

Paola García Souza

Ofrenda e intercambio en la tradición religiosa mesoamericana

El papel de las velas entre los huaves del Istmo de Tehuantepec

Dentro del marco de la cristianización de los pueblos, los indígenas lograron conciliar las tradiciones antiguas con las innovaciones introducidas por los religiosos, los nobles indígenas y todos los que, de lejos o de cerca, colaboraban con los españoles. El grado de cristianización dependía de las situaciones locales, de las presiones de la comunidad, de la vigilancia de las familias y de las elecciones individuales. Cada quien, en armonía con su entorno, debía adaptarse a la realidad colonial sin romper con el pasado. El espacio de la iglesia y el tiempo de la misa exigían una elemental piedad cristiana que se complementaba o adquiría otras formas en los cultos celebrados en mitad de las milpas o en lo alto de las montañas, al amanecer o al crepúsculo. Sin embargo, esa separación de los espacios, de las creencias y de los ritos distaba mucho de ser impenetrable y sistemática. Entre los antiguos cultos a las deidades indígenas y los nuevos ritos cristianos centrados en la iglesia y los santos se tendían puentes de significado que permitieron comunicar a la tradición impugnada con las prácticas introducidas a lo largo de la evangelización.

Mucho se ha escrito acerca del papel que jugaron los santos en el proceso de adopción de la nueva religión a través de la elaboración de equivalencias con el altamente especializado panteón mesoamericano mediante la identificación de afinidades estructurales, funcionales y simbólicas. En efecto, las imágenes cristianas poblaron no sólo las iglesias sino también los santuarios familiares en donde se les encontraba ya, en los últimos decenios del siglo XVI, al lado de

objetos antiguos que los curas tildaban de ídolos. Los santos se convertían poco a poco en objetos de culto tanto comunitario como doméstico, asumiendo funciones tan diversas como la propiciación de las lluvias, el resguardo de las cosechas y el cuidado de la salud de los individuos. Sin embargo, en el análisis del proceso de diálogo entre la religión cristiana y la mesoamericana se ha relegado un elemento fundamental: la ofrenda.

Diversos documentos coloniales registran la incansable tarea de los frailes por erradicar la “idolatría” de los indígenas que encontraban vigente y que se expresaba no sólo en la presencia de antiguas deidades asociadas a las fuerzas naturales, sino en el tipo de ofrendas con las que eran propiciadas, ambas expresiones consideradas como fundamentos de la adoración de “falsos dioses”, de tal forma que fueron fervientemente atacadas y perseguidas. En Oaxaca, cuna de la evangelización dominica, todavía en el siglo XVII, los sacrificios ofrecidos a las divinidades continuaban operando:

cuando no llueye en tiempo de aguas y hay grande seca, tienen un puesto los dichos indios de San Sebastián, que dicen ser la casa del dios de los rayos, y está[...] encima de un cerro alto que llaman Queyachona y que allí está un llano y en él unos hoyos donde dichos indios acuden con gallinas de la tierra y copal y las sacrifican al dicho dios de los rayos...¹

¹ H. Berlin y Gonzalo de Balsalobre, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, México, Ediciones Tolédo, 1988, p. 77.



Mujer huave. (Foto: Paola García.)

Estos actos rituales formaban parte de un sistema que ordenaba la totalidad de la vida comunitaria y que se estructuraba a partir de las pautas establecidas por los influjos de los dioses sobre los hombres. En este sentido, los zapotecos contaban con un complejo calendario que representaba el repartimiento del año ritual de 260 días y su repartición en trece tiempos o dioses, los cuales regían las trece veintenas en que se hallaba dividido el *tonalpohualli*.² Estas trece divinidades principales estaban estrechamente relacionadas con la naturaleza —muerte, vida, enfermedad, medicina— y con actividades directamente vinculadas con la subsistencia —la caza, la pesca, el crecimiento del maíz, el advenimiento de las lluvias—. Se veía en cada día y en cada momento la confluencia en la superficie te-

rrestre de fuerzas y de influencias divinas cuya naturaleza había que identificar y cuyos peligros en ocasiones era preciso contrarrestar. El conocimiento y la consulta de los calendarios resultaba indispensable para la realización de cualquier actividad, ya que, teniendo en cuenta que el tiempo se traducía en divinidades, era necesario mediar con sus fuerzas mediante ofrendas y sacrificios. De esta manera, el ritual sistematizaba la fragmentación del tiempo y del espacio. Formalizaba, por un lado, la distinción entre divinidades ubicando en una cuadrícula a cada una de ellas con sus atributos específicos en correspondencia con el campo espacio-temporal que regulaban, y proveía de un lenguaje que permitía articular, a través de acciones prescritas, el ámbito humano con el sobrenatural. Estas acciones, al estar orientadas a efectos específicos, se vinculaban con aquella divinidad que favorecía a su propósito; así, los rituales se distinguían entre sí por el procedimiento que cada ser requería. El modo apropiado de venerar a un dios en particular prescribía quemar una cantidad determinada de copal, sacrificar un animal específico, guardar cierto número de días de abstinencia sexual y restricciones alimenticias, hacer las ofrendas y penitencias a determinadas horas del día y en los sitios correspondientes. En fin, cada uno de los fragmentos calendáricos, compuestos en series de divinidades, rituales, espacios y acciones, se articulaba en una secuencia cíclica para conformar el sistema de creencias.

Como vemos, las ofrendas eran bienes estrictamente prescritos para cada uno de los dioses, que operaban como vehículos para entablar un vínculo con una deidad específica. En este sentido, la ofrenda que se tiende sobre este puente debía ser ya, desde su envío, algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que llegara a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada. De esta forma, la exacta combinación de los elementos que se ofrecían a la divinidad, se articulaba a la manera de un “lenguaje”.

En su forma más palpable, la ofrenda supone la entrega de algo que debe ser correspondido, estableciendo, fundamentalmente, un principio de intercambio de bienes y de signos. Ahora bien, todo intercambio es posible siempre y cuando exista un código común entre el que dona y el que recibe, de tal forma que pueda establecerse una vía de comunicación efectiva entre ambas partes. La ofrenda aproxima a los protagonistas porque se constituye en la reciprocidad. En este sentido, las oblaciones que los hombres ofrecen a las deida-

² Berlin, 1957, p. 19; Balsalobre, 1892, pp. 237 y 239



Hombres huaves. (Foto: Paola García.)

des implican el reconocimiento de una naturaleza compartida. Así como el sacrificio de animales y la quema de copal constituían los vehículos de comunicación adecuada con las divinidades del panteón antiguo, la formulación de ofrendas dedicadas a los santos católicos permitió asimismo establecer un lenguaje que los integrara en una relación de contigüidad y de reciprocidad con los hombres.

Esta característica sistemática y comunicativa permitió entablar una correspondencia entre las antiguas prácticas rituales que resultaban contrarias a la fe cristiana, y los dones prescritos por los frailes a lo largo de la conquista espiritual. En efecto, el sacrificio de animales y las penitencias corporales se traducirían, hasta cierto grado, en una nueva forma expresiva: las velas, el signo más básico de las ofrendas católicas. Aun cuando la inmólación de animales continúa vigente en muchos de los rituales indígenas contemporáneos; las velas desempeñan un papel fundamental como el elemento mínimo de toda ofrenda, y constituyen a su vez una “gramática” ritual. De esta forma, el número de velas, su tamaño, su fabricación, el momento en el

que se ofrecen y el elemento al que se atribuyen, componen una serie de signos que permiten caracterizar los diferentes tipos de ritual.

Los huaves de San Mateo del Mar, ubicados al sur del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, cuentan con un complejo sistema de clasificación de los rituales que se basa fundamentalmente en la relación entre los elementos que constituyen la ofrenda —velas y flores— y el tipo de relación social que establecen. Las velas sirven como marcadores que, literalmente, alumbran un camino entre casas virtualmente definidas (la unidad doméstica, la iglesia, el cementerio y el cabildo). De este modo, las velas no sólo unen a la naturaleza con la cultura, acoplando los ocupantes vivientes de las casas con los santos, los ancestros y los dioses, sino que también unen a varios niveles de la organización social, desde el individuo hasta la familia, la congregación y el pueblo, circunscritos en relaciones de reciprocidad, tanto ritual como material.

Los rituales huaves pueden distinguirse en dos grandes grupos que van desde las prácticas domésticas hasta las comunitarias. Tal disposición diferenciada corres-

ponde a su vez con una jerarquización de las divinidades —que se distinguen entre los antepasados (los difuntos), los santos y las fuerzas naturales divinizadas— y una división interna que, como veremos, existe en estrecha asociación con la jerarquización del espacio y de los hombres. Una graduación de divinidades hace referencia a la distinción entre categorías de hombres que el ritual hace patente; en estos rituales, elaborados para fomentar el beneficio familiar o comunitario se da una clara distinción entre los participantes, cuya función diferenciada denota el grado de acceso o cercanía que ocupan en referencia a dichas deidades.

En San Mateo del Mar los solares domésticos se designan con el término *nden* (la sombra). En su forma tradicional, cada *nden* constituye la unidad social y territorial más pequeña que el grupo pueda concebir. Estas unidades residenciales están formadas por varias cabañas que incorporan a los hijos casados, de acuerdo con una regla de residencia patrilocal que era común en el pasado. En 1962, Richard Diebold estimaba que los grupos residenciales llamados *nden* no sólo constitúan las unidades básicas de producción y consumo, sino también “los más importantes grupos corporados de parentesco”.³ El centro virtual del *nden* lo constituye la casa del padre, el más anciano de la familia, que se distingue con el término *mi teateran* (jefe del *nden*), a partir del cual se define el resto de los miembros de la unidad doméstica que se articulan en una escala jerárquica que se encuentra estratificada por la edad de sus miembros y la antigüedad de sus matrimonios. La posición central del *mi teateran* se sustenta además en el hecho de que es él quien detenta el cuidado del altar doméstico, proveyéndolo de flores y velas cada miércoles, sábado y domingo. Compuesto por dos niveles, este altar es el receptáculo del santo que se ubica en la parte superior, y de los antepasados que ocupan el nivel inferior, el suelo de tierra. La ofrenda que mantiene el *mi teateran* confirma los límites del grupo de parentesco que parte de los muertos (el grupo de antepasados) y se extiende hasta los nuevos matrimonios que conforman el grupo doméstico que caracterizan el *nden*.

Las dos formas de parentesco que representan al *nden*, es decir, la consanguinidad y la alianza, se con-

firman permanentemente por medio de las prácticas rituales. El nacimiento, el matrimonio y la muerte, constituyen así los momentos de afirmación de la estructura interna del grupo doméstico, que se definen en torno a un altar y a una ofrenda. Un niño recién nacido debe ser presentado al santo doméstico, para que dé entidad física devenga también en un miembro de la colectividad; en caso de que el niño nazca muerto, deberá ser enterrado debajo del altar, donde se ubican los antepasados que completan la genealogía del grupo doméstico. Esta práctica, que tiene como ámbito de acción el altar que encabeza al *nden*, permite confirmar los límites y las fronteras del grupo parental.

El matrimonio, a través del cual se extienden los lazos de parentesco y de reproducción del grupo, gira en torno a la iglesia, como el altar comunitario en el que confluyen las relaciones de alianza y de padrino. El matrimonio tiene la propiedad de crear seres “completos” en la medida en que se constituye un nuevo grupo doméstico y la pareja accede al ámbito de los derechos y obligaciones comunitarios. A partir de este momento, las velas se convierten en signos que marcan el camino de la vida social de los individuos: se encienden con la unión matrimonial y se transforman en estrellas en el momento de la muerte, ocupando un lugar en la bóveda celeste.

A lo largo de este camino de la vida social, que va de la formación de un nuevo grupo doméstico a la muerte, las velas desempeñan un papel fundamental como vehículos de relaciones. En el primer ámbito, establecen dos tipos de uniones. Por un lado, representan en sí mismas la relación de alianza, y por otro refrendan los lazos de parentesco ritual mediante la figura del padrino, quien es el encargado de encender las dos velas que representan una unión indivisible entre los contrayentes. En el ámbito de la muerte, las velas constituyen la parte “permanente” de la condición humana, el alma que se eleva en forma de ofrenda, de ahí que la última de las ceremonias mortuorias se denomine *ajtep nichech*, que literalmente se traduce como “sube la ofrenda”, marcando el momento en que el alma aparece en el cielo en forma de estrella. Además, resulta significativo que el día de todos santos, se haga un intercambio de velas entre los diversos grupos domésticos emparentados —tanto por un lazo de consanguinidad como de alianza y de parentesco ritual— en el cual se entregan y se reciben velas en un número proporcional a los difuntos que pueblan el altar doméstico.

³ Richard Diebold, “The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology”, en *Ethnology*, vol. 1, 1966, p. 41.



Mujeres huaves. (Foto: Paola García.)

Las ceremonias mortuorias, que cierran el ciclo de vida social de un individuo, involucran tres espacios que representan distintos niveles de relaciones sociales. El altar doméstico, la iglesia y el cementerio, siguen el camino que un individuo recorre a lo largo de su vida entre el grupo de parentesco y los lazos comunitarios.

Los ritos de velación de los difuntos se realizan en el altar familiar, donde se colocan por un lado velas y por otro flores con las que se entierra el cadáver, y que se emplean a su vez para suplir el cuerpo del difunto en las ceremonias posteriores. Asimismo, una parte de las flores y las velas se reparte en una forma específica entre los santos de la iglesia.

El binomio que componen las flores y las velas sintetiza las dos propiedades fundamentales de la ofrenda: por un lado, las flores representan el aspecto corpóreo, que se manifiesta de manera tangible en las ceremonias mortuorias, en las que una cruz que se forma con ellas ocupa el lugar del cuerpo del difunto. Por otro lado, las velas constituyen el aspecto etéreo que se asocia fundamentalmente con el alma. Los tzeltales, por ejemplo, identifican a las velas como estrellas en el cielo que se encienden en el momento en que nace un hombre, marcando su tiempo de vida, de tal forma que al consumirse éstas, se extingue también la vida humana. A su vez los huaves consideran que el alma de los

mueertos asciende al cielo en forma de estrellas, que son análogas a las velas que presiden el momento del matrimonio y a las que se ofrecen en los altares domésticos y a los santos de la iglesia. En efecto, siendo el cielo la residencia de los “dioses vivos” y de las almas de los muertos, de la misma manera que la iglesia es la sede de las imágenes de los santos, a las velas que en ésta son testimonio de la piedad de los fieles, les corresponden en la bóveda celeste las estrellas, consideradas como auténticas velas. La relación de similitud entre cielo e iglesia se transforma casi en identidad los miércoles y domingos, cuando la iglesia y los altares domésticos se adornan con velas y se dice que, de manera totalmente análoga, en el cielo brillan más estrellas.

A diferencia de las velas matrimoniales, que suben al cielo al producirse la muerte de los contrayentes, la ofrenda de los mayordomos de los santos tiene un sentido corporal y terrestre que cede su parte complementaria a la jerarquía civil, encargada en este caso de suministrar la ofrenda etérea y celeste. El doble carácter de la ofrenda prefigura un proceso ritual que tiene por objeto entregar la ofrenda al santo titular en una formación que se reparte en dos sectores: uno representado por la jerarquía del *nden* y otro por la jerarquía municipal. La costumbre estipula que la pareja de mayordomos, en calidad de *miteateran* y *mimümteran*, porten las flores contenidas en el *nangaj paan* (el reci-



Mujer huave. (Foto: Paola García.)

piente sagrado), mientras el alcalde primero y el síndico municipal trasladan las velas conocidas como *mi candeal mis*.

Entre los huaves, cada mayordomía asume la forma de un proceso ritual que parte de la fabricación de las velas y culmina con la donación de una ofrenda. El inicio del ciclo, llamado *nangaj candeal* (sagrada vela), tiene como finalidad labrar dos series de velas que se clasifican bajo los nombres de *candesh* y *mi candeal mis*. Las primeras integran las “candelas” empleadas para medir el tiempo ceremonial que transcurre entre *nangaj candeal* y el inicio de las cinco jornadas decisivas de la mayordomía. Al igual que las velas, que se emplean para medir el tiempo ceremonial, las estrellas marcan las horas nocturnas que culminan con la aparición de Venus en el horizonte. En virtud de que surge por el oriente, a Venus se le conoce también con el nombre de *candesh*, mientras las estrellas del poniente, más pequeñas y menos intensas, se conocen como *nichech* (ofrenda), mismo apelativo que se usa para designar a las velas que se ofrecen a los santos.

El número de velas que se requieren para cada mayordomía permite dividirlos en dos grupos jerarquizados: las mayordomías mayores que constituyen las celebraciones de las tres fiestas principales —la del santo patronal, la de la virgen de la Candelaria y la de Corpus Christi— y las cofradías o fiestas de los santos mayores.

A manera de conclusión

La ofrenda está cargada de una serie de características específicas que se insertan en el pensamiento indígena como núcleos de sentido de los que se desprenden “haces” de relaciones, que permiten poner en circulación no sólo un vínculo de reciprocidad entre divinidades y hombres sino también el principio de intercambio que opera entre los miembros de la comunidad.

El alcance de esta descripción amplía el principio de jerarquización, ya que el ritual no sólo fragmenta elementos y funciones, sino que, de forma privilegiada, organiza unidades de individuos, desde el núcleo familiar hasta los puntos más álgidos de la autoridad comunitaria, dando cuerpo a la estructura social. Este esquema jerarquizado comprende tanto el espacio terrenal como el celestial, tendiendo un puente entre ambos. En este sentido, la ofrenda constituye el elemento de intercambio por excelencia. Todo hace pensar que señala a un mismo tiempo la unión con lo divino, el acceso al mundo de los dioses y la ubicación en una red de intercambios y de dones vitales. De esta forma, el ritual constituye principalmente un código que fragmenta el universo en unidades de sentido, donde las ofrendas y los actos se convierten en un sistema de denominaciones. La organización ceremonial es la síntesis más acabada de un sistema de clasificación.