

El relato del maíz

Implicaturas y desencadenantes de sentido*

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ**

Resumen

Mediante el relato del maíz se exploran las posibilidades del lenguaje referencial y metafórico, con la finalidad de llegar a un mejor entendimiento sobre lo único que vincula al nativo y al etnógrafo en ese momento dialógico: la obra. El lector de este artículo también forma parte de este incesante relato. Después de todo, relato proviene del verbo latín *relatare*, que significa relacionar.

Palabras clave: implicatura, desencadenante de sentido, significado, metáfora, lenguaje, cognición, relato

Abstract

Throughout relato del maíz, this article explores the possibilities of referential and metaphorical language with the intention of getting to a better understanding of the only thing that brings together the native and the ethnographer during that dialogical moment: the works. Thus, the reader of this article takes part of this incessant account. After all, relato comes from the Latin verb *relatare*, which means to relate.

Key words: implicature, unchaining of sense, meaning, metaphor, language, cognition, account

Contexto etnográfico

El material etnográfico utilizado en este ensayo es resultado de una estancia de trabajo en terreno durante el año 2000, efectuada entre los habitantes de la sierra al norte del estado de Hidalgo (Sánchez, 2004). Ahí, los habitantes comparten su vida con el fluir del Río Claro y hasta la década de los cincuenta del siglo xx festejaban los *tlanes*, es decir, realizaban una fiesta para honrar el beneficio de las primeras cosechas de maíz ante sus santos patronos.

Hoy en estos pueblos la teatralidad de los festejos públicos parece explicarse por motivos parecidos a los que los campesinos expresan cuando definen su relación con el cultivo del maíz: “se hace ya nada más por gusto y por voluntad”. El declive de la celebración se remonta hasta la época de la prohibición de las festividades religiosas durante el gobierno del presidente Calles y tuvo efectos no sólo en la sierra hidalguense, sino en todo México. Una consecuencia no prevista por los artífices de la prohibición fue la atribución de censurar por parte de los intermediarios de poder, quienes en muchas ocasiones desvirtuaban las políticas estatales para su propio beneficio.

Actualmente el sistema de cargos ha desaparecido y los rituales han dejado de tener la relevancia social que observaban hasta la década de 1950, cuando por medio de ellos se afirmaban diferencias sociales y el prestigio de las oligarquías regionales.

* Artículo recibido el 08/04/05 y aceptado el 21/02/06.

** Centro de Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Guanajuato. Álvaro Obregón núm. 308, Zona Centro, León, Gto. jsanchezj@gmail.com

En la sierra del norte de Hidalgo, durante la primera mitad del siglo xx, la organización de las fiestas patronales serranas requería de la distribución de los cargos entre los habitantes de los pueblos aledaños al Río Claro. Las faenas reclutaban peones de las diferentes localidades en favor de los ranchos de los caciques. Al mismo tiempo que se celebraban ofrendas, los peones que compartían el convite eran obligados a comprometerse a trabajar para la producción del pilón con sistemas rudimentarios de molienda y por cuatro semanas sin descanso: por eso se le denominaba a los peones con el adjetivo de *semaneros*. En el argot serrano se les adjetivaba como *los cuatro de compromiso y uno de ayuda*. Los cuatro representaban la buenaventura de los tiempos asociados a orientaciones cardinales o *ejecames*, mientras que el de compromiso, responsable de recoger la basura y dotar de leña a los hornos para el cocimiento del pilón, era el responsable de verter el jugo de caña en la paila y alimentar el fuego del horno: una actividad incesante asociada con la integración del trabajo de los cuatro. Se trata de un delicado equilibrio de creencias vinculado con el ejercicio del poder. La eficacia simbólica de los rituales en honor de los emblemas patronales residía en que, mediante tareas comunes y jerarquizadas, como hacerse cargo de la fiesta, comprar las candelas, dar de comer a los invitados, pagar la danza y a los músicos, se difundía o socializaba la idea de pertenencia socioterritorial. Las distancias socioeconómicas parecían diferidas eventualmente por el hecho de que todos los partícipes compartían una función común. No obstante, las posiciones de prestigio eran resguardadas para los padrinos de la música, la danza y la comida. Éstos eran los verdaderos honrados: habitualmente se trataba de prestamistas, arrieros y productores de pilón.

Cuando las fiestas populares son administradas por el sistema político local o extralocal, los rituales dejan de tener el sentido de vínculo social y afirmación de identidades de pertenencia socioterritorial. Éste es el caso de los regímenes totalitarios, como el impuesto en la sierra hidalguense, al adjudicarse la administración y el control del sentido de la colectividad (Habermas, 1986) y pretendiendo llevar al extremo el gobierno de las mentalidades. En la sierra hidalguense se sabe que entre la década de 1930 y 1960 no había más poder que el de los hermanos Austria. Ellos controlaban las

vías de comunicación, los profesores, el trabajo, e incluso llegaron a ocupar puestos de representación popular. Si bien es cierto que por lo general los caciques son considerados como “intermediarios del poder”, en términos formales y reales los Austria erigieron un régimen político de excepción respecto al que promovía el presidente Cárdenas hacia el segundo lustro de la década de 1930. Esta familia instauró un régimen totalitario (cf. Arendt, 1993: 37-96). Al ocupar posiciones de poder en el distrito político de Molango, ejercieron un control total sobre las libertades básicas del ser humano. Los hermanos Austria¹ borraron las diferencias entre la esfera pública y la privada. Como describo más adelante, el acto por el que deliberadamente Francisco trató de convertir la celebración nativa dedicada a San Francisco en un festejo para sí mismo, expone ciertos aspectos de este totalitarismo al que me refiero. La usurpación del festejo por parte del cacique equivale a un despojo del sentido local otorgado a la festividad, pues niega la libertad y la necesidad de sus pares serranos por afirmar de manera pública sus ideales de pertenencia socioterritorial.

En los albores de la década de 1950, Francisco M. Austria se presentó en la localidad serrana de Pochotzintla para festejar su onomástico, justo el día en que la población acostumbraba celebrar a San Francisco, el patrón de la localidad. Los nativos determinaron que los caprichos del cacique iban en contra de la liturgia de los elotes que año tras año ofrecían en honor de su santo patrono, homónimo de Austria. Según la tradición, San Francisco tenía que ser ofrendado con los primeros elotes sahumados el día cuatro de octubre. Por lo tanto, debía respetarse la cláusula ritual consistente en que nadie debería comer los elotes tiernos hasta que los fiscales de la Iglesia los hubieran sahumado y ofrecido al santo patrono.

En la ocasión narrada por los habitantes más viejos de Pochotzintla, Francisco M. Austria transgredió aquella normativa. La violación se convirtió en un acicate para la defensa emblemática del lugar.

El deshonor había sido perpetrado. ¿Qué hacer? Nuestros colaboradores poseen conciencia de alteridad: mediante los actos del otro, nos encontramos y nos reconocemos a nosotros mismos. El *alter ego* de los nativos que les permitió recuperar su honra fue identificado por un código comunicacional: un torrencial aguacero

¹ José Luis Montoya Briones (1977, 1978 y 1990) documentó el *terror caciquil* en la sierra hidalguense entre los años 1936-1941. Su trabajo *Cien años de violencia política en la Huasteca* es de un verdadero heroísmo etnográfico, dadas las condiciones imperantes durante la época en que efectuó su trabajo de campo. Tuve oportunidad de conocer a uno de sus colaboradores tepehuacanos, quien guardó siempre un enorme afecto hacia él. Hace ya algunos años que don Tobías falleció. Nunca pude llevarle el texto que publicó su amigo Montoya: o se agotó o se convirtió en un texto proscrito.

que se intensificó provocando algunos deslaves y que incrementó el nivel del Río Claro, influyó para que Francisco M. Austria huyera del lugar a caballo acompañado de sus incondicionales jefes de armas. Públicamente quedó patentado que el “poderoso” cacique era miedoso, de otra forma no sólo él, sino todo el pueblo se hubiera sentido amenazado y en riesgo por el torrencial aguacero.

En la población, el suceso meteorológico fue interpretado como un mensaje de San Francisco, quien manifestó su ira con la incesante lluvia que supuestamente ahuyentó al transgresor. El hecho de que Austria huyera nos permite inferir que estaba consciente de la intencionalidad de sus actos, pero también que compartía el sistema de creencias de los nativos, quienes observaron una doble lección derivada de este suceso: por una parte, el cacique obtiene su castigo y los pobladores recuperan su honra, pues saben que por otro medio no habrían enfrentado al cacique, y por otro lado, interpretan el aguacero como una exigencia de recobrar el sentido ritual de sus actos.

El miedo colectivo evita cuestionar a Francisco M. Austria, y ese mismo miedo lleva a los nativos a asumir la culpa de haber ofendido a su santo patrono. Sólo haría falta un vehículo para expiar la deshonra y recuperar el sentido de pertenencia al lugar. Dos personas, encargadas de celebrar el ritual de ofrecimiento de los elotes a San Francisco, y que fungían como fiscales de la Iglesia, reconstruyeron el suceso al convertirse en mediadores de San Francisco y la comunidad. Una vez que Francisco M. Austria se fue del pueblo, los fiscales, quienes habían ido a la iglesia para “platicar” con sus santos patronos, convocaron al pueblo a reunirse en la plaza central: “Hemos hablado con nuestro patrón, San Francisco, y no le parece, no pasa de acuerdo que no le hayamos bailado ni sahumado sus elotes. Así que, ¿cómo ven? Aunque esté lloviendo, vamos a hacerle su fiesta como debe ser.”

Los vecinos del poblado decidieron realizar el ritual como habitualmente lo hacían: es decir, con apego a un orden y una secuencia. Bailaron en honor del maíz, representando mediante la danza los avatares que debe superar. Esta escenificación actualiza la creencia de que el maíz tiene una vida como la del hombre. Lo suponemos así porque por medio del relato de Centeuctli, el señor del maíz, se recrean las tensiones que vive el personaje central: su vida como la del hombre no es una vida resuelta, sino en desarrollo.

Las narraciones acerca de esta violación del ritual muestran el *ethos* local. El cacique no es conminado a reconocer su falta y a ofrecer disculpas. Los nativos sabían que a Francisco M. Austria no se le podía exigir nada: no había más ley que la que ejercía por vía de sus

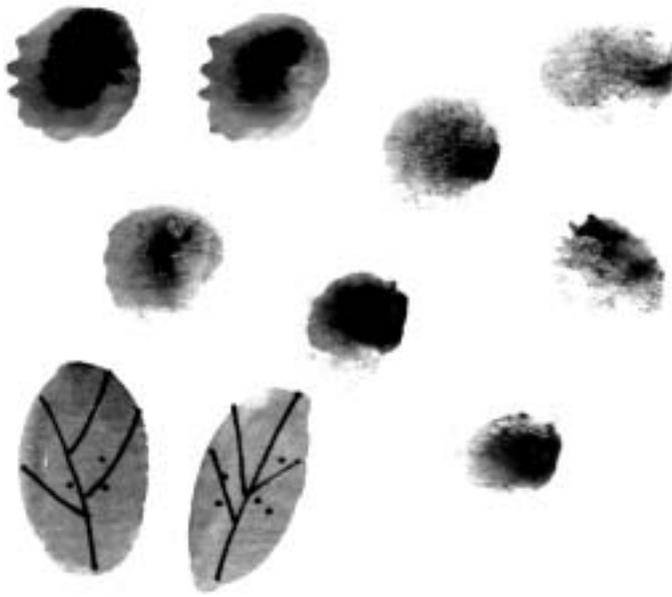
sicarios. Esto ocurría en la década de 1950. Sin duda los nativos sabían de la falibilidad de sus actos porque no se atrevieron a enfrentar abiertamente el poder caciquil. En otras ocasiones el poder despótico de Francisco M. Austria llegaba hasta la intolerancia religiosa: había ordenado terminar con las manifestaciones de *idolatría* mediante la destrucción de pinturas e ídolos. Exigía un culto personalizado para sí. En esta perspectiva, las manifestaciones de religiosidad se convertían en mecanismos de resistencia colectiva ante el poder incontestable del cacique.

¿Por qué los nativos enmendaron su comportamiento? En primer lugar, la irreverencia de Francisco M. Austria evidencia la estructura normativa de un ritual, o en otras palabras, la norma social del grupo de referencia local, mientras que el acto de enmendar el comportamiento supone la rectificación del sentido ritual con apego a dichas normas. Por consecuencia, quien viola el contrato ritual contraviene los valores locales (esfera pública), y el perjudicado (los habitantes de la localidad) debe exigir una compensación a un daño (esfera privada).

Hacia la década de 1960, el sentido de pertenencia a una comunidad entre los habitantes serranos quedó seriamente dañado. La diversificación de empleos fuera del campo, la decadencia del sistema de arriería, la depreciación del pilón y las migraciones masivas campo-ciudad influyeron en la ruptura de los grilletes de la tradición.

Aunque todavía hoy se teatraliza la danza de los elotes, los elementos de poder y las políticas de sentido que se advierten en la década de 1950 ya no están presentes. Al debilitarse el sistema de creencias local se reforzó la socialización del relato sobre el maíz. Su función pública se trasladó al ámbito privado. Por eso hoy cada uno participa del ritual por voluntad, es decir, en lo individual, para representar el tiempo de la colectividad que alguna vez fueron.

Se podrá advertir por qué el relato del maíz propuesto en este ensayo no actualiza viejas tradiciones. Se trata de una narración que debe ser vista desde una perspectiva dialógica, como el entenderse con alguien a través del lenguaje: *algo* que *alguien* desde un lugar de hablante tiene la intención de *comunicar* o *comunicarnos*, de manera que en el *entenderse* con el etnógrafo y con alguien más, sobre ese *alguien* o *algo*, se han roto ya los localismos y las cadenas interpretativas de un folclorismo que niega que los relatores sean productores de sentido, y que insiste en inscribir el sentido de los relatos en el contexto de un modelo canónico de interpretación de tipo *ancestral* y *cosmogónico*. Podemos suscribir esta idea al proceso de canonización de los textos sagrados (Iser, 2005: 43):



En un sentido amplio, la canonización es un proceso de elección de textos que se convertirán en objeto de interpretación, lo que al mismo tiempo los eleva a una posición de censura respecto de otros textos cuyo estudio e interpretación incluso pueden prohibirse, debido a que la cancelación de sus pretensiones de validez contribuye a estabilizar la autoridad de los textos que se eligieron. De la misma forma que el canon no existe por sí mismo, la atribución de autoridad requiere un contraste negativo para apoyar su autenticidad.

Mi apuesta es menos pretenciosa que dar cuenta de “la cosmovisión de los pueblos nahuas”. Mediante el relato me propongo, primero, entender a nuestro interlocutor, quien en el mejor de los casos puede ser considerado portavoz de una generación de hablantes, y segundo, llegar a un entendimiento con el relator sobre el acto de compartir este relato. Como resultado, las voces locales adquirirán brillo y tonalidad universales.

El relato del maíz cuenta las tribulaciones de *santo maicito* o Centeuctli, como es designado por los nativos. En el desarrollo de la narración el personaje central supera las adversidades y los obstáculos que le impone su abuela, Xilonen. La tensión entre ambos desenvuelve un ciclo que involucra tanto al medio ambiente como a las personas mismas. Sin embargo, el narrador deja intencionalmente para el escucha la tarea de completar las elipsis o puntos suspensivos de la narración (lo mismo debiera ocurrir para el lector cuando recibe esta obra). En otras palabras, los *lugares de indeterminación* (Ingarden, 2005) que el relator deja indicados, demandan del lector y del escucha que sean completados con

imaginación. Lo mismo hace un niño cuando escucha por primera vez la narración. Es obligado por el relator y por sí mismo a imaginar el sentido de la obra.

En consecuencia, el relato tiene como finalidad producir asombro. La consecuencia etnográfica de esta respuesta de asombro por parte del lector o del oyente consiste en la suspensión de todo juicio. Es decir, la obra nos habilita como fenomenólogos ávidos de conocer el sentido de algo que no tiene asideros en la significación literal, y que no atinamos a inscribir con certeza en un contexto de significado. En este sentido, la obra nos otorga una lección antropológica: *no podemos entender el relato sin entendernos con el otro*.

Claves para entender al otro: los modos de hablar de los relatores

Los relatos con los que se encuentra el antropólogo durante los estudios en terreno, producto de una estrecha relación con sus colaboradores, exigen una decisión interpretativa por parte del escucha y del lector. Alegóricamente podemos decir que las narraciones semejan un espejo para conocerse o reconocerse en ellas, pues podemos asentir, disentir o tomar distancia de lo que escuchamos. Los relatores esperan contar con una audiencia que los siga con paciencia y para que puedan hacerse comprender. El narrador generosamente renuncia a su autoría para inscribir su obra en un horizonte de significado o, si se prefiere, adscribirle un estilo (algo así como su firma). El reconocimiento de los modos de hablar permite, tanto al antropólogo como a los nativos, clasificar los actos de habla como representativos de un género discursivo. Por ejemplo, no es lo mismo un chisme que un cuento, un relato que un poema o una *patraña*: el sociolecto característico del hablante serrano consiste en simular un sentido inicial en las expresiones y cuando la audiencia ha sucumbido a él, nuestro hablante da un giro inesperado hacia otro significado provocando la burla generalizada de la audiencia. A este acto de habla los nativos lo categorizan como *patraña*. Sin embargo, los géneros discursivos como la *patraña* y el cuento pueden tener usos diferentes según el contexto de habla y las intenciones de los hablantes. La *patraña* también designa un acto de brujería: cuando alguien enferma por causas desconocidas, se dice que ha sido objeto de una *patraña*. La palabra cuento también se refiere a una verdad callada que intempestivamente se hace de conocimiento general: “ya se supo el cuento”.

En la medida en que nos apropiamos de los relatos, compartimos y actualizamos sus significados. Inicialmente una comunidad de habla expresa sus propias

categorías sociales discursivas, y después el especialista las tipifica y clasifica con otras, por ejemplo: *tradición oral*.² Este primer filtro es parte de un proceso de traducción. ¿Por qué entender una forma de habla de una manera y no de otra? Antes de pronunciarnos por la categoría de tradición oral y sucumbir al modelo canónico de interpretación, habría que considerar que hemos formado parte de un juego de lenguaje cuyas reglas desconocemos aún y del cual aún no podemos derivar sus límites discursivos.

Saltando los límites del lenguaje se encuentran los mundos posibles

Como etnógrafos, no conocemos los límites del relato que nos comparte un nativo. No sabemos si alude a sucesos, personas u objetos; tampoco sabemos si se trata de lenguajes que hablan de otros lenguajes, es decir, no conocemos la *intentio auctoris* y tampoco la *intentio operis*. En general, cuando usamos el lenguaje cumplimos con dos funciones: una constativa, es decir la que nos permite constatar lo que se dice vinculándolo con el “estado de cosas”, y otra más que se refiere a categorías de lenguaje. Por el primer camino intentamos describir el mundo, y por la vía de los metalenguajes (lenguaje hablando de lenguaje), activamos la posibilidad de *redescribir* el mundo, *i.e.*, decimos no lo que el mundo es, sino lo que puede llegar a ser: éste sería el caso de la ética, los valores y la estética de mundo que puede recrearse a través de relatos.

Veremos que nuestro colaborador nativo tiene muy claro que no habla del maíz como es sino como *parece ser*.³ Esta distinción nos invita a navegar dentro de un marco de sentido para arribar a un mundo posible. Ese *frame* es compartido por una comunidad de habla y modula sus formas de hablar. Entre los hablantes serranos que hoy rondan los setenta años de edad, la palabra posee un valor inconmensurable. Simplemente porque la palabra tiene un poder de afirmación o de anulación sin precedentes. Por medio de la palabra nos honramos o nos avergonzamos frente a los otros. Si la

palabra tiene ese poder no es porque el etnógrafo se lo adjudique, sino porque los nativos le confieren esa potencia. Algunas frases como la que se expresa en las asambleas comunitarias de Pochotzintla, aluden a lo enunciado:

—¿Para qué tanta vuelta?!

Para los miembros de la asamblea resulta evidente que cuando se está por tomar una decisión no se cavila sobre el tema. Si asumimos de manera literal el significado de aquella frase, tendríamos serios problemas para precisar su referente. El problema es que la palabra *vuelta* no se refiere a la movilidad, sino a un discurso que puede cansar y que, al ser tan reiterativo, probablemente busca engañar o confundir porque evade el compromiso de un mensaje claro y directo. Se trata de una metáfora que nos invita a imaginar. Al dar la vuelta regresamos al mismo punto, lo que en sentido estricto es una figura de reiteración. Pero también puede significar: “el caso no amerita ser discutido”, e incluso, “ya estamos cansados”.

Para mostrar lo que se entiende con una frase como “para qué tanta vuelta”, recurrimos al contexto de la enunciación y a las intenciones del hablante. Inferimos que su propuesta es pertinente porque logra comunicarse con sus pares, quienes asienten “dejar de darle vuelta” a un tema en discusión.

Estos enunciados poseen un sentido *realizativo* (Austin, 1998), es decir, logran influir en el cauce de las relaciones o configuraciones sociales. En este caso exoneran de la discusión a los asambleístas para avanzar en el análisis de temas relevantes, con direcciones más claras e intereses compartidos.

La misma frase puede ser llevada a otro plano de significación, por lo que podemos decir que el significado de un relato depende de sus usos actuales.

—¡Ahí viene el señor que no le da tanta vuelta!

Esta afirmación ya no se inscribe en el sentido *realizativo* que ocurre cuando el quórum de una asamblea

² Me resulta más convincente la categoría nativa de *cadena*, en alusión a que al contar un relato se establece una relación que proviene desde los abuelos y se prolonga hasta nosotros. Pero difícilmente podemos situar el significado del relato en el contexto de la tradición oral, dado que para que éste posea sentido, ambos participantes buscan actualizar el sentido de la comunicación en el entenderse. De otra manera, ¿cómo se explica la necesidad de afirmar o derivar una enseñanza de aquello que se cuenta? Los nativos no dudan en utilizar el estilo directo, pero cuando quieren comunicar un relato que socialice valores, se toman su tiempo y establecen las cláusulas que permiten definir el acto de habla: de otra manera jugamos a entendernos o a dotar de significado a un acto sin sentido.

³ Al requerir de mi colaborador que me aclarara el uso de algunas palabras, como por ejemplo: ¿por qué el maíz llora? Su respuesta nos esclarece las reglas del juego de lenguaje: “vamos a poner una apariencia”. El término *apariencia* no refiere a lo que aparece frente a la vista, sino a lo que “aparenta ser”. Un juego similar se deriva del uso de *ilustración* o *ejemplo* al que recurrimos cuando necesitamos transmitir una idea que no tiene correspondencia con un objeto de referencia.

se ve compelido a tomar una decisión, sino que se usa como un adjetivo calificativo para identificar la frase con el hablante. Y sin embargo, tiene fuerza *ilocucionaria* porque logra hacer reír a su audiencia convirtiendo al aludido en objeto de escarnio. Las bromas serranas son así: las palabras que alguien enuncia públicamente fijan su identidad y, al reproducirlas en otro contexto de habla *ad autoritas*, convierten a su hablante original en una caricatura u objeto de mofa amigable. Pero, ¿cómo una misma frase puede llegar a significar cosas distintas? Porque así se usan en los contextos locales.

Nuestros pares, los habitantes de la sierra hidalguense, no se reducen a describir el mundo como es, pues en cada oportunidad nos hacen imaginar otras posibilidades. Es decir, nos participan de retruécanos, alusiones, y en ocasiones, así como reinventan la idea de *darle vuelta a algo*, crean mundos posibles (Ricoeur, 1980; Goodman, 1990). La *metáfora viva* permite imaginar otras posibilidades de significado en el uso del lenguaje. Tomaré esta vía como antesala para interpretar el relato del maíz.

La metáfora no se interpreta, sólo implica el acto de interpretar

Antes del siglo xx, la metáfora no era de interés central para los investigadores sociales. El racionalismo científico incluso se ha pronunciado, desde Descartes, de manera negativa al afirmar que la metáfora es un lenguaje oscuro y retorcido. Justamente, Giambattista Vico (Vico, 1978; Berlin, 1983; y Leezenberg, 2001) en la *ciencia nueva* emprende una tarea de reivindicación de la metáfora al afirmar que ésta se encuentra en los orígenes del lenguaje. Sin duda se han producido alegatos importantes sobre la falsa predicación que supone el uso de lenguajes que instan la búsqueda de lo ausente (Ricoeur, 1980 y Goodman, 1990) o que se dirigen hacia la restitución de la pertinencia (Grice, 1975), la fundamentación de la interpretación (Todorov, 1992); y últimamente como síntesis entre lo simbólico y lo cognitivo (Lakoff y Johnson, 1980). Según el punto de vista cognitivo, algunas metáforas como “hace frío”, no se refieren a correspondencias entre lenguaje y objetos, sino a concreciones cognitivas que hablan de cómo el sujeto experimenta su relación con el entorno, el espacio, o en general con su *alter ego*:

Para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética, y los ademanes retóricos, una cuestión de lenguaje extraordinario más que ordinario. Es más, la metáfora se contempla característicamente

como un rasgo sólo del lenguaje, cosa de palabras más que de pensamiento o acción. Por esta razón, la mayoría de la gente piensa que pueden arreglárselas perfectamente sin metáforas: Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora, por el contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica (p. 39).

Mi objeción a la posición *mentalista* es que si la metáfora es un mecanismo que lleva a la constitución de conceptos, entonces no podemos tratarla como predicación no pertinente, pues bastaría con analizar el sistema conceptual que caracteriza a la cultura como un todo coherente pleno de representaciones compartidas, donde ya es posible entenderse sobre el uso de la metáfora. Consecuencia: no hay metáfora. Además, el universalismo kantiano de los autores es insostenible cuando la relación hombre-mundo no se reduce a una visión egocéntrica del mundo. Hay más de una lógica mundana y algunos antropólogos están dispuestos a derivar de ellas una ontología débil (Descola, 2001: 104). Mi propia concreción sobre la pertinencia teórica de la metáfora deriva de su concepción como falsa predicación. Nos percatamos de la relevancia conceptual de la metáfora como falsa predicación cuando, para comprender mejor al otro o para entendernos con el otro acerca de algo o alguien, debemos imaginar. En ocasiones lo hacemos a partir de completar las implicaturas que nos indican quien usa del lenguaje, y otras veces debemos imaginar para completar los lugares de indeterminación que caracterizan a la poética del lenguaje. Es decir, estamos ante la metáfora viva. Si todo se redujera a figuras de lenguaje, bastaría consultar el diccionario y descifrar el porqué se usan tales figuras. Y aún así nos veríamos obligados a compartir un contrato o compromiso de lectura con lo que la obra nos propone, es decir, nos constituiría como lectores modelo. No obstante, los malos entendidos también nos permiten rectificar hacia la posibilidad del mutuo entendimiento. Más adelante desarrollaré esta idea de las implicaturas y los desencadenantes como condición de posibilidad para interpretar.

¿Qué funciones cumple un relato? ¿Son descripciones o construcciones narrativas? Al describir algo producimos imágenes de la realidad que no la sustituyen, es decir, sólo la representan. Esta función podríamos acordar que se localiza en algunos pasajes del relato en su función de relacionar. Sin embargo, no se reducen a correspondencias o relaciones, pues hay otros –los más– cuya naturaleza referencial es distinta, pues más que representar buscan ir por la vía de la mimesis:

es decir, confundir la realidad con lo que se cuenta. Las consecuencias de ir por una referencia u otra han llevado a que algunos antropólogos deriven una posición absoluta o relativista acerca de la versión de mundo por parte de los nativos (cf. Descola, 2001). El problema radica en la naturaleza referencial de las versiones de mundo.

A propósito de la naturaleza de las referencias en el uso del lenguaje, Jakobson (1996) nos propone diversas posibilidades de fijar o diversificar el sentido de la comunicación. En el siguiente esquema podemos identificar seis funciones que caracterizan a todo proceso comunicativo que tiene lugar entre hablantes y oyentes. Un énfasis mayor en alguna de ellas caracteriza y cualifica al proceso comunicativo.

Funciones del lenguaje según Jakobson (1996)



Es notable el lugar que Jakobson le otorga a la función poética al homologarla con la referencial. Los recursos estilísticos de la poesía, por ejemplo el uso de figuras de estilo como la aliteración, buscan promover la evocación mediante el martilleo sonoro de algunas consonantes (Bacry, 1992). Por esa razón se les denomina aliteraciones o *retorno de sonoridad*.

A partir de la distinción referencial o poética en la tipología del mensaje, podemos derivar una regla para fundamentar la interpretación del relato: si la narración alude a objetos extralingüísticos, no hay necesidad de interpretar. Consecuentemente debemos preguntarnos: ¿cumple la obra (*intentio operis*) una función poética o referencial? ¿El referente se debe buscar en un contexto extralingüístico? ¿Hay una función referencial en el sentido de las descripciones objetuales? *Grosso modo*, Wittgenstein (2001) se encontró con el mismo problema, que intentó resolver atribuyendo dos diferentes usos al lenguaje: 1) cuando denotamos o referimos, usamos *lenguajes-objeto* cuyo horizonte de significado es extralingüístico, y 2) cuando se usan lenguajes para referir al lenguaje mismo, se crean *metalenguajes*

(es el caso de conceptos, abstracciones y teorías, entre otros). Pero, ¿la metáfora cumple con una intención referencial del primero o del segundo tipo? La metáfora no se reduce a una figura de lenguaje, pero para reconocer que estamos ante un doble sentido que demanda del lector la interpretación, requerimos usar de la función reflexiva del lenguaje: es decir, reflexionamos sobre los usos del lenguaje. Debido a que no tenemos claridad sobre el uso paradigmático de una frase, nos vemos en la necesidad de reconocer una función poética.

Antes de decidir sobre la “presencia” de la metáfora, voy a explorar en la naturaleza referencial o poética del relato del maíz. Seguiré la intuición de Wittgenstein (2000): allí donde no es posible derivar un sentido literal en el uso del lenguaje, debemos buscar un segundo sentido. ¿Qué sentido promueve el relator? ¿Qué sentido interpreta el lector? En el llamado primer Wittgenstein, si un lenguaje oscurece su relación con aquello que designa o refiere, se trata de un mal uso del lenguaje. Sin embargo, esta opacidad del lenguaje es la condición de posibilidad para un procedimiento hermenéutico o interpretativo, es decir: para ejercer la caridad interpretativa (cf. Todorov, 1992).

La solución funcional de Jakobson es una perspectiva intermedia entre ambas posiciones de Wittgenstein (entre la que asume en *Tractatus* y aquella otra que promueve la crítica de Frazer en *Observaciones a la rama dorada...*), y que en otra dirección instauro la posibilidad de interpretar. Jakobson supone que por agregación de funciones en el uso del lenguaje podemos derivar la tipología básica o el uso fundamental del lenguaje, pero entonces ¿qué sucede con los lugares de indeterminación de la obra?

Implicaturas y desencadenantes de sentido

Los límites del lenguaje se muestran ante la necesidad de completar el sentido de una frase. Si recurrimos al contexto de habla, podemos entender sus usos actuales, pero cuando la referencia no es compartida por el relator y el etnógrafo, entonces debemos imaginar para completar el sentido de la obra propuesta. En síntesis, las implicaturas conversacionales (Grice, 1975) son acuerdos tácitos que dejan a la deriva la contextualización en el proceso comunicativo. Es de suponer que los hablantes se entienden entre sí porque implican la información en un contexto de significado. Por su parte, un desencadenante de sentido (Bruner, 2001) invita a imaginar donde ya no hay referencia ni acuerdo sobre la significación de una preferencia verbal.

Wittgenstein pretendía replantear en el *Tractatus* los problemas de la filosofía mediante un método terapéutico: al plantear los problemas de la manera más clara y concisa, se evitarían vaguedades y los enigmas y paradojas serían disueltos para dar lugar a lenguajes-objeto que permitieran establecer un programa fuerte de teoría de la verdad. En otras palabras, los lenguajes-objeto deberían ser el lenguaje de las ciencias: en la medida en que se establecen relaciones estrechas entre lenguajes descriptivos y objetos de referencia, se actualizan las propias condiciones de verdad de una proposición. Wittgenstein ilustra el problema mediante un axioma: *los límites de lenguaje son límites de mundo*, frase que nos sugiere otra posibilidad cuando se mira como un juego de lenguaje: si los límites son impuestos por la experiencia, podemos afirmar que la peculiar manera de ver un objeto desde una perspectiva y no de otra, nos lleva a establecer fuertes correspondencias entre lenguaje y cognición. Pero llegar a esta afirmación no resuelve el problema de la comunicabilidad a través del lenguaje.

Austin (1998) propuso que algunos actos de habla no sólo comunican, sino que a través de ellos se ejecutan acciones. El uso de enunciados imperativos, así como algunos lenguajes rituales, transforman o configuran nuevas relaciones sociales. Por ejemplo:

—*Los declaro marido y mujer.*

Una frase que, enunciada por un sacerdote ante una audiencia expectante, tiene implicaciones en el curso de los acontecimientos. A partir de ese momento, sus palabras transforman la relación entre los contrayentes. Lo mismo sucede cuando un notario público asienta en un acta notarial las descripciones de los hitos referenciales de un poblado, con la intención de figurar un polígono que en su conjunto será reconocido como “el pueblo de...”.

Podemos afirmar que en la medida en que un acto de habla es intencional, su función es verificable. Además, al contextualizarlo estamos en posibilidad de implicar su función referencial. Ejemplo:

A: —*¿Está Juan?*

B: —*Su auto está fuera de su casa.*

La respuesta, si bien no cumple con el principio de pertinencia, al menos es relevante. Tal vez B no sabe

si Juan está en su casa, pero decir que su auto está lleva a una implicación: posiblemente Juan está en el barrio. Quien recibe la respuesta no tiene que imaginar sino inferir. En los relatos el contexto de habla no siempre cumple la función referencial que permite implicar el significado del acto de habla. Es decir, podemos inferir que el relator pretende crear un vínculo con el etnógrafo, pero lo único que comparte el relator con el escucha es la obra. Incluso en las narraciones, la mayoría de las veces el relator evita dar cuenta cabal de los aspectos de tiempo y espacio, motivo por el cual la inscripción del significado va más allá de un plano referencial ostensivo y contextual, hacia uno poético.

Pongamos por caso la siguiente frase enunciada por uno de nuestros hablantes nativos:

—*La centella parte la roca y de ésta brota sangre.*

Las palabras *centella*, *roca* y *sangre* pueden ser identificadas por el lector y escucha con objetos conocidos. Incluso podemos tener representaciones o modelos de ellas, aun cuando no las tengamos presentes. Pero en el contexto de enunciación, el significado se inscribe dentro de los *desencadenantes de sentido*, aquello que no está presente pero que genera la evocación. Los desencadenantes de sentido nos permiten imaginar mediante una lectura estratégica de aquellas palabras que no pueden tener como símil un referente representacional u objetual. Todorov (1992) y Bruner (2001) nos proponen leer estas frases en modo subjuntivo.⁴

—***Que la centella partiese la roca y que de ella brotase sangre.***

Es decir, antepone la imaginación: [*imaginemos que la centella partiese la roca y que de ella brotase sangre*]. No afirmamos algo constatable, sino que sea posible desde una cierta perspectiva.

En un experimento de inversión de los términos que constituyen una expresión metafórica, quedó demostrado que la metáfora es diferente del símil (Chiappe, Kennedy y Smykowski, 2003). Comúnmente, podríamos coincidir en que cualquier preferencia verbal de tipo metafórica o del tipo de un símil mantiene como referencia la relación entre tópico y vehículo. Por ejemplo:

⁴ Jerome Bruner propone que para desencadenar el sentido de una obra, justo en los lugares de indeterminación, esto es, donde no tenemos una función referencial sino poética, debemos imaginar. Es decir, antepone a la lectura de los pasajes donde emerge la imposibilidad de comprender el significado de lo que se dice, la conjugación del verbo ser en modo subjuntivo: “supongamos que fuese”. De esta forma instauramos una lógica de posibilidad que se traduce en la imaginación de mundos posibles.

—El maicito **es** un niño.

En el enunciado anterior la palabra “maicito” es el tópico, mientras que el vehículo es la palabra “niño”. Si asumimos que el significado de esta frase es la comparación, entonces no es necesario interpretar. Basta con señalar que lo que se quiere comunicar es que:

—El maicito **es como** un niño.

Al invertir la relación tópico-vehículo (niño-maíz) y compararlo con el primero (maíz-niño), llegamos a la misma conclusión que Chiappe *et al.*, es decir, el sentido de la metáfora se vuelve borroso. En otras palabras, tenemos una menor comprensión de las metáforas que de los símiles. Adicionalmente, la metáfora conserva menos su interpretación original y con frecuencia, para ser comprendida, debe ser ajustada al sentido original. Por lo tanto, podemos afirmar que las metáforas y los símiles son diferentes. Las metáforas funcionan más como categorizaciones y los símiles como juicios comparativos. Este experimento nos ayuda a mostrar que no hay una traducción inmediata entre el sentido literal y el sentido figurado en frases metafóricas; ¿por qué? Cuando proponemos que “A es B”, afirmamos que el tópico es similar al vehículo, por lo tanto podríamos constatar la referencia A es B, pero en el caso de las metáforas, al invertir la relación, “B es A”, el vehículo no puede asumir el lugar del tópico, es decir, no hay un principio de comparación comprensible. Por lo tanto, las metáforas funcionan como categorizaciones dentro de un contexto social de habla que

permite comprender el sentido de la obra. Un ejemplo: si alguien señala como punto cardinal el oriente y enuncia que se trata del norte, sabemos por el contexto geográfico y el conocimiento que tenemos de él, que se trata de un error o de una broma.

El relato y sus relaciones

El relato del maíz que aquí se propone no pretende ser ejemplar, ni tampoco condensar el sentido regional y estratigráfico que persigue alguna forma de antropología simbolista. Incluso, el comienzo del mismo involucra activamente al etnógrafo, quien escuchó diferentes versiones en una misma localidad. Los giros intempestivos de lenguaje que realiza el narrador para establecer pausas y acometer el relato con mayor énfasis, así como el uso de adjetivos calificativos que refiere a los partícipes y la afirmación final que realiza, muestran claramente que se trata de un relato definido en sus límites desde el principio hasta el final. Las características enunciadas dan cuenta de una riqueza de expresiones y formas de valorar las relaciones interpersonales que merecen un tratamiento distinto al simbolista. Siendo consecuente con la perspectiva dialógica, he renunciado a la tentación de inscribir este relato en el modelo de *gran relato*, tanto como a cotejar las variantes del mismo. Simplemente porque no sé si se pueda hablar de *el* modelo. No obstante, en él se alude a la cultura y al conocimiento local desde el momento en que el narrador forma parte de una comunidad de habla. La justificación epistemológica que me ha llevado a tomar esta decisión es que un mismo objeto puede tener diversos usos y significados. Geertz, en *La interpretación de las culturas*, por ejemplo, no documenta todas las peleas de gallos en Bali y otras localidades asiáticas, como tampoco asume que un guiño de ojos pueda significar lo mismo en los códigos culturales de Occidente que de Oriente. Pero es claro que hay diferencias entre seguir una vía fenomenológica que una estructuralista, pues se llega a distintos resultados.

El antropólogo puede verse involucrado en la cultura local, como me requirió el relator al instarme a contar el inicio de la narrativa y, sólo entonces, él mismo habría de continuar con la parte restante. Este cambio hacia la posición de relator que debía convencer a mi interlocutor para proseguir o acordar una vía de continuidad para el relato, es el motivo central que me ha impulsado a desarrollar una perspectiva dialógica e interpretativa. El etnógrafo no atesora saberes cosmológicos, sino que participa de un acto comunicacional invitado a ser otro momentáneamente: *a ser otro como sí mismo*.



Voz del etnógrafo:

—Una señora había parido una hija, ¡pero bonita! Entonces, para que no la codiciaran se la llevó al cerro, a una cueva. El señor del cerro se dio cuenta (eran los truenos), y mandó a un ratón para que hiciera un agujero en la cueva para depositar dentro un diente de maíz. Al comerlo, la muchacha quedó preñada. La madre, enojada, la regresó a la casa. Le preguntaba que quién era el responsable de su embarazo. La muchacha no sabía qué responder. Total que nació un niño, ¡bonito el niño!, pero bien listo. Hacía repelar a la abuela. No lo quería:

—¡Ora, vete a traer agua!

—Y le daba una red. Pues que el niño regresaba con la red llena de agua, así que la abuela se presintió:

—¡Este niño viene del cerro!

En seguida, Santos⁵ interrumpe la narración inicial y acuerda continuar a partir del referente *cerro*. Ésta es una cláusula de cooperación en la comunicación que prueba la idea de las máximas mínimas en la conversación (Grice: pertinencia, estamos hablando de lo mismo). Al mismo tiempo es una prueba donde el etnógrafo ha demostrado estar atento a los relatos, y que es sujeto de credibilidad para convertirse en escucha del relator.

Voz de Santos:

- 1: Ah sí. Ya le di que sí. Ése es el Centeuctli, que le dicen en náhuatl. En español sí se me olvida cómo le nombraban. Que sí, ese niño fue el que, fue el dueño del este, alimento (maíz), más bien. Y entonces, su abuelita la que no lo quería ver:
- 2: —¡No!, dice, ¡tú vienes del cerro!... por qué te voy, así, nomás (a recibir), ¿por qué?
- 3: Y después así lo mandaba a mandados pesados, con el fin de que no lo hiciera para que lo matara. No lo quería ver ese su nieto. ¡Pero era bien listo!
- 4: —Lo que mande usted abuelita, ¡estoy para hacerse!

5: Como dice usted, que la fue a traer esa red de agua. La hizo: ¿A ver? ¡La red! ¿A ver quién otro va ir a traer la red?, je, je, je. Y entonces, ya se había cansado (la abuela). Le ponía pruebas y todo se lo hacía.

6: Una vez se compró un cuartil de ajonjolí, la señora lo ocupó, así, algo así:

7: —¡Me lo juntas ese ajonjolí! ¡Y cuando llegue yo de... voy a traer mi olla de agua, dice, ya lo acabaste de juntar! Si no lo has acabado de juntar, ¡ese rato te mato!

8: Pues la señora se fue a traer su agüita y ¡le puso el cuartil!:

9: —Así: ¡que se llene el cuartil!

1 0: ¡Luego! ¡Rosadito! ¡Bonito el ajonjolí!

11: —Ya junté abuelita.

12: —¡Ay que pillo! ¡No eres cristiano! ¡Cómo tanto!

13: No sabía su abuelita, no lo quería ver su nieto. Era su nieto y su hija todavía estaba. Su hija ya sabía, que sí, podía hacer cosas. Y entonces, este, como antes no... había unos temascales que les nombramos así como antes lo hacían. Y dice:

14: —Ahí voy a chingar a mi nieto.

15: Fue. Ahí se bañaban, o nos bañábamos antes. Yo también me bañé en ésos. En ésos.

16: —¿A ver si aguanta?

17: ¡No!, mandó atizar el temascal. Ya por dentro un brazal estaba. Como adentro le hacían así como un hornito de pura piedra, y le aventaban agua, ¡juta! Vaporizaba aquél vapor, ¡la que hacía sudar! ¡Uta! Entonces, así lo hizo. Entonces vació agua... aquel vapor. Entonces la señora llegó:

18: —¿Y el niño?

19: Tranquilo, salió. Así nomás lo sacaron, je, je, je.

20: —¡Ah! ¿Cómo le voy a hacer?

21: Le buscaba la forma de matarlo porque no lo quería ese nieto. Porque no era, porque, ora sí, no era engendrado por, por humano, sino que del cerro venía. Entonces, este, lo sacaron del tamascal. ¡Había buen de calor!, y nada... y después, este, después de todo, fue al río:

22: —¡Que se ahogue!

⁵ Santos nació en 1930 en la localidad serrana de Pochotzintla. Sus padres eran hablantes nahuas, así como sus abuelos. En esa condición aprendió a hablar la lengua náhuatl o mexicana, como él mismo la define. Aprendió a hablar español por medio de la educación rural que se impartía en la etapa política cardenista. Cuando tenía 18 años de edad, fue obligado a participar en las "guardias blancas" que resguardaban los intereses del cacique Francisco M. Austria. Esa parte de su vida, afirma, "fue muy triste que hasta da pena contarla. Cosas tristes mejor se olvidan". Hacia finales de la década de 1950 se casó con su actual esposa y procrearon cinco hijos. Algunos de ellos viven en el Estado de México. Toda su vida ha estado dedicado a la agricultura y es una de las personas más memoriosas y con cualidades narrativas excepcionales en su localidad. Cuando nos conocimos puso a prueba mi capacidad de atención y disposición a escucharlo. Cada vez que platicábamos aludía a lo que en otros momentos ya me había comentado. Es decir, contextualizaba nuestra interacción. Además, exigía que le hiciera un recuento de lo ya dicho. Esto ocurrió con el relato del maíz.

- 23: ¿Qué se va ahogar? Ahí en la orilla del río por donde fue a pasar salieron unas matas con elote, qué lo va a poder matar. Y después pensó:
- 24: —*Al fin que tienes hambre, dice. Aquí tienes tus tamalitos* (acomoda al niño en el horno).
- 25: Ya después le hablaba (el niño):
- 26: —*Abuelita, ya sáqueme usted, ya estoy bueno. Ya abuelita, ya sáqueme usted, ya estoy bueno pa' que me coma.*
- 27: Total que nunca lo pudo matar. Quedó: ése le dicen el Centeuctli, es el dueño del santo maicito. Sí, eso es, eso, eso es.

¿En qué consiste hacer mundos posibles?

