas esposas de los nuevos hijos, viejas madres de los nuevos nietos, neoconsanguinizan ellas también con sus nuevos suegros, no obstante que sea desde la posición de nueras que, por definición, no parecen poder ser consanguíneas de los “relevo” que devendrían sus nuevos suegros. Según la primera interpretación, consanguinizaron sin querer.

La segunda vía interpretativa reconoce desde el sentido hasta las consecuencias sociológicas en el mecanismo de neoconsanguinización al que se sometieron las nueras (y acaso también el yerno) del difunto ex suegro. Esta vía podría seguir los derroteros propuestos por Galinier para el caso mesoamericano y Hélène Clastres para el sudamericano [1978: 89, citado en Viveiros de Castro 1992: 270]: la de que aquí operara una lógica que no respeta “el principio de no contradicción” [Galinier 2009: 143]: las nuevas nueras serían, sin contradicción, nueras consanguíneas de sus nuevos padres, o nuevas hijas de sus nuevos suegros. Una interpretación, no necesariamente opuesta a, ni incompatible con ésta, previa, es la que, de manera comparable a como se ha propuesto para los parentescos dravidianos amazónicos, las nuevas nueras *ma’álh’amanín* neoconsanguinizaran con sus nuevos suegros, en virtud de la búsqueda de una sociabilidad ideal de consanguíneos sin afines, contribuyendo...

[...] a borrar las relaciones de afinidad en el seno de su parentela agrupada y a reforzar la idea según la cual ésta obtiene su unidad, e incluso su sustancia, de una consanguinidad ideal. [...] Suegros, cuñados y yernos desaparecen del campo de referencias sociales para transformarse en consanguíneos de elección, mientras que la afinidad [...] tiende a convertirse en una relación abstracta que permite caracterizar la relación con los enemigos, “los dadores de mujeres” [Descola 2005: 286].

La relación con los enemigos donadores de mujeres amazónicos excede el campo de comparación que puedo imaginar pertinente para mi caso mesoamericano, pero aquella “colectividad idealmente consanguínea” construida a costa de una “afinidad sin verdaderos afines” del parentesco dravidiano achuar [Descola 2005: 306], y la inclusión de terceros “que escapan al dualismo consanguíneos *vs.* afines o parientes *vs.* extranjeros” en los parentescos dravidianos amazónicos [Viveiros de Castro 2002: 152], podrían

ser vías interpretativas pertinentes para el caso totonacano que presento. No intentaré aquí demostrar la validez o invalidez de una interpretación tal. Mi propósito es señalar que cabe reconocer sentido y consecuencias parentales, congruentes con la sociología tepehua oriental, en el ejercicio de consanguinización entre los nuevos papás de las viejas esposas y las viejas cónyuges de los nuevos hijos, es decir, entre suegros y nueras inopinadamente consanguíneas.

SEGUNDA Y ÚLTIMA INCONCLUSIÓN

Por si no bastara concluir que, entre los *ma'áhh'amanín*, no todas las relaciones de consanguinidad que un hijo sostiene con sus padres están dadas desde el nacimiento, sino que es posible construirlas a una edad bien avanzada, es necesario agregar que no sólo es posible construir relaciones de consanguinidad entre hijos y padres, y abuelos y nietos. Las llamo relaciones de consanguinidad pues es con sangre que se establecen y califican, en primer lugar, las relaciones que Occidente y la antropología conciben como los mejores ejemplos de relaciones consanguíneas.

He obviado el hecho de que la reconfiguración de la red parental que deriva del relevamiento es amplísima y toca, por ejemplo, a nuevos hermanos (los viejos hijos de los nuevos papás), nuevos tíos (los viejos hermanos de los nuevos papás) y nuevos primos (los viejos sobrinos de los nuevos papás). Según algunos testimonios que he recogido, los parientes aun más lejanos, como los viejos compadres o los viejos suegros de los nuevos padres, se añaden a la nueva parentela de los que sólo por un momento fueron huérfanos. Pero limitándome a los datos expuestos en las descripciones etnográficas de este artículo, es bien claro que las relaciones de consanguinidad se establecen también entre suegros y nueras, y resulta igualmente válido suponerlas para las habidas entre suegros y yernos. ¿Qué cabe suponer de una consanguinidad como ésa?

En alguna de sus muchas publicaciones, Viveiros de Castro revisa la cualidad humana que los amerindios reconocen en seres que los occidentales consideramos animales o incluso seres inanimados. El perspectivista repara en el hecho de que, en un universo como el amerindio donde todo es humano —o puede serlo, o lo es potencialmente—, humanidad significa algo distinto de lo que significa en clave occidental, en la que sólo nosotros lo somos. Equivalentemente, en una sociedad como la tepehua oriental en donde se puede renunciar a la relación de consanguinidad que se tiene con un padre o una madre, para optar por una nueva relación consanguínea con quien antes no fue un pariente y al mismo tiempo emparentar con al

menos una parte de los parientes de este nuevo consanguíneo; en esa sociedad tepehua en la que la nueva relación entre suegros y nueros y yernos es consanguínea, la consanguinidad amerindia es otra cosa que nuestra consanguinidad occidental.

Los estudiosos de la historia de la prensa en México, en general, no han prestado mucha atención a los periódicos de izquierda. La problemática central ha sido la constitución de la llamada prensa moderna, un modelo de publicación que fue imponiéndose a través del siglo xx. Posiblemente, una razón para desdeñar la historia de los periódicos de izquierda ha sido el prejuicio generalizado de que se trataba de publicaciones de corta duración, de escasa calidad y saturadas de consignas. El prejuicio surge contrapuesto a la idea de que la prensa debe perseguir el fin de transmitir información veraz de manera objetiva, y evitar filtros que pudieran atravesar puntos de vista sesgados y parciales. No es aquí el espacio para entrar a debatir si la llamada prensa moderna cumple con esta finalidad. En cambio, quiero señalar que la prensa de izquierda ofreció un modelo distinto para transmitir la información [Serna 2014; Trejo Delarbre 2014: 5-6; 1975]. La ausencia de una historia de la prensa de izquierda, en consecuencia, deja en el silencio a la oposición que conformó el proceso cultural mediante el cual la prensa moderna logró ser hegemónica.

REFERENCIAS

Clastres, Hélène

1978 (1975) *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. Editora Brasiliense. São Paulo.

Descola, Philippe

2005 (1993) *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*. Colección Antropología. FCE. Buenos Aires.

Galinier, Jacques

2009 (1999) El entendimiento mesoamericano. Categorías y objetos del mundo, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Jacques Galinier. Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, serie Estudios monográficos. INAH-CDI-CEMCA. MÉXICO: 135-152.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe

2010 *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, tesis de maestría en Antropología Social, ENAH. México.

2011 The Eastern Tepehua shamans. Traditional healers and diviners who make women and old men. *Voices of Mexico* (91): 64-69.

- 2014 *San Pedro Tziltzacuapan: el año ritual de una comunidad tepehua*. Colección Voces de la tierra. IVEC-CONACULTA. Xalapa.
- 2016 El tipo ritual tepehua suroriental, en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Lourdes Báez Cubero (coord.). vol. 3. Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos, INAH. México: 114-133.
- 2017 *'Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco ma'áll'amá' (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología*, tesis de doctorado en Antropología Social. ENAH. México.

Ichon, Alain

- 1990 (1969) *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Presencias 24. CONACULTA-INI. México.

Mackay, Carolyn J. y Frank R. Trechsel

- 2010 *Tepehua de Pisaflores, Veracruz*. Colección Archivo de Lenguas Indígenas de México 30. COLMEX. México.

Martínez González, Roberto

- 2011 *El nahualismo*. Serie antropológica 19. Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. México.

Pitarch Ramón, Pedro

- 2006 (1996) *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Colección Antropología. FCE. México.

Turner, Victor

- 1988 (1969) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus Alfaguara. Madrid.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 (1984) *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Colección Anthropology/ Comparative religion/ Latin American studies. The University of Chicago Press. Chicago.
- 2002 (1993) O problema da afinidade na Amazônia, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Eduardo Viveiros de Castro. Colección Ensaíos. Cosac Naify. São Paulo: 87-180.
- 2004a (1996). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alejandro Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). Documento 39, Iwgia, Copenhague: 37-79.
- 2004b *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, en *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 3-22.

2013 (2008) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón. Buenos Aires.

Williams García, Roberto

2004 (1963) *Los tepehuas*. Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa.