

Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos

Saúl Millán

ENAH-INAH

Resumen: La tendencia a considerar los rituales indígenas como prácticas aisladas, carentes de una relación sistemática con otros eventos del ciclo ceremonial, ha llevado a establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas ceremoniales, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe un desinterés excesivo por el sistema ritual como tal, sino también una clasificación que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativas. En el presente artículo intentamos demostrar que los rituales indígenas se organizan mediante una sintaxis y una semántica que suelen estar presentes en distintos tipos de ceremonias, tanto del ciclo festivo como del ciclo vital.

Abstract: The trend to consider Indian rituals as isolated practices, devoid of any systematic relation with other events on the yearly ceremonial cycle, has lead researchers to establish schematic correspondences among cultures and symbolic systems that keep a considerable historical distance between each other. In fact the main topic on numerous monographs is to find the origin of certain specific ceremonial practices, classifying it generally as prehispanic or colonial. This exhibits not only an excessive lack of interest on the contemporary ritual system as such, but also shows a classification system based on distant experience, alien to the distinctions and contrasts that the actors consider important. In the present article I'll try to demonstrate that Indian rituals are organized through a precise syntaxes and semantics that are usually shared both in the festive cycle rituals and the lifecycle ones.

Palabras clave: *ritual, sintaxis, semántica, indígenas*

Key words: *ritual, syntaxes, semantics, indians*

La tendencia a considerar la diversidad cultural como una manifestación superficial, argumentando que la unidad histórica reinaría en lo profundo, ha llevado muchas veces a pensar que la herencia prehispánica es predominante para comprender las prácticas ceremoniales de numerosas comunidades nahuas que se distribuyen a lo largo del país. Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores estiman que, a fin de apreciar la riqueza etnográfica de las fiestas indígenas contemporáneas, resulta “útil hacer la interpretación a partir de la realidad

prehispánica, cuando cosmovisión y ritual indígena formaban parte de un sistema autónomo y coherente" [Broda, 2001:227]. Entre sus posibles virtudes, este método interpretativo encierra, sin embargo, dos riesgos complementarios, cuya aplicación indiscriminada puede inducir a generar falsos modelos de la realidad. El primero consiste en suponer que, después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las ceremonias actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias. Con ello no sólo se niega la fuerza con que se proyectan las representaciones católicas sobre el ámbito ceremonial de los pueblos indígenas sino, sobre todo, la capacidad que subyace en este ámbito para organizarse como un sistema coherente. La articulación lógica de las representaciones y los rituales indígenas no es un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y puede, por el contrario, encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se examina el sistema ceremonial en su conjunto. Hablar de sistema supone en este caso considerar a los distintos eventos del ciclo ritual como las partes de un conjunto más amplio, articulado por relaciones de distinta naturaleza, y no como prácticas aisladas que pueden ser examinadas de manera autónoma e independiente.

La propensión a considerar los rituales indígenas como prácticas aisladas, carentes de una relación sistemática con otros eventos del ciclo ceremonial, ha llevado por su parte a establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. Así, ante una ceremonia indígena que celebra la semana santa, en la que el ruido estridente de las matracas puede desempeñar la función simbólica de distinguir dos periodos del ciclo ceremonial, los antropólogos que adoptan este método interpretativo se sienten obligados a afirmar que "las matracas suenan en lugar del *ayochicahuiztli*", la sonaja de niebla con la cual "*Tlaloc* llamaba a las nubes" [Segre, 1979:39 y s.]. La recurrencia a este tipo de similitudes, empleadas en numerosas monografías que tienden a buscar ídolos detrás de los altares, olvida que la disparidad de rasgos aparentemente similares proviene sobre todo de las diferencias de significados y de los valores localmente asignados. Desde 1940, en efecto, Boas había ya argumentado que las máscaras de una sociedad específica, utilizadas para engañar a los espíritus, no pueden ser asimiladas arbitrariamente con las máscaras de otra sociedad distante, empleadas en este caso para conmemorar a los ancestros. Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de Tlaloc, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. En la medida en que una comparación cultural involucra principalmente el campo de las representaciones, la similitud

no se restringe al aspecto formal de dos instrumentos sonoros, sino al conjunto de ideas y creencias que los actores les confieren como elementos simbólicos de una ejecución ceremonial. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante una comparación formal que omite el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz [1994] ha llamado *conceptos cercanos de la experiencia* para caracterizar esa forma de descripción densa y profunda, que emplea los contrastes y las distinciones de los propios agentes como las diferencias que son pertinentes para el análisis. Para un método que busca ante todo formular relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, resulta sin duda poco conveniente apresurarse a instituir identidades formales entre fenómenos que resultan en apariencia semejantes.

El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas ceremoniales, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe una apatía excesiva por el sistema ritual como tal, sino también una clasificación que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativos. De esta forma, cuando un etnógrafo afirma que tal o cual celebración es de origen prehispánico y se distingue por lo tanto de otra ceremonia, cuyo origen es en este caso colonial, está describiendo una distinción que puede resultar significativa para el historiador de las religiones, pero inexistente para el pensamiento indígena que hace posible su ejecución. Prehispánico y colonial no son términos que pertenezcan a la experiencia cercana de los protagonistas, cuyas clasificaciones suelen ser tan singulares como las que los nahuas de la Sierra establecen entre padrinos de bautizo y padrinos de “levantamiento”, sin que el carácter colonial o precolombino de alguna de ellas se convierta para el pensamiento indígena en una distinción pertinente. El hecho de que los nahuas de la Sierra conceptualicen las ceremonias del ciclo vital en categorías diferentes, de la misma manera que clasifican al color blanco y al rojo en rubros antagónicos, en cierta medida los hace distintos a otros grupos mesoamericanos que también cuentan con un pasado prehispánico y colonial, cuya huella en el tiempo no es garantía de un pensamiento uniforme. De ahí que el análisis etnográfico no consista en saber de antemano si su sistema ceremonial es una variante local de un modelo original, basado en las antiguas festividades de las culturas del Altiplano, sino en describirlas de tal manera que sus clasificaciones internas arrojen luces unas sobre otras. La forma más visible de este método consiste en volver significativas las diferencias antes de catalogar las similitudes en rubros tan vastos que, sin duda, resultan ajenos al pensamiento indígena que los ha generado. Por razones que no son sólo de hecho, sino también de derecho, la tarea etnográfica exige otorgar una relevancia especial a lo local, particular y variable, sin abandonar cuanto antes las diferencias locales para llegar rápidamente a arquetipos universales o a regiones culturalmente homogéneas.

Hace varias décadas, al examinar los rituales tzotziles de Zinacantán, Evon Vogt [1979:17] hizo notar que

aún cuando la historia ciertamente explica la introducción de muchos elementos del ritual, no explica lo que los rituales significan para los indios ni por qué siguen realizándolos como lo hacen. Cualquiera que sea el origen último de un ritual (maya, azteca, español o sincrético de cualquier modo), los rituales que observamos hoy tienen una forma y una coherencia típicamente zinacantecas.

Y la labor del investigador consiste básicamente en descubrir los principios ordenadores de esa coherencia. Si la cultura nahua de la Sierra ha logrado salir victoriosa en la lucha desigual que emprende con la cultura nacional, ese mérito —como advierte Lupo— “debe atribuirse en buena parte a su coherencia interna, [es decir], a la capacidad que hasta hoy tiene de ofrecer respuestas congruentes y comprobadas a las exigencias explicativas y operativas de sus portadores” [Lupo, 1995:53]. Sin ser homogéneos, los sistemas ceremoniales de los nahuas de la Sierra tienen al menos la virtud de ofrecer a sus miembros un régimen de significación que difícilmente podrán encontrar en otras sociedades alejadas en el tiempo y en el espacio. Nuestro argumento es que este régimen significativo, coherente en su forma y en su contenido, está diseñado a la manera de una sintaxis que ordena la experiencia social y regula los comportamientos colectivos, pero sólo en la medida en que conlleva una semántica que dota a cada evento ritual de un sentido compartido, inherente al lenguaje ceremonial.

LA SINTAXIS CEREMONIAL

En 1979, en efecto, Evon Vogt advirtió que los rituales indígenas podían ser entendidos como un conjunto de unidades elementales cuyos nexos admitían distintas formas de combinación, de tal manera que una serie de episodios recurrentes pueden “combinarse para formar dramas ceremoniales más largos” [Vogt, 1979:36]. En una ceremonia sencilla, en la que intervienen tan sólo un solicitante y un prestador de servicios, el primero recurrirá al procedimiento ritual de llevar la bebida al hogar del segundo, quien distribuirá el aguardiente de acuerdo con un orden preestablecido que parte desde los mayores hacia los menores. La secuencia expresa así dos rasgos fundamentales de la vida indígena: que la sociedad está organizada jerárquicamente, teniendo precedencia la edad sobre la juventud, y que el artículo escaso (el aguardiente) se distribuye a todos por igual, cualquiera que sea su rango [*ibid.*].

Un episodio elemental, como el que acabamos de describir, puede ser objeto de numerosas combinaciones que se aplican en el momento de distribuir la bebida durante una mayordomía, un bautizo o una ceremonia terapéutica. La lógica interna de estos procedimientos, que abarca desde la distribución de alimentos

hasta las procesiones, confiere a las unidades rituales la capacidad de presentarse como eventos aislados o bien como series de un conjunto más amplio.¹ En ambos casos, sin embargo, el acervo es necesariamente un universo limitado que reduce las unidades rituales y sus combinaciones posibles. De ahí que cada comunidad o cada región cultural cuente con un número definido de procedimientos ceremoniales que son susceptibles de combinarse de distintas maneras, pero siempre bajo una lógica de articulación que también convierte a las series en conjuntos escasos y limitados.

La existencia de un acervo reducido, circunscrito a un número específico de series y unidades, resulta inherente a una actividad simbólica que, como el ritual, opera sobre la base de continuas repeticiones. Si el acervo de procedimientos rituales fuera infinito y estuviera sujeto a una innovación permanente, las comunidades se verían en enormes dificultades para reproducir durante cada ciclo el esquema ceremonial. La repetición asegura, de esta forma, la transmisión de una memoria que puede extenderse hacia varias generaciones, gracias a una intensa codificación de los actos y de los procedimientos que deben efectuarse al interior de cada unidad ceremonial. Es por eso que en el momento de danzar, distribuir la bebida o bendecir los puntos cardinales, la secuencia de los actos funciona a la manera de una sintaxis que obliga a seguir un orden metonímico. No es necesario, en consecuencia, ser un “especialista ritual” para poner en marcha la secuencia de operaciones que se encuentran contenidas en el código ceremonial, aun si están sujetas a inevitables variaciones. El mayordomo que patrocina por primera ocasión una festividad, la pareja que apadrina un bautizo o el hombre que se dispone a consagrar su hogar, saben de antemano que deberán transitar por una secuencia ordenada de procedimientos ceremoniales que, en las comunidades indígenas, reciben el nombre genérico de “compromiso”. Por estas razones, cuando alguien asume un compromiso ceremonial es porque ha calculado con anticipación las actividades y los gastos, a sabiendas de que el evento involucra un número específico de unidades ceremoniales (adornar el altar doméstico, ofrecer la bebida, matar un guajolote, etcétera) que forman parte de la secuencia ritual.

La secuencia que enlaza a las unidades ceremoniales, distribuidas a menudo en un orden específico, varía de acuerdo con las funciones explícitas del ritual. Mientras ciertos rituales de padrinzago involucran tan sólo un par de actividades (adorno del altar familiar y distribución de la bebida), una mayordomía

¹ Empleamos el término de “unidad ceremonial” en un sentido muy cercano a lo que Vogt [1979] ha denominado “células” del ritual. A fin de ofrecer un modelo que permita dividir las ceremonias en unidades menores y más fáciles de manejar, Vogt ha llamado *células* a esos episodios recurrentes de la vida ritual que pueden inscribirse en series o secuencias más amplias.

supone en cambio incorporar a estas últimas y agregar una serie más extensa de unidades ceremoniales, como la distribución de comida, la ejecución de danzas y la entrega de las velas sacramentales. En consecuencia, los rituales del ciclo vital (bautizos, bodas o funerales) emplearán ciertas unidades contenidas en otras series y procederán a integrar eventos adicionales que no están contemplados en una mayordomía y que, sin embargo, pueden formar parte de una ceremonia curativa.

Como sucede en otras regiones indígenas, en efecto, los rituales nahuas se arman mediante la combinación de células o unidades que suelen estar presentes en distintos tipos de ceremonias cuyos procedimientos van dirigidos hacia diversos momentos del ciclo festivo, del ciclo agrícola o del ciclo vital. Si los rituales involucrados en cada uno de estos ciclos emplean las unidades ceremoniales que están presentes en los ciclos adicionales, también asumen parte de su secuencia y de su sintaxis. De esta manera, podría ilustrarse mediante signos alfabéticos (siempre que aparece *A* estará presente *B*, aunque no sea necesaria la presencia de *C*). Una mayordomía involucra la donación de vestimentas por parte del mayordomo y la presentación de la imagen del santoral en el templo, dos eventos que se reproducen bajo la misma secuencia durante una ceremonia de bautizo, cuando el padrino otorga a su ahijado un nuevo vestido y procede posteriormente a presentarlo en la iglesia. Si la serie de la mayordomía puede incorporar otras unidades adicionales, como la presencia de danzas y procesiones, éstas no formarán parte de los bautizos, que en cambio suponen la preparación de aves de corral como alimentos prescritos.

Las sintaxis de las secuencias rituales son así complejas y elaboradas, pero no por ello carentes de toda lógica. El hecho de que las series rituales tengan la capacidad de incluir eventos, fórmulas o discursos que forman parte constitutiva de otros “dramas ceremoniales”, como lo llama Vogt, hace posible a su vez un diálogo entre los distintos ciclos del sistema ritual. Las celebraciones del ciclo festivo, por ejemplo, suelen incorporar unidades ceremoniales que se reproducen con cierta fidelidad en los ritos, más modestos y domésticos, del ciclo vital. La costumbre de asignar padrinos a las cruces durante las celebraciones del 3 de mayo, común entre los nahuas de Cuetzalan, reproduce en este sentido la fórmula que se emplea para inaugurar una nueva unidad doméstica, ya que la construcción de una casa exige contar con un padrino que levante la cruz del hogar. Si el ciclo festivo y el ciclo vital establecen en este caso correspondencias mutuas, éstas pueden a su vez extenderse hacia otras secuencias rituales del ciclo agrícola, que también incluye en sus ceremonias la formación de cruces elaboradas con maíz y la presencia de un padrino de mazorcas. Dado que en los tres casos puede observarse la existencia de una misma unidad ceremonial, representada en el vínculo que se establece entre cruces y padrinos, los ciclos ceremoniales están en posibilidades de dialogar entre sí y de formular un conjunto de relaciones metafóricas.

Si se define la metáfora como esa capacidad simbólica de establecer homologías entre elementos de distintas series, como lo hace Leach [1981], se comprenderá que el diálogo entre los dramas y entre los ciclos es algo más que una correspondencia esencialmente formal. La forma de la expresión —para emplear la terminología de Hjemlev [1966]— no agota la expresión del contenido. En términos del lingüista danés, la primera muestra tan sólo un plano denotativo en que la cruz remite a una formación cristiana y un padrino a una relación de parentesco ritual. La expresión del contenido abarca en cambio un plano connotativo que permite pensar a la cruz y al padrino bajo distintos significados o, para ser más exactos, bajo distintas “unidades conceptuales” que han sido culturalmente construidas. La diferencia entre la denotación y la connotación es, por lo tanto, esencial para comprender formaciones ceremoniales que, a pesar de presentarse en regiones culturales muy extensas, como es el caso de los padrinos y las cruces, pueden adquirir significados variables entre una y otra comunidad. Prácticas como el padrinzago, las mayordomías o los ritos funerarios para “levantar la cruz” son en efecto eventos extremadamente difundidos a lo largo de la Sierra Norte de Puebla, pero las connotaciones que éstos adquieren varían de acuerdo con los códigos conceptuales que cada micro-región formula y que no forzosamente son compartidos por todas las comunidades en su conjunto.

LA SEMÁNTICA CEREMONIAL

Más que en el plano denotativo, las variaciones culturales se expresan necesariamente en aquellas connotaciones que remiten a contextos y representaciones locales, propias de un grupo o de una comunidad de sentido. Roland Barthes ha señalado que aun cuando el plano de la connotación tiene un carácter general y difuso, puede entenderse como un fragmento de ideología cuyos “significados están íntimamente relacionados con la cultura, el saber y la historia” [1970:105], de tal manera que su sentido no alcanza a ser universal y generalizable. En toda cultura, en efecto, la connotación es una unidad conceptual que está localmente definida y distinguida como entidad. Puede ser un lugar, una idea o una fantasía, pero siempre un campo semántico que está sujeto a las variaciones conceptuales de la propia lengua que las formula. De hecho, decimos que una categoría local resulta compleja cuando está inmersa en un campo semántico muy elaborado, de tal manera que el estudio del simbolismo ritual se asemeja en este caso al análisis de un texto o de sistema de pensamiento [cfr. Severi, 1996]. Si bien es cierto que estos sistemas de pensamiento no pueden negar sus fuentes, como ha observado López Austin, también lo es que sus categorías están sujetas a desplazamientos semánticos que varían del modelo original, aún cuando las formas o los procedimientos ceremoniales puedan resultar semejantes a éste.

Un ejemplo elocuente de esta variación puede observarse en los ritos funerarios que tienen lugar durante el sepelio. Si bien los nahuas de Tzinacapan han conservado la antigua práctica mesoamericana, consistente en depositar ingredientes alimenticios en el ataúd de los difuntos, sus connotaciones varían plenamente del modelo original. Los ingredientes que acompañan la mortaja (sal, chile, tortillas, semillas de calabaza, etc.) no se conciben en este caso como los elementos que conformarán la dieta del difunto a lo largo de su travesía, sino como expresiones de un intercambio que establece vínculos ceremoniales entre el donador y el destinatario. Para nombrar estos ingredientes, en efecto, los nahuas recurren a la voz castiza de *recaudo*, que desde la época colonial designa el conjunto de especies que se emplean para sazonar un guiso o bien “las verduras que para el consumo doméstico se llevan diariamente al mercado”.² La noción de *recaudo*, sin embargo, no es exclusiva de los ritos fúnebres y se usa para denominar los ingredientes culinarios que un ahijado entrega, por obligación ritual, a los distintos padrinos que intervienen en las diversas ceremonias del ciclo vital. Conformado esencialmente por ingredientes culinarios, el *recaudo* es el símbolo de una relación específica que si bien involucra a padrinos y ahijados, se extiende por igual hacia otros miembros externos al grupo familiar con los cuales se mantiene un nexo de carácter ceremonial. Los nahuas llaman a esta relación *totechpoui*, que literalmente significa “cuenta entre nosotros”. De difícil traducción, incluso para los mejores informantes, la idea de *totechpoui* habla de un vínculo sumamente estrecho entre protagonistas que se vuelven destinatarios del recaudo, dado que éste sólo se entrega a aquellas personas con las cuales se tiene una relación semejante.

Cuando se observan a la luz de este campo semántico, que conecta padrinos con ingredientes culinarios, los alimentos que acompañan a los difuntos adquieren connotaciones distintas. Ya no se trata en este caso de la idea, sumamente generalizada entre los estudios etnográficos, de una dieta destinada a alimentar a los difuntos durante un penoso viaje hacia su morada final, sino de la creación de vínculos ceremoniales con determinadas figuras del ámbito celestial. Al arribar a su morada celeste, en efecto, los difuntos entregan su “recaudo” a la virgen del Carmen, que en calidad de madrina interfiere por el alma de los difuntos en virtud del parentesco ceremonial que los une. Como los padrinos, la virgen se convierte en la destinataria del recaudo de los difuntos, quienes asumen una posición equivalente a la de los ahijados en el mundo terrenal. Entre ambos mediará, por tanto, una relación específica, conocida como *totechpoui*, que indica que la virgen pertenece a ese pequeño círculo de personas que “cuenta entre nosotros”.

² En su *Diccionario de mejicanismos*, Francisco J. Santamaría define *recaudo* como “especies y, en general, ingredientes como chile, tomate, etc., que sirven como condimento en la cocina; verduras que para el consumo doméstico se llevan diariamente al mercado, etc. Voz castiza antigua”.

Las variaciones semánticas no se agotan, sin embargo, en las nociones de *recaudo* y *totechpoui* que acabamos de examinar, sino involucran a su vez la misma noción de “padrino”, de origen católico y colonial, que los nahuas emplean para definir las relaciones de parentesco ritual. Mientras otros grupos nahuas utilizan el término *itiotatzin*, subrayando la paternidad sagrada que se confiere al padrino, los nahuas de Tzinacapan acuden a la voz *tokay* y con ello enfatizan la dependencia que los nombres propios guardan respecto a los padrinos. En este último caso, la transmisión ceremonial del nombre, que antiguamente solía ir de los padrinos a los ahijados, adquiere connotaciones que remiten a un contexto local y que se encuentran relacionadas con la dotación anímica de los individuos. Si el ahijado tendrá que referirse al padrino como *motokay*, que literalmente significa “mi nombre”, es porque el primero recibe del segundo algo más que una paternidad sacramental, de tal manera que ese *plus* se convierte en un dato significativo para comprender las variaciones locales en torno a las connotaciones regionales de los padrinos.

Entre otros grupos indígenas, pertenecientes al área mesoamericana, la elección de padrinos suele presentarse como una sucesión de múltiples generaciones que asumen el papel de donadores o receptores de padrinzgos, de tal manera que los miembros de un grupo familiar tendrán como padrinos de bautizo y de bodas a los miembros de otro grupo familiar, el cual obtendrá sus padrinos de un grupo adicional [Signorini, 1979; Millán, 2003]. Lo característico de los nahuas de Tzinacapan es que esta regla de sucesión, acostumbrada anteriormente entre los padrinos de bautizo y de bodas, terminó por adaptarse al código numérico del sistema ceremonial, incorporando un número suplementario de padrinos a la vida de los niños y de los adultos. Idealmente, en efecto, la vida de un individuo transcurre mediante una trayectoria que deberá acumular siete padrinzgos sucesivos, en un ciclo que se abre con el bautismo y se cierra con el padrino de defunción, llamado también “padrino de cruz”. Entre el nacimiento y el matrimonio, que marcan el periodo de la infancia social, transcurren normalmente cinco padrinzgos que remiten a la cifra acostumbrada para las ceremonias infantiles, cuyas ofrendas y procedimientos se contabilizan en función de ese número. Además de los padrinzgos de bautismo, confirmación y primera comunión, contemplados en los sacramentos cristianos, se agregan en efecto dos padrinzgos locales, el de *nauipualtiloni* y el de *tiopanuilis*. Si el primero consiste en la ceremonia de iniciación que se efectúa a los ochenta días del nacimiento, como hemos indicado, el segundo es una forma de padrinzgo a la que se recurre en momentos de crisis, cuando el niño sufre alguna enfermedad prolongada y de difícil curación, cuya terapia exige la intervención de una pareja de padrinos adicionales, distintos a los padrinos del bautismo.

Tiopancuilis, la voz que designa a este tipo de padrinzago, es una palabra que conjuga el sustantivo *tiopan* (“iglesia”) con el verbo *cuilis* (“extraer”), y alude por tanto a los padrinos que “sacan de la iglesia”. En momentos de enfermedad, cuando son invitados por los padres del enfermo para cumplir esa función, su compromiso consistirá en regalar al niño un escapulario, llevarlo al templo y pasar dos velas sobre su cuerpo mientras se rezan las oraciones católicas correspondientes. Ubicados frente al altar mayor, y a fin de obtener la salud de sus ahijados, los padrinos de *tiopancuilis* procederán de manera semejante a los curanderos locales, quienes también emplean rezos y veladoras como instrumentos terapéuticos para suscitar la salud de sus pacientes. Durante los ritos de curación, en efecto, las velas desempeñan la doble función de absorber la energía nociva de los enfermos e irradiar sobre ellos sus cualidades cálidas y luminosas, contenidas en la cera y en la flama de las candelas. Como los padrinos, los curanderos de Tzinacapan concluyen el proceso terapéutico en la iglesia local, instituyéndose a partir de entonces en padrinos y protectores del paciente frente a las fuerzas sobrenaturales del inframundo [Aramoni, 1990]. Esta forma de padrinzago se produce, como ya hemos dicho, en virtud del “levantamiento” que los curanderos han generado sobre la condición anímica de sus pacientes, cuyos familiares darán el trato de compadres a los primeros y les ofrecerán los guajolotes que se acostumbra regalar a los padrinos.

Las correspondencias entre el padrinzago y la curación, explícitas en el caso del *tiopancuilis*, se extienden implícitamente hacia otras formas del parentesco ritual en las que padrinos y curanderos se vuelven figuras equiparables. Al describir una ceremonia de curación en Tzinacapan, cuyo objetivo consistía en “levantar” el alma de una joven del mundo de los muertos, Timothy J. Knab advierte en efecto que “tras la ceremonia, los que habían participado se convertirían en parientes rituales de la chica; serían protectores de su alma y recibirían el trato de compadres durante la gran comida ofrecida por lo padres” [Knab, 1997:86]. Este ejemplo es acaso suficiente para indicar que, así como los curanderos devienen padrinos de sus pacientes, el padrinzago adquiere connotaciones terapéuticas que involucran la salud de los ahijados, generalmente niños que transitan por la secuencia de cinco padrinzagos y que cierran su etapa infantil con el sacramento del matrimonio, considerado el sexto padrinzago. Entre el matrimonio y la defunción no existen, en efecto, formas de apadrinamiento formal hacia los individuos, ya que durante ese tiempo se conciben como personas maduras que escapan a la condición vulnerable de los infantes. Si los padrinzagos anteriores han contribuido a fortalecer el bienestar anímico de los ahijados, volviéndolos menos vulnerables a los factores extraños y nocivos, los hombres casados no requerirán de una dotación anímica suplementaria hasta el momento de su fallecimiento, cuando el padrino de defunción “levante” la cruz que representa el cadáver.

La noción de “levantamiento” (*pejpenalin*), empleada durante los ritos terapéuticos como equivalente semántico de “curación”, designa en efecto al séptimo y último de los padrinzgos, cuyas funciones están asociadas a la cruz, una de las formas metafóricas del cuerpo. De manera literal, la “levantada de la cruz” es una expresión que remite a la elevación que se provoca de la figura de madera, cuya posición horizontal se modifica hasta alcanzar una posición vertical, erguida sobre la mesa del altar. Mediante un acto ritual en el que los padrinos sujetan a la cruz de ambos extremos y la yerguen sobre su base, la cruz mortuoria literalmente se eleva. El acto es significativo si se considera que la palabra *pejpenalin* (“levantamiento”) se emplea generalmente para designar el proceso terapéutico mediante el cual un curandero rescata del inframundo el “alma” del paciente, sellando su victoria en la iglesia local frente a alguna de las imágenes del santoral. A partir del “levantamiento”, como señala Aramoni, “el curandero se instituye en protector formal del paciente, y en calidad de padrino será quien en el futuro interceda y abogue por él frente al *tremendum* de las fuerzas sobrenaturales” [Aramoni, 1990:199]. En este sentido, los padrinos de la “levantada de la cruz” juegan una función simbólica semejante y serán en el futuro los encargados de reproducir una ceremonia que se prolongará a lo largo de siete años, cuando a las almas de los difuntos les está finalmente “concedido realizar un viaje anual a la Tierra, en forma de mariposas o de otros seres alados, dirigiéndose desde occidente hacia el mar” [Signorini y Lupo, 1989:16]. Dado que cada persona cuenta con una entidad anímica (*ekahuil*) dividida entre siete animales compañeros, conocidos como *tonalmej*, los nahuas consideran que siete ceremonias anuales son necesarias para “levantar” las partes de ese conjunto anímico, y en virtud de esa creencia reproducen las acciones de los “padrinos de levantamiento” en un número equivalente a los padrinzgos del ciclo vital. Al igual que las personas, cuyo ciclo de vida se mide a través de la presencia de siete padrinos, los difuntos están a su vez sujetos a un número semejante de padrinzgos, destinados a “levantar” el alma residual. De ahí que la acción de los padrinos tome a su vez la forma de un procedimiento terapéutico, esta vez dirigido al alma, que los induce a colocar la cruz sobre el altar, pasar sobre ella las velas curativas y rezar las oraciones correspondientes a la despedida.

SÍMBOLOS RITUALES Y VARIACIÓN CULTURAL

Al efectuar un análisis semántico de distintas variantes del náhuatl, Sybille de Pury Toumi ha advertido con razón que las lenguas no difieren tanto en virtud de lo que pueden o no pueden expresar, sino más bien por aquello que “obligan o no a decir” [1995:195]. Las variantes dialectales tienen en este caso un peso singular desde el punto de vista ceremonial, ya que determinadas prácticas rituales ejercen una influencia decisiva sobre la lengua, al grado que “obligan” a emplear

términos que derivan de las propias representaciones locales. Al igual que las nociones de *padrino* que acabamos de mencionar, las variaciones pueden encontrarse en nociones tan centrales como la de “ofrenda”, cuyos desplazamientos semánticos impiden en algunos casos identificar un nombre genérico para designarla. La ofrenda tomará así el nombre de *tlasohuali* entre los nahuas de Pahuatlán, el de *tlamanali* entre los nahuas de Chiconcuautla y un conjunto de designaciones ambivalentes entre los nahuas de Cuetzalan, pero en cada caso el término evocará distintos campos semánticos que difícilmente se reducen a un referente general.

La ofrenda constituye, sin duda, un ejemplo privilegiado para mostrar la diversidad de campos semánticos a los que están sujetos los símbolos rituales. Por un lado, en efecto, la ofrenda es un factor generalizado que puede observarse en casi todos los altares dedicados a los muertos y a los santos, distribuida por lo general en un número específico de elementos que revelan la existencia de una codificación numérica, casi matemática, que es sumamente apreciada por el pensamiento nahua. En el otro extremo, sin embargo, la valoración de las cifras suele diferir sustancialmente entre las distintas variantes regionales, al grado que números comunes (5, 7 o 13, por ejemplo) pueden estar relacionados a distintas categorías conceptuales. Los nahuas de Cuetzalan, por ejemplo, emplean la distinción entre el 5 y el 7 para marcar el contraste entre los niños y los adultos, y en consecuencia las ofrendas se contarán de acuerdo con ambos grupos de edad. Hacia el interior de la Sierra, en la región de Chiconcuautla, la distinción pertinente en el momento de colocar la ofrenda no será ya la del 5 y el 7, sino la del 6 y el 7, cuyos múltiplos designarán, sin embargo, el antagonismo entre lo fasto y lo nefasto. Aunque este antagonismo está presente en casi todas las representaciones nahuas, bajo las designaciones de *cuale* (“bueno”) y *amo quale* (“no bueno”), algunas comunidades recurren en cambio al código cromático para expresar la forma en que ambos términos se oponen, mientras otras emplean las mismas distinciones del color para diferenciar los elementos femeninos de los masculinos.

En términos generales, en efecto, puede apreciarse que en las ceremonias nahuas subyacen tres grandes distinciones que funcionan como oposiciones binarias. Mientras algunas regiones tienden a acentuar la oposición entre lo fasto y lo nefasto, otras en cambio enfatizan las distinciones entre lo mayor y lo menor, o bien, entre los polos masculino y femenino. A grandes rasgos, dichas oposiciones se distribuyen en los códigos de cuatro regiones nahuas relativamente diferenciadas, como son Pahuatlán, Tepetzintla, Chiconcuautla y Cuetzalan, donde los sistemas ceremoniales suelen privilegiar esos contrastes con mayor claridad. Si bien cada variante regional privilegia una pareja de oposiciones, tomándola como un código de referencia para organizar su sistema ritual, en todas ellas se advierte la presencia de un pensamiento diferencial que procede mediante contrastes sucesivos, estableciendo dicotomías entre lo alto y lo bajo o lo frío y

lo caliente. De ahí que sea posible caracterizar al pensamiento nahua como un “pensamiento de la diferencia”, para usar la expresión que Françoise Héritier emplea cuando trata de definir ese tipo de pensamiento que valora aptitudes, cualidades y comportamientos con las categorías que se desprenden de un lenguaje dualista. Si el pensamiento nahua se ajusta con una enorme precisión a esas características, es sólo en la medida en que el “lenguaje dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones” [Héritier, 1996:68]. El sistema ceremonial no es en este caso una excepción, ya que su materia prima está formada por un conjunto de representaciones que si bien proceden de acervos históricos compartidos, adquieren en cambio nuevas connotaciones que ya no corresponden a los modelos originales.

La etnología contemporánea, como señala Jacques Galinier [1990:26], busca generalmente fundamentar la veracidad de sus investigaciones sobre un supuesto reparto equitativo de los conocimientos entre los miembros de la sociedad que estudia, sin estar segura de que las representaciones del mundo sean hoy en día verdaderamente colectivas. La observación es sin duda pertinente para el conjunto de pueblos nahuas que se distribuyen entre los extremos orientales y occidentales de la Sierra Norte de Puebla, donde las exégesis y las interpretaciones de los actores tienden a variar de acuerdo con criterios generacionales que se vuelven cada vez más divergentes. La impresión de un resquebrajamiento profundo, intuido por Montoya Briones desde la década de los sesentas, se agudiza “cuando se observa que unos individuos creen en una cosa, otros en una diferente y unos más en cosas diferentes a las de los anteriores, de tal suerte que pareciera un conjunto caótico y desarticulado de creencias y doctrinas sin ninguna conexión entre sí” [Montoya, 1963:177]. Sin embargo, no estamos ante un proceso que sea el resultado de supervivencias absolutas o desplazamientos totales, sino ante una tradición religiosa que se ha ido configurado a lo largo del tiempo y que actualmente se expresa a partir de complejas relaciones que a menudo deben buscarse en ese universo del discurso donde las representaciones toman la forma de un pensamiento articulado.

Este pensamiento, como advierte López Austin [1990:7], no puede negar sus fuentes. Desde la época prehispánica, en efecto, las representaciones nahuas conservan la tendencia a equiparar distintos órdenes taxonómicos y a homologar procesos que para nosotros resultan divergentes. De esta forma, diferentes sistemas taxonómicos van creando relaciones entre elementos de naturaleza heterogénea, al grado de quedar clasificados en categorías que vuelven equivalentes un color dado, una especie vegetal, un estado de ánimo, un cargo público y una parte del cuerpo humano, “hasta formar un sistema clasificatorio general de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos” [López Austin, 1980:171]. Cada casillero

aparece así como un campo semántico unificado, cuyo sentido común confiere atributos semejantes a elementos que provienen de la naturaleza y a objetos o personajes que forman parte del sistema ceremonial. La costumbre contemporánea de donar guajolotes a los padrinos, común entre los nahuas de la Sierra, es acaso un ejemplo elocuente de este procedimiento, ya que el ave se asocia sistemáticamente al parentesco ritual y, al hacerlo, formula entre ambos un vínculo común que permite pensarlos bajo una misma categoría clasificatoria.

Desde nuestra perspectiva, este procedimiento ha hecho posible que el pensamiento nahua se nutra de distintas fuentes que, hasta la fecha, proporcionan los materiales básicos de la reflexión ceremonial. Un proceso de evangelización prolongada, unido a una instrucción escolar que abarca ya varias generaciones, ha incorporado numerosos conceptos que provienen de la tradición occidental y que hoy en día forman una parte constitutiva de las representaciones locales. Pero tales nociones han terminado por organizarse en un lenguaje dualista que, como hemos visto, permite articular elementos de origen precolombino con conceptos cristianos de origen colonial. El pensamiento de la diferencia, como lo llama Hérítier, promueve en este caso una nueva forma de diferenciación que ya no distingue entre diversos orígenes o tradiciones históricas, pero en cambio instituye dicotomías y similitudes que no es posible encontrar en las fuentes originales. Algunas de ellas son, por ejemplo, las distinciones que los nahuas contemporáneos establecen en torno al parentesco ritual, dividiéndolo en categorías que no corresponden al catolicismo colonial ni a las antiguas formaciones precolombinas. Las continuas referencias a los santos, las mayordomías y los sacramentos cristianos se inscriben así en una narrativa que acoge por igual a los vientos, los dueños del monte y las entidades anímicas, sin que el carácter colonial de los primeros y la naturaleza prehispánica de los segundos se convierta para el pensamiento indígena en un enigma insuperable.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, Conaculta.

Broda, Johanna

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CIESAS/ INI.

Hérítier, Françoise

1996 *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Hjelmslev, Louis

1984 *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.

Knab, Timothy J.

1997 *La guerra de los brujos. Viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*, Barcelona, Península.

Lok, Rossana

1991 *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacpan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies, Leiden University Press.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha*, México, INI, colección Presencias.

Millán, Saúl

2003(a) "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Millán, Saúl y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. I, México, INAH, pp. 17-30.

Montoya, Briones, José de Jesús

1963 *Atla: Estudio sobre los Valores*, tesis para optar al título de Etnólogo y al grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, México, ENAH.

Pury-Toumi, Sybille de

1997 *De palabras y maravillas*, México, Conaculta/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Santamaría, Francisco J.

1992 *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa.

Segre, Enzo

1987 *Las máscaras de lo sagrado*, México, INAH.

Signorini, Italo

1979 *Los Huaves de San Mateo del Mar*, México, ini, serie Antropología Social núm. 59.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Vogt, Evon

1966 "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Vogt, Evon (Ed.), *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, INI.

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.