Mediante los lenguajes tanto performativos como metafóricos, se hacen mundos posibles. En el relato podemos derivar una concepción ontológica de *el mundo*. Suponemos que cuando nos referimos a algo/alguien, es con la finalidad de entendernos acerca de algo/alguien. Sin embargo, una referencia extralingüística o metafórica puede llevarnos a discutir el sentido de una versión universal de *el mundo*, o en su caso, relativa (cf. Kovecses, 2000). Una versión ontológica débil o relativista de *el mundo* delega la probidad de los lenguajes referenciales a su eficacia factual. En consecuencia, ¿qué tan válido sería seguir reglas en los sistemas de interpretación, por ejemplo, para evaluar si algo es científico o no lo es? La respuesta a esta pregunta llevaría a un callejón sin salida o a incurrir en una especie de *criptopositivismo* (Friedrich, 1992). Y sin embargo podríamos decir que ocasionalmente las reglas de uso del lenguaje que establecen sus propias condiciones de veracidad, fracasan. Con las metáforas sucede algo así: simplemente suceden. La metáfora se desliza, escapa a toda posibilidad de fijar un sentido estático, a riesgo de reducirla a figura del lenguaje, es decir, a prescribir de antemano su significado a una regla de uso. Pero, si las metáforas son ineficaces para designar o cumplir a cabalidad la función de referencialidad del lenguaje, ¿por qué incurrimos en ellas? La única respuesta posible es que el lenguaje no alcanza a designar/traducir lo que queremos decir y/o comunicar. Pongamos por caso la siguiente frase, misma que puede ser vista desde diversas perspectivas, pero cuyo sentido descansa en el uso e intención del hablante.

—*Me duele el corazón.*

Podríamos cuestionarnos: el pronombre personal tónico, a quién se refiere. Cómo saber que le duele un

órgano como el corazón. Por supuesto que se trata del órgano del portador. ¿Y si se refiere a algo más? Tendríamos que imaginar o implicar la frase en un contexto, bien situacional o histórico, o incluso emocional. Al inscribir el sentido de la frase dentro de un contexto de habla, se hace pertinente el diálogo o entenderse entre dos hablantes o más. Si el marco de sentido se refiere a compartir estados de ánimo o emociones, la frase no tendría ningún valor emotivo si la inscribimos en el contexto de la medicina. En otras ocasiones, cuando un hablante elabora un enunciado que no tiene un referente lingüístico conocido, u objetual, que permita ser constatado, el significado se inscribe en algo más. En estos casos es necesaria la colaboración del escucha, quien debe imaginar el referente, es decir, interpretar.

En la siguiente interpretación he propuesto una forma de entender lo que propone el relato del maíz. Sostengo que la historia que gira en torno al personaje central, que es el maíz, es una metáfora de la condición humana, y que este relato desencadena la intención (se inscribe un horizonte de significado o estilo que podemos denominar *consejos de los abuelos* nahuas de la sierra alta de Hidalgo) de convencer al lector y escucha de una similitud: *la vida del maíz es como la del ser humano*.

Representaciones vigentes del maíz

Las representaciones vigentes del maíz radican en su uso. La trayectoria social de los campesinos se desenvuelve en torno al cultivo del maíz. Al otorgarle una personalidad, éste se erige en una forma vinculante e indisoluble entre el hombre y el medio ambiente.

1: Santos: Ah sí. Ya le di que sí. **Ése es** el Centeuctli, que le dicen en náhuatl. En español sí se me olvida cómo le nombraban. Que sí, ese niño fue el que, fue el dueño del este, alimento (maíz), más bien. Y entonces, su abuelita la que no lo quería ver:

El Centeuctli **es/fue** el dueño del maíz. Al reconocer al personaje central del relato, nuestro relator no duda en pronunciarse en tiempo presente. En español, lengua vigente en Pochotzintla, no hay un referente consensual para designar lo que es el Centeuctli. Lo que actualiza la imagen del Centeuctli es el contexto de habla nahua. Como la historia se desenvuelve evadiendo fijar la temporalidad, su vigencia depende de la recepción de la obra. No obstante, el relator inscribe la narración en tiempo pasado mediante una implicatura

que podemos derivar de su frase: *Que sí, ese niño fue el que...* Es decir, ¿quién fue Centeuctli? Fue un niño. Pero no se trata de un niño en sentido literal, sino de un desencadenante de sentido: tenemos que imaginar al maíz *como si fuese* un niño. Igualmente, por implicación debíamos preguntar: ¿por qué fue un niño? ¿Después se convirtió en adulto? ¿Alude al tiempo de la narración? Sólo podemos imaginar, pues el relator tampoco tiene la respuesta a riesgo de romper la vigencia del relato y los valores que a través de la historia se pueden inferir.

Además, cuando nuestro narrador asevera que ese niño era el dueño del maíz, no se refiere a una función de propiedad, sino que representa al maíz mismo, es el maíz:

27: Total que nunca lo pudo matar. **Quedó:** ése le dicen **el Centeuctli, es el dueño del santo maicito.** Sí, eso es, eso, eso es.

Si se trata de una representación, entonces no podemos afirmar que se trata de una deidad o de un espíritu. No obstante, los hablantes de la localidad afirman que si el Centeuctli “tiene poder”, es porque “mismo Dios le concedió”. Pero si el relator quisiera insistir en que se trata de una deidad, no tendría sentido que se le adjudiquen valores humanos. La contradicción que surge de la definición de identidad del personaje central nos lleva a interpretar, es decir, a buscar en un sentido más allá del literal. Conviene aclarar que el maíz no es una deidad y que tampoco se le adjudican atributos que contradicen el sentido común, simplemente se trata de un lenguaje que posee sus propias reglas de uso, las que importa elicitarse para comprender mejor el significado del relato.

Las representaciones pasadas del Centeuctli

La misma frase nos ofrece otras posibilidades de interpretación. La clave es la línea temporal que al autor traza respecto a las vicisitudes del personaje:

1: Santos: Ah sí. Ya le di que sí. Ése es el Centeuctli, que le dicen en náhuatl. En español sí se me olvida cómo le nombraban. Que sí, **ese niño fue el que, fue el dueño del este, alimento** (maíz), más bien. Y entonces, su abuelita la que no lo quería ver:

21: Le buscaba la forma de matarlo porque no lo quería ese nieto. *Porque no era, porque, ora sí, **no era engendrado por, por humano, sino que del cerro venía.***

Centeuctli no es humano. No es una deidad, pero tampoco es humano. Es decir, la semejanza entre el maíz y el niño sólo es un artificio figurativo que usa el relator. Además, podemos constatar el uso referencial y de correspondencia entre dos entidades: no era engendrado por humano, sino por el cerro. En el cerro, los campesinos cultivan el maíz, así que su nacimiento tiene lugar en la tierra. Pero, el autor ha sido cuidadoso: el niño provenía del cerro. ¿Qué diferencia hay entre el uso de tierra y cerro? El niño es engendrado en la tierra, pero su procreador no es toda la tierra, sino el cerro, es decir, un lugar específico dentro del espacio más amplio llamado *tierra*. La razón es que *tlatlactli*, la tierra, es homóloga de *mundo*. Por su parte, *tépetl* o cerro es un lugar que los habitantes asocian con los sustentos.

La negación como cláusula de afirmación

Xilonen intenta matar a su nieto porque le asalta una duda: el niño no era humano.

3: Y después así lo mandaba a mandados pesados, con el fin de que no lo hiciera para que lo matara. No lo quería ver ese su nieto. ¡Pero era bien listo!

21: Le buscaba la forma de matarlo porque no lo quería ese nieto. Porque no era, porque, ora sí, no era engendrado por, por humano, sino que del cerro venía. Entonces, este, lo sacaron del tamascal. ¡Había buen de calor!, y nada... y después, este, después de todo, fue al río:

La negación del nieto reposa sobre una duda: cómo reconocer como nieto legítimo a alguien que no tiene parentesco ni semejanza con la abuela. Pero la abuela misma no es humana, sino un estado del maíz cuando llega a su punto de madurez: por eso dicen los campesinos que una milpa se compuso cuando se percibe un mechón en la punta del elote: *la milpa ya está jilote* (Xilonen). Las identidades de los personajes son imposibles de fijar en una ontología fuerte: ser debe referirse a algo más que figuras conocidas o cognoscibles en un espacio discreto. Estas contradicciones remiten a la idea de Heráclito: la vida está en movimiento y en cada momento, nada es lo que semeja, nada es lo que parece. Sobre los dientes de maíz que yacen enterrados se erige una espiga que dará nacimiento al maíz en un proceso de crecimiento y maduración paulatino, hasta que se repita el ciclo vital.

¿Referencias extralingüísticas o textuales?

Centeuctli no es el maíz mismo. No acepta un significado literal, tampoco es una sustitución. Centeuctli es el dueño del maíz. ¿Cómo resolver si se trata de una referencia extralingüística? ¿Cómo demostramos que se trata de una metáfora? El caso amerita abrir una puerta hacia la filología. ¿Qué significa Centeuctli? ¿Hay representaciones visuales del Centeuctli? El teatro de la memoria que se escenifica en honor del santo patrono, San Francisco, tiene como principal actor a Centeuctli y a su abuela Xilonen.

En náhuatl, Centeuctli significa *señor del maíz* o como lo definen en Pochotzintla, *dueño del maíz*. Proviene de *Centli*, “maíz”, y de *Teuctli*, “señor”. Adicionalmente, cuando se refieren a él los ancianos de Pochotzintla, lo hacen con un diminutivo que indica reverencia: *Pilcinteuctli*, que significa *santo maicito* para el habla local. El uso de esta palabra no demanda una correspondencia con los iconos de la Iglesia: no hay un altar destinado a santo Maíz, es decir, no debe entenderse como una referencia alusiva a una deidad, sino como un adjetivo calificativo: santo padre, santo niño, madre santa, santo maicito alude a un objeto sacro pero no se reduce a un emblema. A los santos patronos no se les siembra, se les cosecha o se les come.

El maíz, o como lo define el relator, el alimento, no puede morir sin poner en peligro a quien lo consume o a quien lo prodiga. El maíz y el hombre tienen una mutua dependencia: se necesitan. Al vencer las adversidades, el maíz se erige como una entidad suprahumana que se adapta a las adversidades que le impone la abuela: soporta el castigo del agua, el castigo del calor que emana de un temascal, y se adapta a las formas que se le presentan. Adaptación y transformación son *exempla* de la modulación y modularidad de las relaciones entre hombre y medio ambiente. En consecuencia, la adaptación y supervivencia del maíz es un reflejo no del pensamiento animista o mágico que se podría derivar desde el análisis de la relación de correspondencias estrechas entre lenguajes-objetos, sino de la condición humana que se recrea en el relato, o lo que es lo mismo: formas inéditas de redescubrir el mundo que nos invitan a imaginar para reconocernos en el teatro de la memoria colectiva de nuestros colaboradores nativos.

Desde luego, el lector deberá decidir, como depositario de sentido del relato propuesto, si deduce, interpreta, implica o detona los desencadenantes de sentido.

Conclusión

Los relatos nativos nos proponen un juego de interacción entre relator y escucha. Una vez que pasamos de la oralidad a la escritura, el texto se independiza del autor y el lector completa la obra al imaginar. La imaginación es intangible, mientras que su concreción depende en gran medida del vínculo que se establece entre autor y lector al actualizar este último el sentido de una obra, ya sea dentro de una tradición de sentido o interpretación restringida, e incluso si elude la tradición y crea nuevas formas de aproximación al texto.

La recreación y vigencia de sentido derivado de un relato como el que aquí se ha propuesto lleva a un dilema cultural: ¿por medio del lenguaje figuramos nuestra relación con el mundo? En este caso el mundo posible de *santo maicito*. Cuando el etnógrafo acuerda una interpretación, descontextualiza el relato del ámbito local para inscribirlo en otro horizonte de significado (su propia historicidad), y nos permite reconocer en la figura del maíz algo más que una representación o figuración local del mundo habitado y vivido. Por el camino de las implicaturas y los desencadenantes de sentido que habilitan la imaginación, somos conducidos a reflexionar sobre la vida como un proceso en desarrollo y permanente tensión, cuyo símil es representado por la trayectoria de vida del maíz.

La riqueza expresiva del relator, quien intercambia su posición de narrador con la de partícipe por medio de la recreación de eventos, escenas y voces, permite aprender cómo el hombre está dispuesto a ceder su lugar como *sí mismo* para convertirse momentáneamente en *otro*. Este *performance* le otorga un sentido dinámico al relato y establece condiciones de posibilidad para que el lector y escucha puedan entenderse con el relator a través de la obra. Pero, debido a que el *actus signatus* no se corresponde fielmente con el *actus exercitus*, debemos estar atentos al uso de implicaturas conversacionales y a los lugares de indeterminación de la obra, como condición de posibilidad para el acto de interpretar.

“Total que nunca lo pudo matar. Quedó: ése le dicen el Centeuctli”.

Bibliografía

- ARENDR, HANNAH
1993 *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- AUSTIN, JOHN L.
1998 *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- BACRY, PATRICK
1992 *Les figures de style*, Belin, París.

- BERLIN, ISAIAH
1983 "IV: Vico y su concepto del conocimiento. V: Vico y el ideal de la Ilustración", en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- BRUNER, JEROME
2001 *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Gedisa, Barcelona.
- CHIAPPE, DAN, JOHN KENNEDY Y TIM SMYKOWSKI
2003 "Reversibility, Aptness, and the Conventionality of Metaphors and Similes", en *Metaphor and Symbol*, vol. 18, núm. 2, pp. 85-102 [Lawrence Erlbaum Associates].
- DESCOLA, PHILIPPE
2001 "Construyendo naturalezas", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, Siglo XXI Editores, México.
- FRIEDRICH, PAUL
1992 "Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 211-231.
- GOODMAN, NELSON
1990 *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid.
- GRICE, H. PAUL
1975 "Logic and conversation", en P. Cole y J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. III, *Speech Acts*, Academic Press, Nueva York, pp. 41-58.
- HABERMAS, JÜRGEN
1986 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- INGARDEN, ROMAN
2005 *La comprensión de la obra de arte literaria*, Universidad Iberoamericana, México.
- ISER, WOLFGANG
2005 *Las rutas de la interpretación*, FCE, México.
- JAKOBSON, ROMAN
1996 "El metalenguaje como problema lingüístico", en *El marco dellenguaje*, FCE, México, pp. 81-91.
- KOVECSSES, ZOLTAN
2000 *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Cambridge University Press, Port Chester, Nueva York.
- LAKOFF, GEORGE Y MARK JOHNSON
1980 *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra Teorema, Madrid.
- LEEZENBERG, MICHIEL
2001 *Contexts of Metaphor*, Elsevier, Ámsterdam.
- MONTOYA BRIONES, JOSÉ LUIS
1977 "Poder y religión: conflicto en una zona de tensión en la sierra de Hidalgo, México", en *Vicus Cuadernos*, núm. 1, pp. 37-48 [Ámsterdam].
1978 "Estructura de poder y desarrollo social en la sierra de Hidalgo", en *América Indígena*, vol. XXXVIII, núm. 3, pp. 599-605 [Instituto Indigenista Americano].
1990 "Los de arriba contra los de abajo. Testimonios del terror caciquil en la huasteca (1936-1941)", en Ludka de Gortari y Jesús Ruvalcaba, *La huasteca: vida y milagros*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- RICOEUR, PAUL
1980 *La metáfora viva*, Ediciones Europa, Madrid.
- SÁNCHEZ, JOSÉ
2004 "No nos vamos a ir como venimos. Descripción, experiencia y relato de 'el mundo'", tesis doctoral, CIESAS, México.
- TODOROV, TZVETAN
1992 *Simbolismo e interpretación*, Monte Ávila Editores.
- VICO, GIAMBATTISTA
1978 *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE, México.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
2000 *Observaciones sobre la Rama dorada de Sir James Frazer*, Tecnos, Madrid.
2001 *Tractatus lógico philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid.