

Diaria

DE CAMPO

Suplemento No.47 • Marzo/Abril • 2008



El mundo nahua:
parentesco y ritualidad

Coordinadores:
Saúl Millán • David Robichaux





El mundo nahua: parentesco y ritualidad

Coordinadores:
Saúl Millán • David Robichaux

D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-
Fototeca Nacho López. Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Pajapan, Veracruz, 2006.

Índice

- 4 | *Presentación*
David Robichaux y Saúl Millán
- 9 | *Parentesco ritual en México:
sugerencias para un nuevo enfoque*
Catherine Good Eshelman
- 19 | *Vistiendo ahijados:
curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan*
Saúl Millán
- 29 | *Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización
de relaciones con lo sobrenatural.
Los nahuas desde la perspectiva amazónica*
David Lorente Fernández
- 41 | *Por cada vida, varios mundos.
Nociones sobre el parentesco ritual entre los nahuas
de Tepetzintla*
Alessandro Questa
- 53 | *Parentesco, trabajo y comunidad:
el sistema de cargos en Chiconcuac, Estado de México*
Dula Celina Rodríguez Hernández
- 65 | *¿De qué se trata el parentesco?
Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas
para su investigación entre los nahuas
y otros pueblos indígenas de Mesoamérica*
David Robichaux

Parentesco y ritualidad en el mundo nahua es el resultado de un debate, a menudo amistoso e informal, que los coordinadores de este número han sostenido durante años. El estímulo que dio lugar a la presente fase de ese diálogo fue la sesión *Familias, familiares y redes sociales* que se realizó en el marco la V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia, celebrada del 26 al 28 de septiembre de 2007 en la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México. Esta reunión fue organizada por David Robichaux, en su capacidad de coordinador de dicho grupo bajo los auspicios del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) [ver www.clacso.org Programa grupos de trabajo]. Las discusiones que surgieron en aquella ocasión en torno a los trabajos aquí reunidos (salvo los de Robichaux y Alessandro Questa), pusieron en relieve unas discrepancias de enfoques y de definiciones del ámbito que revelan claramente que el parentesco y sus modalidades continúan siendo un tema de interés. También

pusieron de manifiesto que las mismas discrepancias pueden constituir una rica veta para madurar nuestras discusiones y saltar las trancas de las categorías tradicionales de la antropología, lo que puede redundar en plantear nuevas preguntas de investigación.

Los trabajos de este *Suplemento* también hacen patente que el fenómeno de las relaciones parentales y su proyección hacia distintos ámbitos es un dominio mucho más vasto de lo imaginado por los autores de los primeros estudios etnográficos que abordaron el tema del parentesco. Estos últimos solían partir de la terminología del parentesco que confundieron con “organización social”, aunque pocas veces incursionaron en las relaciones sociales concretas y en los niveles simbólicos y soportes ideológicos de lo que se ha considerado en este concepto muy limitado de parentesco. Sin embargo, como las investigaciones más recientes advierten –punto que queda manifiesto en los artículos de este número–, entre los nahuas y otros pueblos indígenas de México, los vínculos de parentesco juegan un papel clave en las interacciones que surgen del ámbito ceremonial; además, las relaciones que se tienden entre los hombres y el mundo sobrenatural también se expresan en el “idioma del parentesco” o, al menos, en el del parentesco ritual.

Por la vía del padrinzago y del compadrazgo, en efecto, el parentesco se amplía y establece un vínculo muy estrecho con la actividad ritual. La vida ceremonial se convierte en estos casos en una fuente de producción de nuevas relaciones sociales en las que no están contenidos los vínculos tradicionales de consanguinidad y afinidad. El ritual constituye una vía para una vía para el antropólogo de ahondar en éstos últimos. Además, en esas mismas situaciones se reafirman otros lazos dadas las exigencias de las celebraciones de los ritos de paso y de las fiestas comunitarias que tienen paralelismos con ceremonias de curanderos y guardan relaciones estructurales parecidas a éstas. Los pueblos nahuas, a los que está dedicado este *Suplemento*, son particularmente propicios a multiplicar esos lazos sociales mediante ofrendas, rituales y mayordomías que organizan el ciclo festivo comunitario o el ciclo vital, cuyas celebraciones se vuelven casi siempre el motivo de nuevas relaciones de compadrazgo o que refuerzan relaciones de parentesco consanguíneo y afín.

A pesar de su recurrencia, sin embargo, los nahuas carecen de un término genérico y lingüís-



D.R. Héctor Vázquez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cuetzalan, Puebla, 1991.

Presentación

ticamente homogéneo para designar los nexos que unen a padrinos, ahijados y compadres, en virtud de variantes semánticas que son características de un grupo etnolingüístico tan extenso. El lector encontrará que las variaciones no son sólo lingüísticas, sino atañen por igual a formas de parentesco y compadrazgo que se reproducen en ámbitos aparentemente diversos como el sistema de cargos, el culto a los santos o la medicina tradicional. No obstante las variaciones, algunas similitudes nos invitan a las comparaciones: los datos etnográficos que proporcionan los autores pueden resultar estimulantes para otros investigadores ya que nos incitan a profundizar en el debate siempre vigente en que han participado los coordinadores sobre la unidad y diversidad de Mesoamérica (ver números 92 y 93 de *Diario de Campo*).

En la primera contribución de este número Catharine Good nos recuerda el trabajo pionero de Sidney Mintz y Eric Wolf y sostiene que la división del compadrazgo en tipos vertical y horizontal sigue teniendo validez en el abordaje del tema. De su trabajo de campo de larga duración entre los nahuas del Alto Balsas, Good nos proporciona información interesante sobre relaciones sociales especiales, como las que se crean entre las personas que son ahijados de un mismo padrino que son conocidos como “hijos de compadrazgo”, entre los cuales está prohibido casarse y tener relaciones sexuales. También existe una institución conocida como padrinos de “medida” que sirve para reemplazar a los padrinos distanciados, pero necesarios para ciertos ritos posteriores al inicial. Destaca la extensión de los términos de “abuelito” y “abuelita” a los padrinos de los padres y el uso de “nieto” por parte de éstos para referirse a los hijos de sus ahijados. Estas prácticas pueden ser más generalizadas, pero por las formas rígidas y ortodoxas de lo que convencionalmente se abordaba como parentesco, no se captaban en el campo y se les prestaba poca atención por no cuadrarse en las nociones convencionales de parentesco.

Good señala la importancia de la observación de relaciones concretas y los ámbitos específicos en que éstas operan. Deben buscarse en el campo ya que pueden constituir un valioso recurso para plantear nuevas perspectivas sobre el parentesco y la relación de éste con el compadrazgo. Hoy día, las investigaciones entre los indígenas mesoamericanos revelan materiales que nos invitan a ir más allá de las nociones convencionales del parentesco

y el compadrazgo y considerar nuevos ámbitos. El hecho de que los grupos nahuas empleen las categorías del parentesco para describir relaciones de carácter ceremonial, algunas de las cuales competen incluso a entidades no humanas, habla de un fenómeno cultural más amplio, cuyas fronteras están aún por definirse, y que valdría la pena explorar entre otros grupos indígenas.

A pesar de las reservas que pueden expresarse hacia las teorías simbólicas del parentesco, como lo hace David Robichaux con su participación en esta publicación, es necesario admitir que en los vínculos entre parentesco y ritual existen más ideas y representaciones que las que han contemplado los análisis iniciales. Los estudios de caso elaborados por Saúl Millán, David Lorente y Alessandro Questa son en este sentido un ejemplo elocuente de la distancia que media entre el parentesco como hecho social y el parentesco como hecho simbólico y cultural. Millán, por su parte, nos lleva al terreno de los conceptos y los términos locales y



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

destaca la importancia de los contextos para comprender las variaciones semánticas. Señala cómo entre los nahuas de la región de Cuetzalan el término en la lengua vernácula refleja un complejo ideológico relativo a la composición anímica de los seres humanos y el componente terapéutico de la relación padrino/ahijado. De ahí se derivaba una práctica mediante la cual el verdadero nombre del niño era conocido sólo a los padres y los padrinos, costumbre que se ha flexibilizado con las exigencias de la escolarización.

Millán señala otras prácticas emanadas del vínculo de parentesco como el papel del padrino de bautizo como padrino de casamiento que han sido reportadas entre otros grupos de nahuas y pueblos mesoamericanos. Encuentra, además, símbolos numéricos de la adultez y la niñez, correlacionados con el número de padrinzos sacramentales y otros de origen local, llamados *naipualtiloni* o *teopanquillis*, algunos de los cuales tienen que ver con curaciones de enfermedades de los conocidos como sustos o malos aires. Los ritos con que se concluyen estas ceremonias guardan una relación estructural con los que se realizan al terminar el proceso terapéutico que efectúa el curandero y éste también queda como padrino de su paciente/ahijado. Señala la importancia de los ritos de levantamiento de cruz y el papel de los padrinos durante siete años de la muerte, número que refleja el de los padrinzos y las ceremonias que se despliegan a lo largo del ciclo vital. Millán asocia sus ejemplos etnográficos de los padrinos en Cuetzalan a las ideas relativas a prestaciones e intercambio,

destacados en los demás artículos de este número. Recordando los cuestionamientos de David Schneider del parentesco como dominio autónomo y la importancia que éste dio a los conceptos locales, Millán destaca la importancia de repensar el parentesco y el padrinzago en sus contextos más amplios en la siguiente afirmación: “las representaciones nahuas conservan la tendencia a equiparar distintos órdenes taxonómicos y a homologar procesos que para nosotros resultan divergentes”.

La contribución de David Lorente nos invita a mirar las categorías de parentesco aplicadas por los nahuas a seres sobrenaturales a través de la lente de las perspectivas amazónicas de Descolá y Viveiros de Castro, las cuales resume de manera muy sucinta y clara. Destacando el paralelismo que hay entre la idea amazónica de un mundo no humano donde otros seres pasan su vida en sociedades y con objetivos que son réplicas de la sociedad humana, y su propio trabajo de tesis (Mención Honorífica, Premio INAH Fray Bernardino de Sahagún, 2007), sobre el complejo granicero-*ahuaques* en la Sierra de Texcoco, plantea la idea de que el rol del chamán y el granicero es el conmutador de estos dos mundos o perspectivas, lo que le da el poder de resolver conflictos entre humanos y no humanos. Con el trasfondo del perspectivismo amazónico, Lorente destaca como diferentes relaciones específicas entre los *ahuaques*, o espíritus del agua, y humanos se expresan como relaciones de parentesco y de compadrazgo: mientras que las víctimas de los espíritus son consideradas como sus cónyuges, los graniceros ven a los *ahuaques*



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Ciudad de México, D.F., 1996.

como sus “compadritos”. Refiriéndose a las ideas de López Austin relativas a la construcción de conceptos ideológicos a partir de la experiencia social cotidiana y de Catharine Good sobre la lógica cultural común de los ámbitos social, natural y sobrenatural de los nahuas, concluye que de ahí se desprenden las extensiones señaladas. Explorar este ámbito, fijándonos en cómo se conceptúan las relaciones a estos niveles y entre ellos, puede arrojar luz sobre las relaciones de parentesco y compadrazgo en futuros estudios.

En su trabajo sobre algunos aspectos del parentesco ritual entre los nahuas de Tepetzintla en la Sierra de Puebla, Alessandro Questa hace reflexiones interesantes y útiles para investigadores sobre el tema. Sobresale una estructura común, cuyos pasos de *agradecimiento*, *respeto* y *perdón* permean los rituales entre compadres y aquellos que se establecen con entidades sobrenaturales. Las ofrendas del ciclo agrícola implican el llamar a los “compadres”, seres que trabajarán “a medias” con el campesino “dentro de montaña” donde todo crece “hacia abajo”, y que causarán daño de no recibir las prescritas ofrendas. Aunque la existencia de este mundo paralelo y otros sugieren que los nahuas se conciben como partícipes de una sociedad más allá de los límites de la humanidad, como se plantea en uno de los modelos de Descolá, el autor señala que, a diferencia de éste, la ofrenda no es una relación de protección entre humanos y seres distantes y caracterizados por la alteridad. Por otro lado, Questa hace una importante observación relativa a confusiones que surgen de las traducciones de los términos al español por los mismos nahuas y las traducciones precipitadas de los antropólogos, que sin duda debe hacerse extensiva para otras áreas mesoamericanas y que tiene implicaciones importantes a la hora de pretender establecer comparaciones. El artículo presenta una serie de relaciones interesantes de parentesco ritual, cuya filiación claramente distinta de los sacramentos católicos nos invita a reflexionar e investigar más sobre esta institución tan emblemática de los pueblos mesoamericanos.

Chiconcuac, en la región de Texcoco en el Estado de México, es un conocido centro mercantil e industrial, cuyos habitantes no hablan náhuatl ni se reconocen como “indígenas”. Sin embargo, las personas de 70 años o más recuerdan que, cuando niños, hablaban esta lengua y la pequeña ciudad se caracteriza por un nutrido calendario de fiestas religiosas con celebraciones muy fastuosas, organizadas por mayordomías. Señalando varios paralelismos con el estudio clásico de Bonfil sobre Cholula, en su artículo Dula Rodríguez centra la atención en el papel clave en un punto destacado por el autor de *El México profundo*: el papel de los parientes y los compadres en la organización de las fiestas comunitarias. Rodríguez encuentra que

los habitantes de Chiconcuac emplean el término “familia” para aquellas personas que acuden a ayudar en el “compromiso” que implica tener que fungir como mayordomo o realizar alguna de las fiestas asociadas con algunos de los ritos de paso. El estudio muestra que, a pesar de la pujanza económica local, las prácticas de reciprocidad e intercambio en la vida ritual tienen mucho en común con la que han descrito en otras comunidades nahuas de la región y de otras regiones de Mesoamérica.

Por su parte, el trabajo de Robichaux hace unas reflexiones sobre los trabajos y las ideas de David Schneider, un autor poco conocido en México, que abordó en el ámbito del parentesco, el aspecto cultural, que concibe como sistema de símbolos, de una manera muy peculiar. El autor destaca la herencia intelectual que comparte Schneider con Clifford Geertz, cuyas nociones de cultura como sistema simbólico son conocidas y ampliadas en México. Robichaux advierte sobre los peligros de poner lo simbólico en primer plano y lo asocia con un tipo de etnografía que primaba la entrevista sobre la observación de la acción. Concuerda con Schneider sobre la necesidad de desreificar el “sistema de parentesco” y propone estudiar una serie de fenómenos concretos que, a diferencia de Schneider, parte de un estudio minucioso de las relaciones sociales. Éstas, de acuerdo con Robichaux, deben estudiarse por sí y en sí. Pero también, deben ser abordadas como un medio para acceder a los sistemas de valores y los sistemas de significados y símbolos que sostienen las relaciones sociales entre parientes y compadres.

En efecto, los artículos contenidos en este número muestran un interés por comprender las categorías nahuas sobre el parentesco en ámbitos que tradicionalmente no han sido catalogados bajo este rubro. El parentesco en general, y el parentesco ritual en particular, se revelan en estos casos como prácticas sociales que involucran ideas y creencias sobre el cosmos, la salud anímica y las nociones locales de lo que constituye una persona. Todo esto se despliega en una serie de rituales que involucran personas concretas y que relacionan a éstas entre sí y con entidades sobrenaturales en sistemas de flujos de bienes y “trabajo”. El corolario es acaso que dichas representaciones afectan las relaciones de parentesco ritual entre los miembros de un grupo o una comunidad, añadiendo connotaciones distintas a las nociones del compadrazgo que provienen del mundo Mediterráneo. A pesar de diferencias y enfoques, los coordinadores de este *Suplemento* consideramos que las propuestas e información etnográfica consignadas en este número servirán de estímulo para investigaciones y discusiones. Esto, a sabiendas que las contribuciones representan sólo una pequeña parte de lo que constituyen el parentesco y el parentesco ritual.





Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque

Catherine Good Eshelman*

* La doctora Catherine Good es catedrática en la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y especialista de la cultura nahua en el estado de Guerrero.



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

La investigación sobre el parentesco ritual, como muchas veces se han llamado las relaciones de padrino y compadrazgo, se ha estancado en México desde hace más de dos décadas. En general los especialistas han enfocado en el tema sociológicamente, siguiendo con buenos resultados las propuestas del artículo clásico de Mintz y Wolf (1950). En este texto los autores empiezan con una revisión histórica del origen de la institución en el catolicismo europeo y destacan las formas que tomó en las culturas del sur de Europa alrededor del Mediterráneo. Después consideran su introducción en Latinoamérica durante la evangelización y cómo se modificó en el contexto de la colonización. Identifican y describen dos variantes: el *compadrazgo horizontal* y el *compadrazgo vertical*.

El argumento central de Mintz y Wolf va así: los parentescos rituales se forman alrededor de los sacramentos católicos de bautizo, confirmación, y matrimonio y desde el punto de vista de la iglesia éstos implican relaciones espirituales fuertes entre los padrinos y sus ahijados. En cambio, para los pueblos y los miembros de las comunidades en México, la relación más importante se forma entre los padres del niño y sus padrinos, que se llaman mutuamente *compadres* y *comadres*. En algunos casos el ahijado parece ser completamente marginal al proceso, en la práctica, las obligaciones espirituales y religiosas entre ahijados y padrinos son menos marcadas que las relaciones entre los compadres.

Estas relaciones tienen importantes dimensiones políticas, económicas y sociales que se extienden mucho más allá del plano religioso y éstas han sido documentadas y comentadas por los etnógrafos. Los investigadores en México y toda la región latinoamericana han descubierto que en las comunidades indígenas, campesinas, o urbanas populares entran en juego cálculos complejos a la hora de escoger los padrinos para los hijos. Esta decisión repercute en distintos ámbitos de la vida comunitaria; también influye en las relaciones de poder desigual de la sociedad colonial, republicana y actual.

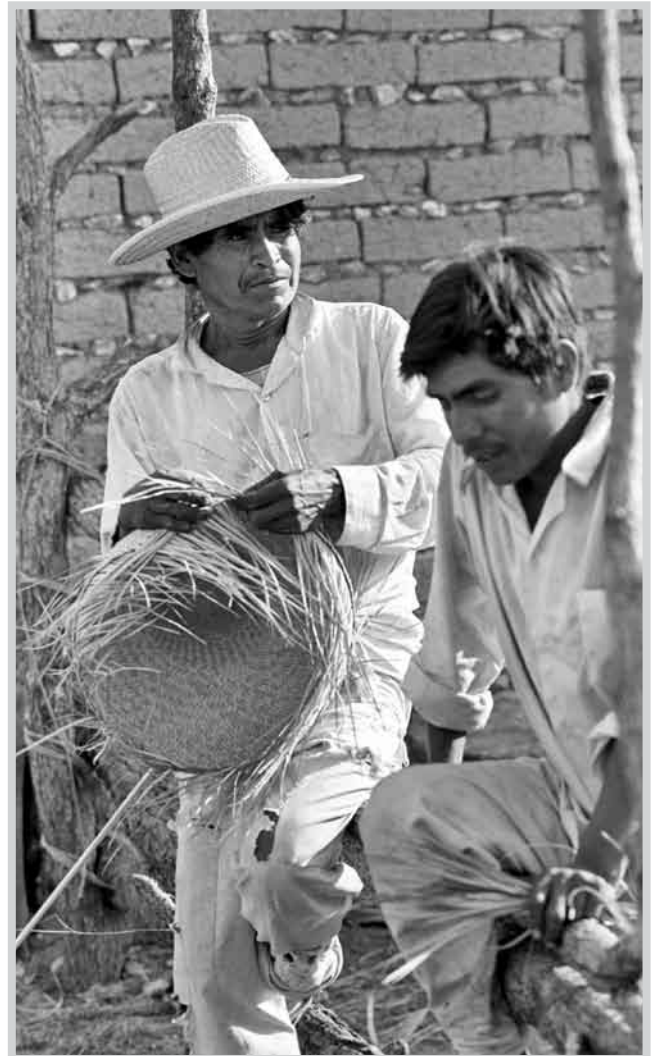
Mintz y Wolf (1950) llamaron *compadrazgo horizontal* a la práctica de escoger padrinos para los hijos entre miembros de la misma comunidad, o alguna comunidad vecina, que pertenecen a una misma cultura y al mismo nivel socio-económico que los padres del niño. En este caso los ritos refuerzan vínculos entre pares ya que las relaciones entre compadres son de ayuda mutua y éstas le dan más cohesión e integración a la comunidad y al grupo. De acuerdo con su análisis el *compadrazgo horizontal* indica una visión colectiva más que individualista entre los que la forman.

Pero en algunos casos empíricos se observa otra tendencia muy clara, buscar padrinos para un hijo de un estatus socio-económico superior al de los padres. Esto se explica como resultado de la intención de mejorar las opciones de vida de los hijos al crear vínculos fuera de su propio

grupo, cultura, clase social y procuran crear una relación personal, de influencia, con familias más pudientes. También se considera que los padres promueven esta estrategia para asegurar recursos y alianzas que les podrían beneficiar en el futuro. Mintz y Wolf llamaron este tipo de relación *compadrazgo vertical*.

En este caso la dinámica social de un acontecimiento religioso, espiritual, tiene implicaciones importantes en el manejo del poder. Puede iniciarse desde abajo hacia arriba, pero también puede ser de interés para las clases sociales dominantes. Es común que las elites busquen formar las relaciones de compadrazgo con miembros de un grupo subordinado, como una manera de afianzar su control y, también para disimularlo. Entre los ejemplos clásicos es la práctica de buscar al prestamista o al cacique para ser padrino de los hijos de uno, o la práctica de los hacendados de ser el padrino de los hijos de los peones, o del dueño de una fábrica ser el padrino de los hijos de los trabajadores. Un indicador muy claro del compadrazgo vertical es el número de ahijados que pueden tener las personas de mayor estatus; pueden llegar a cientos o hasta miles. También hay que considerar la decisión de las elites sobre los padrinos de sus propios hijos.

La distinción que notaron Mintz y Wolf ha sido muy útil al aplicarlos a los casos concretos que encontramos en el trabajo de campo y es uno de los modelos más importantes en el estudio del parentesco ritual. Nutini publicó algunos trabajos sobre el tema a partir de los datos de Tlaxcala, pero su libro, (Nutini & Bell, 1989), no ofreció una perspectiva radicalmente distinta de la que plantearon los autores del clásico texto. Hubo una propuesta de Gudeman (1971) en el que trata de rescatar el



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Acozauca, Guerrero, 1977.



D.R. Héctor Vázquez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Acatlán, Guerrero, 2003.

aspecto religioso, espiritual de la relación, pero no tuvo tanto eco en los trabajos posteriores en México.

Una dimensión nueva del compadrazgo, sobre todo en zonas urbanas, es el uso de la terminología del parentesco ritual para el financiamiento de fiestas y para eventos no sacramentales. En las bodas tenemos el “padrino” del pastel, el “padrino” de la música, el “padrino” de los lazos, el “padrino” de las fotografías, entre otros. También tenemos los padrinos de los niños al cerrar ciclos escolares como ejemplos de este fenómeno nuevo. Me parece que es otro tipo de relación, distinta del parentesco ritual que estudiaron Mintz y Wolf, porque no se producen lazos duraderos entre las partes, y no hay una reciprocidad económica muy clara en cuanto a la ayuda que proporcionan los “padrinos”. Al final de este texto voy a citar dos trabajos que proporcionan otra interpretación de este tipo de relaciones.

Pienso que los antropólogos estamos en un buen momento para plantear una nueva perspectiva sobre el parentesco ritual. No me atrevo a ofrecer una propuesta específica aquí, propongo que ésta podría surgir de los nuevos estudios sobre la persona, el parentesco, el grupo doméstico, la comunidad, los sistemas de cargos, y formas de intercambio. La extensión de la terminología de compadrazgo a nuevos espacios indica que opera una lógica cultural ampliamente difundida. La

terminología y los usos de estas formas indican la importancia de las relaciones sociales en sí como mecanismos para acceder a recursos económicos y políticos. Por otra parte, ya tenemos muchos datos etnográficos nuevos de la investigación empírica.

En la segunda parte de este texto presento datos de la región de mi propio trabajo de campo sobre los nahuas de la Cuenca del Río Balsas, Guerrero. Allí documenté algunas variantes del parentesco ritual que son interesantes en sí, y relevantes para ampliar nuestro conocimiento etnográfico como paso previo al desarrollo de nuevos enfoques. Al final cito dos ejemplos documentados por investigadores en otras regiones de México.

Parentesco Ritual en una Región Nahua

En la región del alto Balsas, Guerrero, los compadrazgos más importantes se forman alrededor del bautizo y la confirmación. Para estos dos casos los nahuas buscan padrinos, dentro de la comunidad y la región, y casi nunca recurren a personas ajenas al grupo cultural. Muy eventualmente pueden repetir los padrinos pero es más común buscar padrinos diferentes para cada hijo. No acostumbran escoger un pariente consanguíneo como he observado en muchas zonas urbanas en México. Es común que los padrinos les pidan a los padres de su ahijado salir como padrinos de un hijo suyo. Explicarán: “Yo le dí a abrazar a mi hijo, y ahora él me pidió abrazar a su hijo.” A veces dirán: “Ya somos compadres y nos hablamos bien, nos respetamos, yo y mi esposa con mi compadre y mi comadre. Por eso les hablamos para bautizar a mi hijo.”

Normalmente los padres o los abuelos del niño buscan el padrino pero a veces alguien se los pide. “Me gusta tu hijo para ser mi ahijado” o “Yo quiero ser padrino/madrina de este niña, dámela,” si no se da pueden pedir ser padrino del siguiente hijo cuando nazca. Los padrinos de bautizo y confirmación tienen obligaciones muy específicas con sus ahijados a lo largo de su vida. Éstas incluyen hacer regalos rituales de ropa en vida y cuando mueren, asumir un papel central en el matrimonio de sus ahijados, representar sus intereses cuando se encuentran en conflictos dentro de su familia o con otros en el pueblo. Las relaciones de ayuda mutua son fundamentales entre compadres y de los ahijados hacia sus padrinos. Me han contado que antes sucedía que para casarse un hombre joven, él tenía que realizar trabajo para los padrinos de bautizo de su futura esposa, además de cubrir un periodo de servicio para sus futuros suegros.

Hoy también existen relaciones de respeto y un protocolo estricto en el trato. Hay saludos especiales y gestos y formas de manejo corporal muy formales al acercarse a los compadres. Quedan estrictamente prohibidas las relaciones sexuales entre parientes rituales y uno no debe hablar de temas sexuales o bromear excesivamente con ellos. Siempre usan los términos relacionales para hablar a la persona, o para referirse a ella. Por ejemplo, siempre se dice: “Mi ahijado José”, “Mi compadre Juan”, “Mi madrina Petra”, “Tu comadre Juanita”, o “Su padrino Teodoro”. En la práctica



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.



para conversar en los pueblos uno tiene que saber quienes son los padrinos, compadres y ahijados de los demás, y se va aprendiendo en las interacciones cotidianas. El respeto entre parientes rituales requiere que uno no debe criticar o hablar de sus asuntos personales con otros; tampoco debe uno estar presente cuando otros hablan de ellos en términos negativos.

En Ameyaltepec y Oapan descubrí varias formas de extender estas relaciones que no he visto reportado en la literatura etnográfica, que describo a continuación. Tal vez más interesante es la relación generada entre los ahijados de la misma persona, o entre los hijos y los ahijados de la misma persona. Estos se llaman *compaleknifteh*, o “hermanos en compadrazgo;”¹ usan esta palabra entre los hijos y los ahijados de alguien o también entre todos los ahijados de alguien, quienes se consideran hermanos. Es una relación muy estrecha, pero más relajada que entre compadres; estos “hermanos” no pueden casarse o tener relaciones sexuales y al hablar entre sí siempre se dicen *compalekni*, pero es una relación de confianza y cariño que dura toda la vida. Los “hermanos en compadrazgo” son especialmente importantes entre adultos cuando son del sexo opuesto; pueden ayudarse mutuamente, encontrar parejas para el matrimonio o como amantes para su “hermano” o “hermana”. También se aconsejan en situaciones de conflicto

intra o inter-familiar, y pueden cooperar en el trabajo agrícola, el comercio y el servicio al pueblo.

Otra extensión de las relaciones de parentesco ritual se da por medio del uso de “medidas”. Cuando no hay oportunidades de formar compadrazgos por bautizo o confirmación, existe la opción de dar “una medida”, esto es, un listón o una tirita de tela o reliquia de la ropa de algún santo que se consiguió por medio de una peregrinación o la entrega de una promesa. En este caso los padrinos acuden a la iglesia del pueblo con el niño o la niña y sus padres y todos se presentan frente a la imagen y piden que ésta reconozca la relación entre ellos como de padrinos y compadres. El padrino y la madrina ofrecen “la medida” a la imagen y después le amarran al cuello del niño o niña que debe traerla hasta que se caiga. Pueden formar los compadrazgos “de medida” si los padrinos sacramentales se mueren, si no hay buenas relaciones con ellos, o si no pueden o niegan a cumplir con sus responsabilidades; en algunos casos de conversiones religiosas, se han sustituido los padrinos originales con padrinos “de medida”. También se usa este ritual si el niño o joven quiere escoger otros padrinos. Puede usarse con personas ajenas a la comunidad porque formalmente hay menos obligaciones asociadas con este compadrazgo que con los demás. Sin embargo, sí sucede que los padrinos de medida cumplan con todas



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Puente de Ixtla, Morelos, 2006.

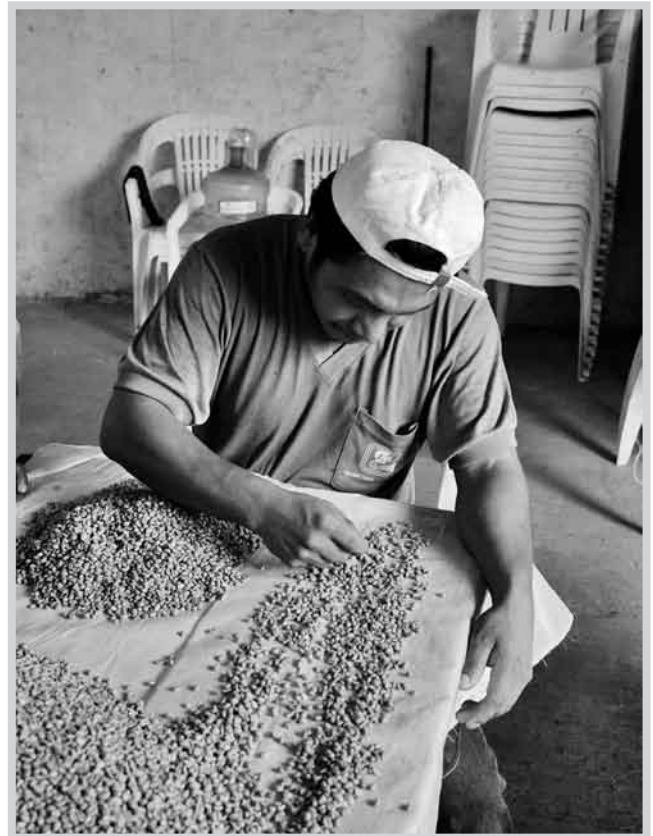
¹ En algunos pueblos mestizos del norte y centro de Guerrero he escuchado “hermanos de pila” para referirse en español a la misma relación.

las obligaciones de los padrinos de bautizo o confirmación, en este caso se considera una relación importante. Se guardan los mismos protocolos y formalidades entre las partes que en los otros tipos de compadrazgo.

Documenté una tercera manera sistemática de extender los lazos del parentesco ritual en Ameyaltepec y Oapan. Al casarse los ahijados, el esposo o la esposa del ahijado se considera un ahijado también, así que en el matrimonio cada miembro de la pareja adquiere los padrinos y compadres de su cónyuge. Además, tanto los padres como los padrinos de bautizo y confirmación de la pareja del ahijado pueden considerarse compadres también. Esta decisión se toma durante las negociaciones e intercambios alrededor del matrimonio. Más importante aun, los hijos de un ahijado se consideran los nietos de los padrinos y los llaman “abuelito” o “abuelita”. Esto extiende la relación de padrinzago a la tercera generación.²

Cabe mencionar una práctica regional que empezó a cambiar en los años de 1990, con respecto a los padrinos de la boda. Todavía en la década de 1980 los nahuas acostumbraban a escoger dos hermanos, solteros, una mujer y un varón como padrinos del matrimonio, siendo éstos de la misma edad de la joven pareja. Después, los padrinos de la boda tenían el compromiso de bautizar el primer hijo que nacía de esta pareja, y se convertían en compadres. Cuando ellos se casaban, sus respectivos cónyuges asumían el papel correspondiente; así cada pareja nueva y su primer hijo o hija (*iyenki-yotl*), lograban múltiples relaciones de parentesco ritual, dos parejas de compadres y dos parejas de padrinos. Ahora la iglesia exige que los padrinos de la boda y de bautizo sean parejas casadas en la iglesia, pero sigue la práctica de utilizar los padrinos de la boda como los padrinos de bautizo del primer hijo de la unión.

Hay otra forma de compadrazgo en la región alrededor de las imágenes de los santos. En los pueblos de la zona, hay santos de la iglesia del pueblo, otros en las capillas de los barrios, y hay santos “particulares” que se encuentran en altares familiares que se pueden heredar. Todas las imágenes importantes tienen sus padrinos que traen promesas el día de su fiesta, las proveen con flores y velas todo el año, y pueden visitar la imagen en ciertas situaciones. Los padrinos se consideran “compadres” de los dueños de la imagen si está en un altar particular, y pueden considerarse “compadres” de los diferentes oficiales religiosos que custodian las imágenes de la iglesia. Por otra parte, a veces se dice que existen relaciones de parentesco ritual entre las imágenes en sí, y en este caso los mismos santos pueden ser



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Pajapan, Veracruz, 2006.



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Pómaro, Michoacán, 1998.

² En Oapan, pero no en Ameyaltepec, usan el término compadre para todos los parientes políticos de uno, o de sus hijos o nietos. Esto quiere decir que casi todo el pueblo le dice “compadre” a todo el mundo, y me parece que las relaciones de compadrazgo son más diluidos allí en cuanto a su importancia para la vida social.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Temixco, Morelos, 2006.

padrinos, ahijados o compadres de los otros. Por ejemplo, el padrino del San Lucas podría considerarse el compadre de la Virgen de la Concepción, porque San Lucas es como su hijo porque vive en su casa, la iglesia principal que ella preside. Los dueños de una imagen de San Lucas particular son compadres de los padrinos (humanos) que cada año le llevan su promesa en su fiesta.

Otros Casos

Para terminar, quiero mencionar dos casos etnográficos adicionales que son sugerentes en cuanto a la propuesta de este artículo: insistir en la importancia de retomar el tema del parentesco ritual en México con nuevos enfoques.

En una investigación sobre la vida ritual en el cerrito Tepexpan, ubicado en el valle de Ixtlahuaca, Estado de México, Barrientos (2001) examinó las relaciones sociales entre los peregrinos de las comunidades mazahuas y otomíes. Descubrió que las personas que hacen la peregrinación juntos se consideran compadres, igual que los miembros de los grupos de danza que bailan juntos en la cima del cerro y otros puntos del paisaje ritual regional. También utilizan la terminología del compadrazgo los *capilleros*, como nombran los miembros de jerarquías locales de curanderos que acuden regularmente al cerrito Tepexpan para renovar su capacidad de curar.

Al indagar más, Barrientos encontró que estas prácticas pueden ser una extensión de otro tipo de lazos de compadrazgo que los otomíes del Estado de México formaban alrededor de los oratorios

familiares. Soustelle observó en los años 30 y 40 que la ayuda recíproca en la construcción y reparación de los oratorios familiares creaba el lazo de compadrazgo entre grupos domésticos. La iglesia católica regional lanzó una campaña en contra de los oratorios familiares otomíes desde los años 1960 y actualmente han caído en desuso. Barrientos (2001, 2004), propone que las relaciones de compadrazgo y ayuda mutua formadas en los oratorios se reconfiguraron alrededor de las peregrinaciones en diferentes puntos del paisaje, entre ellos el cerrito Tepexpan, el cerro Ayatusco, el cerro de la Campana, y la Basílica de la Virgen de Guadalupe. Estas peregrinaciones se han extendido e intensificado en los pueblos de la región durante el mismo periodo en que se desarticulaban las unidades rituales alrededor de los oratorios.

El otro caso que quiero mencionar aquí es del pueblo de tradición náhuatl, San Juan Tezontla, municipio de Texcoco. Encarnación Ruiz (en prensa), critica los estudios sobre compadrazgo en México, y propone otro modelo para abordar esta temática. De acuerdo con sus datos, el concepto de apadrinamiento es central, y todos los ritos se validan al invocar simbólicamente al santo patrón, aun en los ritos no sacramentales; en esta comunidad todo padrino se relaciona con el santo porque éste es el padrino de todos. Desde el punto de vista local, nadie puede pertenecer a la comunidad si no tiene padrinos, y éstos no se limitan a los padrinos del culto católico. Para vivir en el pueblo son necesarios los padrinos de las celebraciones “seculares” como la bendición de los vehículos y los

negocios, los quince años, la salida de la escuela, entre otras. Todo parentesco ritual implica el flujo de ayuda recíproca en el trabajo, en bienes o en dinero, y ésta misma construye a la comunidad. En la región, las relaciones de compadrazgo sostienen mucho la estructura política del pueblo y la reciprocidad; por eso la institución es central a toda la vida cívica y ritual.

El análisis de este autor toca otra dimensión. Encontró que para la gente el parentesco ritual no depende de los sacramentos, ni en los ritos del bautizo, el matrimonio y la confirmación. Descubrió que el apadrinamiento – y por consiguiente el compadrazgo – requieren siempre cuatro elementos: 1) un niño o una niña, o un objeto (un coche, un taxi, una casa); 2) los padrinos; 3) algún rito (sacramental o no); 4) la fiesta. Los de Tezontla no hacen la fiesta porque se celebró el rito, ni bus-

can los padrinos para poder realizar el rito. Más bien la finalidad para los participantes es hacer una fiesta como un mecanismo para establecer y fortalecer relaciones sociales y de ayuda mutua; pero no puede haber fiesta si no hay algún rito y no puede haber rito sin los padrinos (y los compadres que se generaron en eventos anteriores). Las fiestas de todo tipo y la ayuda recíproca que fluye en ellas generan al pueblo. Una dimensión de esta propuesta es la unificación de la acción ceremonial y el parentesco ritual con la vida política, cívica, en comunidades de la tradición cultural mesoamericana. Espero que estos datos hayan demostrado la importancia de seguir estudiando el parentesco ritual en el campo, ya que las comunidades están desarrollando sus propios usos de estos conceptos y relaciones que merecen nuestra atención sostenida.

Bibliografía:

- BARRIENTOS López, Guadalupe. *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida Ritual y Reproducción Cultural de Mazahuas y Otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- _____, “El Cerrito Tepexpan, Sustentador de Vida: Un Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca”, en Broda, J. Y C. Good, coordinadoras, *Historia y Vida Ceremonial en las Comunidades Mesoamericanas: Los Ritos Agrícolas*. México, D.F. CONACULTA-INAH, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM y el INAH, 2004.
- ENCARNACIÓN Ruiz, Junior. “Ritualidad y Vida Colectiva”, *Mirada Antropológica*. Facultad de Antropolo-

- gía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, (en prensa).
- GUDEMAN, Stephen. “*The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and the Spiritual Person*”. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*. pp. 45-71, 1971.
- MINTZ, Sydney y Eric Wolf. “Analysis of Ritual Coparenthood (Compadrazgo)”, *Southwest Journal of Anthropology*, Vol. 6(3):341-368, 1950.
- NUTINI, Hugo y Betty Bell. *Parentesco Ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala Rural*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Mixtla de Altamirano, Veracruz, 2004.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.



Vistiendo ahijados: curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan

Saúl Millán*

* El doctor Saúl Millán, profesor e investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, es autor de las obras: *La ceremonia perpetua* (1993), *Lagunas del tiempo* (2003) y *El cuerpo de la nube* (2007), así como coordinador del proyecto Etnografía de la Sierra Norte de Puebla.

Debo admitir que, desde hace años, intento convencer a David Robichaux de que un sistema de parentesco no consiste tan sólo en las relaciones sociales que pueden observarse entre sus miembros, ni en el ciclo de desarrollo de sus grupos domésticos. Una relación social, cualquiera que sea su naturaleza, encierra siempre un campo de representaciones que forma parte de su contenido y que constituye además una de las condiciones de su formación. Autores como Lévi-Strauss, aún a pesar de su aparente formalismo, han advertido desde hace tiempo que “un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho” (Lévi-Strauss, 1968:49). Desde entonces, numerosos antropólogos han insistido en que el parentesco es una construcción cultural, no en el sentido de que es una representación más o menos transparente de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino en el sentido de que el parentesco se va construyendo significativamente en cada cultura, antes de ser algo dado por las relaciones de filiación, alianza o consanguinidad (Bestard, 1998:41).

Si el parentesco pertenece a un dominio conceptual, como intento demostrar, debe en principio examinarse como un sistema de pensamiento que está sujeto a variaciones semánticas, es decir, a campos de sentido que afectan las connotaciones de los términos. Los huaves de San Mateo del mar,

por ejemplo, carecen de términos para designar a la familia nuclear. En contraste, emplean diversas expresiones para referirse a segmentos del grupo parental que incluyen las relaciones de los cónyuges con sus hijos o, en su defecto, las relaciones de residencia o vecindad que se establecen con unos cuantos miembros del extenso grupo de parientes. Así, mientras los habitantes de una misma unidad doméstica se conciben a sí mismos como *icojooc ancám* (“nosotros los pocos”), las relaciones de familiaridad que se mantienen con los miembros más cercanos al grupo doméstico se conocen con el nombre de *asap ombas*, cuya traducción literal es “agarra cuerpo”. La noción de cuerpo no es en efecto ajena a la concepción de familia, ya que el término *acualaats*, la voz huave que designa a los parientes y afines, evoca el sentido de un organismo constituido por elementos vinculados entre sí, “a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”, (Signorini, 1979:129). En el mismo sentido, Flavia Cuturi ha señalado que “a solucionar y dar relieve al asunto conceptual expresado en el esqueleto, y a la metáfora contenida en el término *nacualaatsaran* (parientes), es a lo que los huaves recurren para definir el todo y la parte del todo, el grupo social básico de parientes y afines, por una parte, y cada individuo que le pertenece, por la otra”, (Cuturi, 1981:27).

Más que en el plano denotativo, en efecto, las variaciones semánticas se expresan necesariamente en aquellas connotaciones que remiten a contextos y representaciones locales, propias de



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Puente de Ixtla, Morelos, 2006.



D.R. Autor desconocido/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Xochiatipan, Hidalgo, 1981.

un grupo o de una comunidad de sentido. Roland Barthes ha señalado que aún 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”, (1971:105) 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 la 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 parentesco se asemeja en este caso al análisis de un texto o de un sistema de pensamiento.

Un ejemplo elocuente de esta variación semántica, que voy a tratar de ilustrar con algunos ejemplos etnográficos, puede observarse en la misma noción de “padrino” que los nahuas de Cuetzalan emplean para definir las relaciones de parentesco ritual. En el plano denotativo, los nahuas entienden por padrinzago una relación social que se establece a partir de un acto ceremonial, en un sentido esencialmente semejante al que cualquier hispanohablante entendería por ese término. Pero, entre los nahuas, la concepción de padrino está unida a un campo semántico adicional, relacionado con los procesos terapéuticos, que es inexistente en las connotaciones hispánicas. De hecho, mientras otros grupos nahuas utilizan el término *itiotatzin*, subrayando la paternidad sagrada que se confiere al padrino, los nahuas de Cuetzalan acuden a la voz *tokay* y al hacerlo enfatizan la dependencia que los nombres propios guardan con 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 las características anímicas de los individuos. Si el ahijado tendrá que referirse al padrino como *notokay*, que literalmente significa “mi nombre”, es porque el primero recibe del segundo algo más que una paternidad ceremonial, 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.

Como otros grupos indígenas, en efecto, los nahuas de Cuetzalan postulan que la integridad anímica de la persona consta de tres almas indisolubles, una de las cuales mantiene un vínculo estrecho con el nombre propio. En 1989, por ejemplo, Italo Signorini y Alessandro Lupo advirtieron que el vínculo entre el *ecahuil* y el nombre es tan estrecho que esta dimensión anímica del hombre, conocida también como *sombra*, “puede transmitirse tras su muerte a los descendientes que lleven su mismo nombre”, (1989:62). Preservado contra los oídos extraños y contra la posibilidad de que se transmita de boca en boca, el nombre de los hijos y de los ahijados era hasta hace algunas décadas un conocimiento reservado a los padres y los padrinos, quienes revelaban tan sólo el apodo de sus parientes cuando eran interrogados por personas extrañas al grupo familiar. De hecho, a diferencia de otros grupos indígenas que tienden a omitir el nombre de los difuntos, los nahuas de Cuetzalan parecen invertir esta situación y proceden a ocultar el nombre de los infantes, evocando en cambio el nombre de los difuntos con una familiaridad que en otras regiones resulta inusitada.

En la actualidad, el sistema educativo ha flexibilizado esta norma al exigir certificaciones públicas que atestigüen el nombre propio de los niños en edad escolar. Antiguamente, sin embargo, la asignación de nombres favorecía el propósito



D.R. César Ramírez Morales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1986.

familiar de ocultar los apelativos, ya que los habitantes de Tzinacapan empleaban tan sólo el nombre de pila y carecían por lo general de apellidos.¹ La ceremonia del bautismo tenía entonces la función de transferir el nombre del padrino hacia su ahijado, en virtud de una regla generalizada que asignaba a los recién nacidos el nombre de pila de sus padrinos. En consecuencia, el ahijado llamaba a su padrino de bautismo *notokay*, cuya traducción literal es “mi nombre”. La palabra náhuatl remite en este caso a un vínculo nominativo, pero alude también a la transmisión de una identidad sustantiva que se transfiere en línea directa de los padrinos hacia los ahijados. La transmisión del nombre era así una pauta que se prologaba durante varias generaciones, ya que el padrino de bautismo solía ser la persona indicada para fungir como padrino de matrimonio y para apadrinar nuevamente a los descendientes del ahijado de bautismo.

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 padrinzagos, 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, 2007). Lo característico de los nahuas de Cuetzalan es que esta regla de sucesión, acostumbrada anteriormente entre los padrinos de bautizo y de bodas, terminó por adaptarse a un código numérico, basado en la distinción entre el cinco y el siete, que caracteriza al sistema ceremonial.

El registro numérico es en este caso un medio para expresar contrastes entre distintas categorías sociales, de tal manera que la oposición entre el cinco y el siete termina por ser análoga a la que priva entre niños y adultos. En la medida en que ambos grupos de edad se encuentran separados conceptualmente por la frontera del matrimonio, la idea subyacente es por lo tanto que el número cinco es a la infancia lo que ésta es a la soltería: un periodo incompleto y germinal, un momento inicial o la fase de un proceso en ciernes que no ha concluido su ciclo de desarrollo. En contraste, el siete es así un número que simboliza la totalidad, no sólo en la medida en que contiene a los cuatro rumbos del espacio y a los tres planos del cosmos,

sino también en el sentido de que representa el último eslabón de la cadena que enlaza los distintos momentos del ciclo vital o, si se prefiere, los polos antagónicos del nacimiento y de la muerte.

Si tomamos estas cifras como un código de referencia, los nahuas han 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 padrinzagos sucesivos, en un ciclo que se abre con el bautismo y se cierra con el padrino de defunción. Entre el nacimiento y el matrimonio, que marcan el periodo de la infancia, transcurren normalmente cinco padrinzagos que remiten a la cifra acostumbrada para las ceremonias infantiles, cuyas ofrendas y procedimientos se contabilizan en función del número cinco. Además de los padrinzagos de bautismo, confirmación y primera comunión, que están contemplados



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zacatepec de Bravo, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, 2006.

¹ Un testimonio local, recopilado hacia finales de los ochenta, advierte en efecto que los habitantes de San Miguel Tzinacapan “antes ni siquiera tenían apellido, eran puros nombres nada más. Así como digo, no tenían otro nombre más que el del padrino”, (CEPEC, 1994:254).



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Atzacoyaloy, Guerrero, 1977.

en los sacramentos cristianos, los nahuas agregan dos padrinzagos locales, llamados *naipualtiloni* y *teopancuilis*, sobre los que quiero detenerme brevemente.

Una costumbre que se ha perdido con los años, es que los niños de Tzinacapan solían estar sujetos a una ceremonia de iniciación que comenzaba a los tres o cuatro días de nacidos y culminaba a los siete años de edad. Durante este lapso se efectuaban tres ceremonias importantes del ciclo vital. La primera consistía en la serie de nueve abluciones a las que debían someterse la madre y el hijo al interior de un *temascal*. Más que un procedimiento práctico, relacionado con la limpieza necesaria del parto, las abluciones se justificaban por un conjunto de creencias asociadas a la contaminación simbólica del periodo postnatal, según las cuales ciertos elementos podían resultar nocivos para el niño y sus familiares. El periodo contaminante se cerraba a los ochenta días del nacimiento, mediante la ceremonia de *naipualtiloni*, la cual tomaba la forma de una “entrega” del ahijado por parte de los padrinos. Durante esta ceremonia, el recién nacido recibía tres elementos simbólicos de suma importancia: el primer alimento sólido a base maíz, el primer vestuario que identificaba su género y las características espirituales conocidas por los nahuas con el nombre de *tatiochiualis*, cuyo origen es esencialmente divino. A grandes rasgos, los tres elementos contribuían a fortalecer las entidades anímicas del niño, cuya naturaleza embrionaria es considerada por los nahuas como un estado esencialmente frágil, sujeto a esas enfermedades de corte anímico y espiritual que se conocen como sustos o malos aires.

Si el primer evento de la infancia es una ceremonia de iniciación que se efectúa los ochenta días

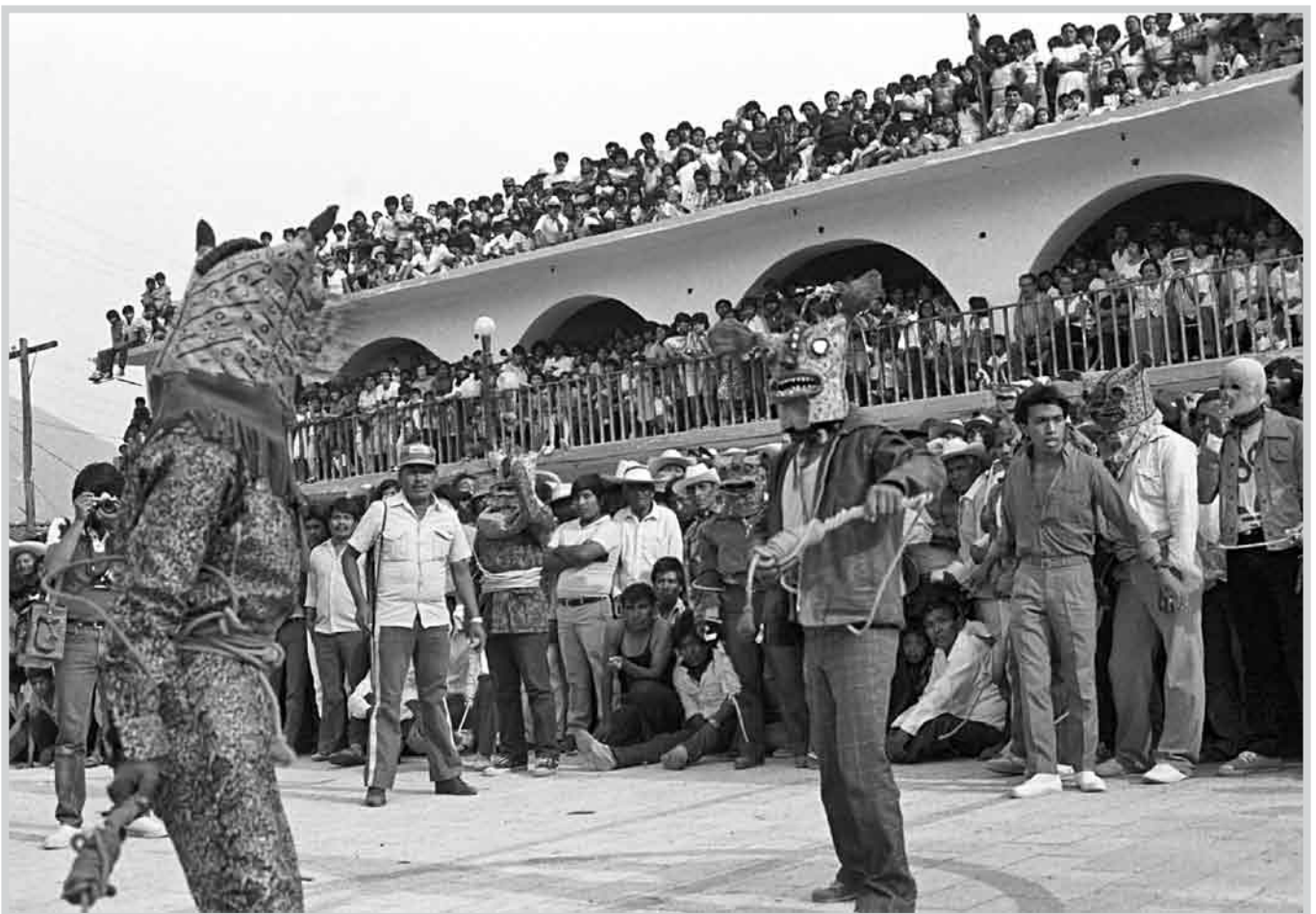
del nacimiento, como hemos indicado, el segundo es una forma de padrinzago a la que se recurre en momentos de crisis, cuando el niño sufre alguna enfermedad prolongada y de difícil curación, cuya terapia exige la intervención de una pareja de padrinos adicionales, distintos a los padrinos del bautismo. *Teopancuilis*, 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 lo 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 trasladar el niño al templo y pasar dos velas sobre su cuerpo mientras se rezan las oraciones correspondientes. Ubicados frente al altar mayor, y a fin de obtener la salud de sus ahijados, los padrinos de *teopancuilis* 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 negativa 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 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 padrinazgo y la curación, explícitas en el caso del *teopanquilis*, se extienden implícitamente hacia otras formas del parentesco ritual en las que padrinos y curanderos se vuelven figuras equiparables. Tras una ceremonia de curación, cuyo objetivo consiste en “levantar” el alma de una joven del mundo de los muertos, los curanderos se convierten en parientes rituales de la muchacha y recibirán el trato de compadres durante la comida ofrecida por los padres (Knab, 1997:86). De esta forma, así como los curanderos devienen padrinos de sus pacientes, el padrinazgo adquiere connotaciones terapéuticas que involucran la salud de los ahijados, generalmente niños que transitan por la secuencia de cinco padrinazgos y que cierran su etapa infantil con el sacramento del matrimonio, considerado el sexto padrinazgo. Entre el matrimonio y la defunción no existen, de hecho, formas de apadrinamiento formal hacia los individuos, ya que durante ese periodo se conciben como personas maduras que escapan a la condición vulnerable de los infantes. Si los padrinazgos 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 padrinazgos, cuyas funciones están asociadas a la cruz, una de las formas metafóricas del cuerpo. Una de las almas, conocida como *tonalli*, juega en este caso un papel fundamental, ya que los nahuas consideran que cada individuo cuenta con siete *tonalme* o animales compañeros que comparten una porción del *ecahuil* o la “sombra” de las personas. En consecuencia, el padrinazgo de cruz se efectuará durante siete años consecutivos y tendrá por función “levantar” las porciones de sombra que se distribuyen entre los siete compañeros animales del difunto, a fin de reintegrar las partes con el todo. De ahí que la acción de los padrinos de defunción tome a su vez la forma de un procedimiento terapéutico, esta vez dirigido al alma, que intenta “levantar” el alma residual que permanece fuera del cuerpo. En un sentido semejante al de los curanderos que “levantan” el alma del enfermo, los padrinos de defunción levantan la cruz durante siete años consecutivos y, al hacerlo, aseguran la salud anímica de los difuntos.

A lo largo de la vida un individuo, el número de siete padrinazgos puede ser entendido como la reproducción ampliada de las siete ceremonias que tienen lugar después de la muerte, pero también de los rituales de iniciación que se efectúan después del nacimiento, cuyo número es equivalente. El resultado consiste por lo tanto, en siete ceremonias posteriores al nacimiento, siete padrinazgos a lo largo del ciclo vital y siete rituales mortuorios que tienen lugar después de la muerte. Al igual que los



D.R. Sandra Luz Aguilar/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Acatlán, Guerrero, 1987.



D.R. César Ramírez Morales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1986.

padrinazgos, en efecto, los rituales del nacimiento y de la muerte se desarrollan mediante ciclos de siete años consecutivos, que es el tiempo requerido para incorporar a los niños al entorno social y para integrar el alma de los difuntos al cuerpo al que pertenecen. En estas tres series, como he tratado de demostrar, subyace la idea de un procedimiento terapéutico que atañe al bienestar anímico de los individuos, ya que los nahuas se encuentran particularmente preocupados por el tema de la salud espiritual. Su preocupación no sólo se expresa en la atención que conceden al ámbito de los sustos, los malos aires y los maleficios, sino también en el hecho de conectar semánticamente dos ámbitos que entre nosotros se encuentran disociados, como son los temas del padrinazgo y la enfermedad. La pregunta sobre el parentesco ritual debería en consecuencia ser la siguiente: ¿bajo qué mecanismos conceptuales una cultura relaciona el padrinazgo con el ámbito de la salud espiritual, y en qué medida estos dominios pasan a formar parte de un mismo campo semántico?

De manera provisional, podríamos decir que 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 la naturaleza heterogénea, al grado de quedar clasificados en categorías que vuelven equivalentes una cifra, 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 del parentesco y a nociones que provienen de la salud espiritual. 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.

La antropología contemporánea parece estar en efecto de acuerdo en que no existe ninguna necesidad para que las relaciones de consanguinidad definan los criterios de un sistema de parentesco: la muerte, la distribución de alimentos o la construcción de una casa son procesos que pueden definir las relaciones de parentesco en aquellas sociedades que no cuentan con una regla de filiación definida (Bestard, 1998). En este tipo de sociedades, como señala James Dow, las prestaciones rituales se constituyen en el principio que genera la solidaridad de ciertos grupos que se ubican entre el núcleo doméstico y la comunidad, estableciendo lazos sociales por medio de donaciones gratuitas en un contexto ceremonial: “*ritual prestations is the overriding principle for organizing Mesoamerican social groups at the intermediate level*”, (1996:198). En un sentido similar, en efecto, John Monaghan ha advertido que los mixtecos de Nuyoo “entienden los lazos creados a través del sacrificio como equivalentes a los lazos de parentesco”, lo cual les permite constituirse como grupos familiares “a través

de actos que simbólicamente los vinculan como consanguíneos y afines”, (1996:186-189).

Hace ya varias décadas, David Schneider puso en duda la existencia de un dominio autónomo denominado parentesco. De acuerdo con su ejemplo, algunos antropólogos han insistido en la premisa de que el parentesco es una construcción cultural, en la cual los hechos de la procreación no definen necesariamente la “sustancia compartida” que da sentido a las relaciones de parentesco. Esta sustancia no tiene que ser necesariamente el producto de la relación sexual; puede ser el alimento que se comparte, la leche que alimenta a los niños, la tierra que se trabaja, la casa que se habita o la tumba de los muertos. Como ha recordado Bloch

(1993), no hay ninguna necesidad de que, en un sistema de parentesco, el nacimiento deba definir a la persona. Puede definirla la muerte, el proceso de matrimonio o la construcción de una casa. Cada una de las concepciones de persona da lugar a un sistema de parentesco distinto, que puede basarse en el nacimiento, en la tumba, en la casa o, como en el caso de los nahuas de Cuetzalan, en las curaciones del alma. El fenómeno a examinar, por lo tanto, no se limita tan sólo a las relaciones de alianza, filiación o consanguinidad que nos ha heredado la teoría clásica, sino incluye también ese “sistema arbitrario de representaciones” en el que Lévi-Strauss veía la naturaleza esencial del parentesco.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.

Bibliografía:

- ARAMONI, Burguete, María Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*. CONACULTA, México, 1990.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiología*. Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971.
- BESTARD, Joan. *Parentesco y modernidad*. Paidós, Barcelona, 1998.
- BLOCH, Maurice. “Zafimaniry brth and kinship theory”, en *Social Anthropology*. Vol. 1, pp. 119-132, 1993.
- CUTURI, Flavia. “Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei huave di San Mateo del Mar”, en *L Uomo*. Vol. V, No. 1., Roma, 1981.
- DOW, James, “Ritual Prestation, Itermidate-level Social Organization, and Sierra Otomí Oratory Groups”, *Ethnology*. vol. XXXV, núm. 3, Summer, pp. 195-203, 1996.
- KNAB, Timothy J. *La guerra de los brujos. Viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*. Ed. Península, Barcelona, 1997.
- LÉVI - STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.
- MILLÁN, Saúl. *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México, INAH, 2007.
- MONAGHAN, John. “The Mesoamerican Community as a Great House”, *Ethnology*. Vol. XXXV, Núm. 3, Summer, 1996.
- SIGNORINI, Italo. *Los Huaves de San Mateo del Mar*. Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México, 1979.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Acozauca, Guerrero, 1977.



Categorías de parentesco
y compadrazgo en la
organización de relaciones
con lo sobrenatural:
los nahuas desde la perspectiva
de la teoría amazónica¹

David Lorente Fernández*

A Paola Polette Barbosa

* David Lorente es maestro en Antropología por la Universidad Iberoamericana y candidato a doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Este texto fue leído en la *V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia 'Escenarios de la diversidad: pasado y presente'* de CLACSO organizada por David Robichaux en la Universidad Iberoamericana, ciudad de México, los días 26 al 28 de septiembre de 2007. Quiero agradecer a Saúl Millán la fructífera discusión surgida en la reunión con sus estudiantes celebrada el 5-10-2007 en la ENAH, donde los ejes aquí trazados fueron explorados entre los nahuas en un apasionado ejercicio etnográfico colectivo.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Pajapan, Veracruz, 2006.

Cuando se revisan los datos de numerosas etnografías o el propio material reunido en el campo surge la pregunta ¿por qué los grupos indígenas emplean categorías de parentesco para describir o definir relaciones con ámbitos no estrictamente “humanos”? Quizá como una deuda *sui generis* con

la obra de Lévi-Strauss² que ilumina sus análisis etnográficos Philippe Descolá y Eduardo Viveiros de Castro, basándose en material amazónico, han brindado respuestas interesantes. En este trabajo se examina material etnográfico reunido entre los nahuas de Texcoco a la luz de los planteamientos teóricos de dichos autores con objeto de aclarar ciertos aspectos relevantes de la conceptualización del mundo entre los nahuas.

En sus conocidos trabajos, Descolá abordó el obstáculo de dividir el mundo indígena de acuerdo con las categorías occidentales de *naturaleza* y *cultura*. En su estudio sobre los *ashuar* -grupo jíbaro asentado entre Ecuador y Perú-, trazado en sus libros *La selva culta* (1989) e *In the Society of Nature* (1994), criticó el “paradigma dualista” mostrando el modo en que este grupo concebía el medio ambiente y su relación con él llegando a una posición “monista”: “En esas ‘sociedades de naturaleza’ -escribe-, las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad sociocósmica sujeta a las mismas reglas que los humanos; cualquier descripción de su vida social debe, por fuerza, incluir los componentes del medio ambiente que son vistos como parte del dominio social”, (Descolá y Pálsson, 2001:25). Es decir, que seres humanos y no humanos son *personas* que viven en sus propias sociedades y se relacionan unos con otros de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social.

A partir de este postulado inicial (“la objetivación social de la naturaleza”), Descolá define tres “modelos analíticos alternativos” (invariantes culturales), para superar la dicotomía: 1. Los



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Mixtla de Altamirano, Veracruz, 2004.

² Entre otras, y además de las *Mitológicas* (1968, 1972, 1970 y 1976), ver Lévi-Strauss (1983, 1992).



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Aquilpa, Guerrero, 1977.

sistemas *totémicos* que usan las diferencias entre especies naturales para crear un orden en las unidades sociales, es decir, la sociedad humana toma diferencias de la naturaleza para organizarse. 2. Los sistemas *animistas* que operan el acercamiento inverso: usan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar relaciones entre seres humanos y especies naturales. 3. Los sistemas *naturalistas* -las cosmologías occidentales- en los que la naturaleza figura como un ámbito ontológico separado del hombre, (Descolá, 2001:107-110).

Es el sistema *animista* en el que Descolá se va a centrar y el que tiene interés para este trabajo. En él hay dos modos de relación entre grupos de humanos y no humanos: la reciprocidad y la rapacidad. “La reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos –dice Descolá– que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático. Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse para devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración del alimento [...]. La retroalimentación energética se asegura, entre otros métodos, mediante la retrocesión de almas [...]. Así, humanos y no humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente, por medio de sus intercambios recíprocos, al equilibrio general del cosmos”, (Descolá, 2001:110). En este caso “la organización social [...] se basa en un principio similar de minuciosa reciprocidad” (*Ibid.*), lo que hace tan importantes las funciones del parentesco.

En el caso de la rapacidad “los no humanos son considerados como personas [...] que comparten algunos de los atributos ontológicos de los humanos, con los que están unidos por lazos de con-

sanguinidad [...] o de afinidad [...]. Sin embargo, no participan en una red de intercambios con los humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita. En cambio, los no humanos tratan de vengarse. [...] Esta rapacidad recíproca asegura también las relaciones entre los humanos [...]. Así, la rapacidad mutua es el resultado no intencional de un rechazo general de la reciprocidad, antes que un intercambio deliberado de vidas a través de una relación belicosa”, (Descolá, 2001:110-111).

Un aspecto importante es que esta continuidad entre humanos y no humanos, presente en las dos versiones, puede producirse sólo metafóricamente en las metamorfosis simbólicas generadas por los *rituales*: en ellos se da la identificación a través de aspectos clave como es la terminología de parentesco, (véanse dos ejemplos en Descolá [2005: caps. VI y VIII]).

A partir de estos desarrollos, Eduardo Viveiros de Castro planteó un modelo vinculado a las sociedades indígenas del Amazonas denominado “perspectivismo amerindio”, (1998, 2004, 2005). A partir de su propio trabajo de campo entre los *araweté*, un grupo de lengua Tupí-Guaraní del Brasil Central, recogido en un libro titulado *From de Enemy's Point of View* (1992), elaboró una teoría de amplio alcance con pretensiones de abarcar gran parte de la América indígena.

El “perspectivismo” supone una construcción que parte del *sistema animista* descrito por Descolá según el cual “toda conceptualización de los no humanos se refiere siempre el ámbito social”, y más específicamente: “las categorías elementales de la vida social’ organizan las relaciones *entre* los humanos y las especies naturales”, (Viveiros de Castro, 2002:47). La teoría del *perspectivismo* es compleja y puede resumirse a grandes rasgos como sigue: “El mundo está habitado por diferen-



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

tes especies de sujetos, humanos y no-humanos, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”, (*Ibid.*:37). Así, “el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos), es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos”, (*Ibid.*:38). Por ejemplo, los humanos se ven a sí mismos como humanos y ven a los animales como animales, pero los animales se ven entre sí como humanos y ven a los humanos como animales. Es decir, viendo a los otros como no-humanos es como todos los seres del cosmos se ven a sí mismos como humanos. Animales, espíritus, muertos, dioses “se aprehenden a sí mismos como antropomorfos, con hábitos humanos, viviendo en casas y aldeas y consideran sus propias conductas como una especie de cultura”, una suerte de sistema social organizado idénticamente a las instituciones humanas, (*Ibid.*:39). Esto tiene una conclusión central: “la forma material de cada especie es un envoltorio (una ‘ropa’) que esconde una forma interna humana”, (*Ibid.*:39). ¿Cómo se explica esto? Viveiros de Castro acude a una comparación con la teoría evolutiva occidental. El mito es el punto de partida del perspectivismo: Si en occidente la condición original a humanos y animales es la animalidad, desde que ciertas especies derivan en seres humanos, el mito indígena dice lo contrario: la condición original común a humanos y animales es la humanidad: los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos, los animales son ex humanos. En la división mítica –y aquí el autor dialoga con Lévi Strauss– “no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza como ésta la que se aleja de aquélla: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos here-

dados o mantenidos por los humanos”, (*Ibid.*:41). En otras palabras, si la concepción occidental propone una unidad del cuerpo y una diversidad de espíritus o conciencias, la teoría indígena propone una diversidad de cuerpos bajo los cuales subyace un mismo espíritu o conciencia humana. Todos los seres del mundo son gente, “personas”, con las enormes implicaciones sociológicas y culturales que esto implica. “El referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición”, (*Ibid.*:42).

En esta perspectiva cobra sentido la importancia del chamanismo en el Amazonas: los chamanes son *conmutadores de perspectivas*: “El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades otras con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos [...]. Viendo a los seres no humanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo trans-específico”, (*Ibid.*:43). Así, el chamanismo es una especie de política pública o “política cósmica” de resolución de conflictos humanos entre cuerpos humanos y extrahumanos, (ver Viveiros de Castro, 2005).

Pero volviendo a la idea de que todos los seres vivos son *personas* que se rigen según “categorías elementales de estructuración de la vida social”, Viveiros de Castro retoma a Descolá: estas categorías elementales son *relacionales* y especialmente se trata de las categorías de parentesco: las categorías de consanguinidad y afinidad, (*Ibid.*:45). Ambas conforman “operadores cosmológicos” en la Amazonia. Dice: “Los términos de parentesco son relacionantes u operadores lógicos abiertos; pertenecen a la clase de nombres que definen algo



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

por sus relaciones con otra cosa”, (*Ibíd.*: 58). Lo que sucede es que el perspectivismo lleva esto más lejos y afirma que otros elementos o términos pueden servir de manera similar a los de parentesco: las categorías de “pez”, “serpiente”, “espíritu” pueden servir como términos de parentesco si analizamos desde qué perspectiva se enuncian y qué relaciones quieren manifestar, (*Ibíd.*:58).

Finalmente, para ubicar su teoría respecto a la de Descolá, Viveiros de Castro afirma que si el animismo postula una continuidad subjetiva y social entre humanos y animales, que se encuentran inmersos en el mismo medio socio-cósmico -en una socialidad común-, el perspectivismo supondría un “corolario” del anterior o su variante “somática”: lo que diferencia a animales y humanos, ambos humanos, serían sus cuerpos creadores de perspectiva, (*Ibíd.*:66).

Los nahuas de la Sierra de Texcoco

Lo que me interesa en este trabajo es utilizar algunas de las nociones anteriores para iluminar el uso de categorías de parentesco entre los nahuas de Texcoco referidas a relaciones con lo sobrenatural. El hecho de aplicar conceptos desarrollados en sociedades amazónicas al caso mesoamericano resulta de por sí problemático por motivos evidentes, aunque ha sido utilizado creativamente por autores como Pedro Pitarch (2003, 2005), entre

los tzeltales y Johannes Neurath (2007, en prensa) entre los huicholes.

En mi trabajo de campo desarrollado de 2003 al presente³ en esta región habitada por unos 16 mil habitantes reunidos en cinco pueblos a 40 kilómetros al este de la ciudad de México -y que podemos considerar de tradición cultural nahua por el bilingüismo de los mayores de 40 años, la organización comunitaria, el ciclo festivo y la cosmovisión- recogí con frecuencia las categorías de “matrimonio” y “compadrazgo” aplicadas a dominios no-humanos muy específicos.

Para los nahuas existen espíritus denominados *ahuaques* o “dueños del agua” que habitan en el interior de los manantiales, cuidan el agua y producen los fenómenos meteorológicos. Además capturan las almas de ciertas personas para que éstas se trasladen al interior del agua y se transformen en *ahuaques*. Puesto que la región se halla ligada por un complejo sistema de manantiales y canales omnipresente en la vida cotidiana, el sistema de creencias posee una importancia considerable. Al mismo tiempo los *ahuaques* producen rayos y granizo para trasladar las “esencias” de los objetos y seres que destruyen al interior de su mundo e inversamente envían a la tierra donaciones de lluvia asociadas a la fertilidad.⁴ La importancia de estos procesos para el desarrollo de la vida humana y del cosmos resulta considerable, y existe



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zapotán, Michoacán, 1998.

³ La información presentada resume en gran parte la expuesta en mi tesis de maestría (ver Lorente 2006).

⁴ Es decir, que se trata de una cosmología en la que la reciprocidad se da a través de la rapacidad; el título de mi tesis -*La razzia cósmica*- enfatiza precisamente el hecho de que la segunda *activa* la primera.



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Juan Texhuacán, Veracruz, 2004.

un especialista ritual –denominado granicero o *tesiftero*– encargado de mediar entre el mundo de los espíritus y la comunidad humana regulando los intercambios. Para entender el complejo hay que advertir que los *ahuaques* no son sino espíritus de seres humanos muertos –fulminados por rayo, niños sin bautizar, etc.–, y que el *espíritu* –lo muestran en negativo las conductas de los enfermos que carecen de él– es a la vez la “conciencia” y el “operador social” del individuo (los enfermos son “locos” porque carecen de ambas). Así los *ahuaques* son “personas”, “son humanos”, son “una generación viva” –dicen los informantes– y mantienen un plano de sociabilidad paralelo con el que es posible relacionarse, (ver Lorente 2006, en prensa).

La Alianza matrimonial. Cuando el espíritu de una persona es apresado por los *ahuaques* en el manantial o es –según se cree– sustraído al recibir el impacto de un rayo, los nahuas conciben que un espíritu del sexo opuesto eligió la víctima para “casarse” con ella. A menudo se cuenta que el enfermo comienza a asistir a los preparativos de la boda y, en el caso de haber sido fulminado por el rayo, los relámpagos del cielo de tormenta se interpretan como signos de la “fiesta sobrenatural”, (Lorente 2006: 96). En realidad las descripciones parecen reflejar más bien lo que a menudo se conoce como “robo de la novia”, pero lo importante es que se cree que la persona que perdió su espíritu trasladará sus relaciones sociales –relaciones de intercambio y reciprocidad que para los nahuas, como han notado autores como Catharine Good (2003) o David Robichaux (2003), caracterizan las prestaciones matrimoniales–, de su esposa humana a su compañera y su familia espiritual: no recibirá el alimento que aquélla le prepare en su casa terrestre y en cambio aludirá que no tiene hambre porque fue alimentado por el espíritu *ahuaque* en el agua. Como explicó un serrano aludiendo a un pariente afectado, éste “ya no tenía

oficio para su familia, ahora tenía que ser para la güera [el *ahuaque* femenino del agua], así como su mujer”; “y dice que hasta tiene hijos”; cuando su mujer iba a darle de comer, decía: “apenas me vas a dar, si mi mujer ya me dio”. Otros informantes expresaron la situación diciendo que la persona les había “perdido el respeto”, lo que significaba que había suspendido o retirado de ellos las relaciones de intercambio recíproco, (Lorente, 2006: 85-86).

Es interesante decir que en una región cercana, el pueblo de Tecoxpa en Milpa Alta, Delegación del



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Pajapan, Veracruz, 2004.



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Juan Texhuacán, Veracruz, 2004.

Distrito Federal, William Madsen documentó que era el propio granicero el que recibía una mujer espiritual durante el proceso de iniciación, y que la prescripción ritual de no mantener relaciones sexuales durante las curaciones no parecía deberse únicamente a una situación de pureza ritual, sino a que ese tipo de intercambios los establecía con su pareja extrahumana y no con su mujer legítima como una manera de expresar el vínculo de interdependencia, (véase Madsen, 1960: 181-184).

Compadrazgo o parentesco ritual. De manera análoga a la anterior, los nahuas recurren a esta categoría social, siempre con el diminutivo respetuoso *-compadritos-*, para indicar el complejo proceso de iniciación que caracteriza a los *tesiferos* (graniceros). Después de ser golpeados por el rayo o enfermados en el agua, ciertas personas comienzan a soñar que realizan viajes al interior del manantial y que son alimentados por los *ahuaques*. Citaré un ejemplo (Lorente 2006: 110-118):

[Telesforo] iba a Atitla y nomás se paraba en una piedra, tosía y cuando siente ya se metió en una casa ¡pero allá no hay casas más que sólo pantano, que había así harta agua! Dice que nomás saludaba: “¡Compadritos! ¿Ande están, compadritos?” –que les dice de compadritos a los duendes, que *son compadritos los duendes del granicero-* Y ya le responden, ya se metió, quién sabe cómo, ya está *abajo...* Y ya lo llaman allá hartas muchachas bonitas y le dan de comer: habas verdes, arvejones verdes y todo verde, nada más que *de su comida, la comida le dan [...]*. Luego dice que ya le dieron de comer y ya se viene, nomás tose otra vez y dice: “*Tlasocamate [gracias], compadritos!*” Y luego ya se pierde él, y ya cuando... yo creo que se duerme o quién sabe... cuando despierta ya está otra vez por aquí en el terreno, ya para en la orilla del pantano.

Recíprocamente se considera que el ritualista deberá retribuir las donaciones de alimento en dos ocasiones principales: 1) durante las curaciones, cuando entrega ofrendas de fruta en el interior del manantial: “entonces – dijo un granicero – haga de cuenta *comemos juntos* con ese mismo olor”-, y 2) tras la pronunciación de la súplica para conjurar el granizo, cuando literalmente sustituye las semillas no “comidas” por los *ahuaques* con el granizo –creencia local sobre el origen y propósito de este elemento- por una ofrenda de la que él también participará; la súplica concluye con las siguientes líneas: “Yo a ustedes les voy a convidar después / ahora no. / Más después tenemos que comer”, (Lorente 2006: 107-134 y en prensa).

El compadrazgo encierra una amplia carga semántica. Por un lado, reproduce la ceremonia denominada “las saludadas”, cuando los compadres de boda, bautizo y otros eventos del ciclo vital se intercambian canastas con alimentos el Día de Muertos fortaleciendo sus lazos recíprocos. La ausencia de canasta implica la interrupción de la relación; de igual modo el vínculo del ritualista con los espíritus no es algo dado desde un inicio sino que posee un carácter “procesual”: debe ser continua y periódicamente reactualizada si se pretende que exista la mediación. Por otro lado, el dar alimento implica “respeto” (*icatlasotla*) y el devolverlo, “agradecimiento” (*tlasocamachiliztli*), aspectos centrales de la relación de compadrazgo y de las relaciones recíprocas (Lorente 2006: 115-118). Por último, enfatiza el uso de la comida. Como afirma Good, “la comida y el consumo de la comida [...] representa la dependencia mutua [y] el compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente” (2001: 278-279); según Taggart la “intimidad” *-respeto y amistad-* entre humanos y entes pluviales se crea entre los



nahuas de la Sierra Norte de Puebla mediante intercambios recíprocos de alimentos (1983:146-147). A nivel general, Maurice Bloch (2005:49), ha identificado comensalidad y parentesco como operadores dialécticos del proceso social que crean unificación corporal y unidad sustancial.

Reflexiones finales

Por limitaciones de espacio no podemos ahondar más en este tema; sin embargo, ¿qué implicaciones tienen estas ideas sobre la visión del mundo de los nahuas? En primer lugar, y de manera general, podemos afirmar que el animismo y el perspectivismo como ontologías que postulan el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos -principalmente en sus variantes recíproca y rapaz- parece concordar bien con la experiencia de los nahuas. En el propio modelo trazado por López Austin para la cosmovisión prehispánica se indica que:

Los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como *explotadores de los humanos* sorprendidos en desventaja. Los hombres adquirirían las aguas y las cosechas, y se libraban de enfermedades [...] en [...] una relación mercantil [...]. En cuanto a los violentos ataques de los dioses [...], debe tomarse en cuenta que se concibió a los númenes como seres *carentes*, deseosos de obtener lo que el hombre [...] sí poseía; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento; de la belleza de los niños; de las almas de los accidentados, como si los seres sobrenaturales superiores e inferiores tuviesen que *satisfacerse en la superficie de la tierra*, en su mercado (1996 I: 82-83, énfasis añadido).

En esta misma cosmovisión observamos la importancia de los conceptos ideológicos construidos a partir de la experiencia social cotidiana



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Pajapan, Veracruz, 2006.

(López Austin 2000:14-15), así como el carácter de “personas” que adoptan numerosas deidades y entidades del cosmos.

Entre los nahuas de Guerrero, Catherine Good ha propuesto que más bien existe una única lógica cultural que anima los ámbitos social, natural y sobrenatural, y que organiza la interacción entre diversos tipos de seres. Se trata de una manera sofisticada de concebir cómo opera la comuni-



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.

dad humana en coordinación con la totalidad del cosmos, algo que tiene lugar al considerar que la potencialidad de ser “persona” o trabajar coordinadamente tiene que ver con la susceptibilidad de establecer relaciones recíprocas, (ver Good 2001, 2005).

En el caso de la Sierra de Texcoco observamos que los términos parentales manifiestan una lógica común que subyace a una misma forma de

trazar relaciones, debido a que los *ahuaques* y los humanos son estrictamente humanos e interactúan de acuerdo con tales principios. La función del granicero es crear acuerdos entre comunidades humanas porque él mismo es *ahuaque* y humano y utiliza las lógicas de intercambio recíproco que animan el mundo.

Los términos de parentesco pueden referir estas relaciones a la manera de operadores culturales.

Bibliografía:

- BLOCH, Maurice. “Commensality and poisoning”, *Essays on Cultural Transmisión*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, Berg, Oxford-New York, pp. 45-59, 2005.
- DESCOLÁ, Philippe. *La selva culta*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1989.
- _____, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- _____, “Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social”, en Descolá, Philippe y Gísl Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México, pp. 101-124, 2001.
- _____, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, FCE, Argentina, 2005.
- DESCOLÁ, Philippe y Gísl Pálsson. “Introducción”, en Descolá, Philippe y Gísl Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México, pp. 11-37, 2001.
- GOOD, Catherine. “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Conaculta, FCE, México, pp. 239-297, 2001.
- _____, “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero”, en Robichaux, David (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. UIA, México, pp.157-185, 2003.
- _____, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*. vol. 36, pp. 87-113, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. FCE, México, 1968.
- _____, *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI, México, 1970.
- _____, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, FCE, México, 1972.
- _____, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México, 1976.
- _____, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, México, 1983.
- _____, *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1992.
- LÓPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols., UNAM, México, 1996.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 2000.
- LORENTE Fernández, David. “La razzia cósmica: Ahuaques y tesiferos en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. CIESAS, CEMCA, IRD, UIA, México, (en prensa).
- _____, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. (El complejo ahuaques-tesifero en la Sierra de Texcoco, México)*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2006.
- MADSEN, William. *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. University of Texas Press, Austin, 1960.
- NEURATH, Johannes. “Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholes”, Ponencia presentada en el simposio *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*. Museo del Templo Mayor, México, 2007.
- _____, (en prensa), “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuicuilco*. ENAH, México.
- PITARCH Ramón, Pedro. “Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas”, en Breton, Alain; Aurora Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios Mayas: usos, representaciones, creencias*. UNAM-CEMCA, México, pp. 603-619, 2003.
- _____, “El lugar de la diferencia: la concepción indígena de la persona”, en Artís, Gloria (coord.), *Encuentro de voces: La etnografía de México en el siglo XX*. INAH, México, pp. 505-527, 2005.
- ROBICHAUX, David. “La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea: Un análisis etnográfico y etnohistórico”, en Robichaux, David (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. UIA, México, pp. 205-237, 2003.
- TAGGART, James M. *Nahuatl Myth and Social Structure*. University of Texas Press, Austin, 1983.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- _____, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*. núm. 4, pp. 469-488, 1998.
- _____, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Surallés, A. y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*. IWGIA, Copenhague, pp. 37-83, 2004.
- _____, “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jan-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, pp. 335-347, 2005.



D.R. Sandra Luz Aguilar/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1987.



Por cada vida, varios mundos. Nociones sobre el parentesco ritual entre los nahuas de Tepetzintla

Alessandro Questa Rebolledo*

*¿Cómo vamos a engañar a la tierra?
¿A dónde nos vamos a esconder?
Si tenemos los pies pegados a ella desde que nacimos*

Antonio Aparicio

* Alessandro Questa es investigador del equipo regional Sierra Norte de Puebla y pasante de la maestría en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Juan Texhuacán, Veracruz, 2004.

Los nahuas de Tepetzintla no solamente establecen numerosas relaciones de parentesco ritual entre sí, sino también con entidades no humanas¹ con las cuales comparten un mundo imbricado y complejo, que necesita constantes regulaciones. Dichas regulaciones son normalmente sanciones rituales que permiten dialogar con ese mundo abigarrado de santos, muertos, seres del agua, de la tierra y del cielo. Para la gente de Tepetzintla existen pues, conceptos locales, a través de los cuales se estructuran las relaciones de parentesco ritual, estos son el *agradecimiento*, el *respeto* (y confianza) y el *perdón*,² ejes que, a su vez, conforman la noción de *compromiso*,³ el concepto que define las relaciones más importantes en la vida de la comunidad.

En este texto se pretende mostrar, por un lado, la forma en que los nahuas establecen relaciones de parentesco ritual con entidades no humanas, potencias de la naturaleza e incluso deidades.⁴ Y por el otro, reflexionar en torno a ciertas clasificaciones “típicas” sobre el compadrazgo, que hablan más bien de relaciones de parentesco ritual distin-

tas –aunque cercanas– y que, merecen una distinción más allá de una tipificación *etic*. Tal vez, la misma posibilidad de relacionarse potencialmente no sólo entre humanos sino también con entidades no humanas, debe pensarse ya como un principio epistemológico distinto al del compadrazgo tradicional Mediterráneo, donde si bien existe una sanción dada por la divinidad, ya sea en el bautizo o en el matrimonio, la relación de parentesco ritual es mantenida estrictamente entre humanos. Los nahuas de Tepetzintla en cambio, se reconocen como partícipes de una misma sociedad que se extiende más allá de los límites de la humanidad y que liga seres con *distintas naturalezas* (Descolá, 2001).

Los no humanos son por lo general entidades conformadas por elementos del entorno: aves, tigres, sombras, viento o tierra, a la vez que se trasladan en otro tiempo y se comunican de otra forma, por lo que muchas veces son muertos viejos, o viajeros que nunca volvieron y que se comunican a través de sueños, se adivinan en los reflejos o se mueven en el cuerpo de otros seres. ¿Cómo es posible relacionarse con algo que es tan diferente en apariencia? Más allá de su diversidad interna los no humanos tienen características comunes entre sí, como un carácter y un gusto por ciertas cosas compartidas con los humanos: la comida, la siembra, el agua, el alcohol y lo dulce. Son estas preferencias y necesidades comunes las que suponen ciertos rituales que, en realidad, son la única manera de tratar con estas entidades, perceptibles e inscritas en acciones secuenciadas, procesos mnemotécnicos, que pasan de la experiencia individual a la grupal y explican un modelo relacional que conforma una *memoria ritual* (Severi, 1996).

Dicha memoria ritual, se extiende en un entramado de ceremonias que resultan necesarias para la terapéutica, el ciclo agrícola y la brujería, las cuales deben establecerse forzosamente con los habitantes no humanos del mundo, quienes son vecinos, cómplices y en ocasiones, enemigos de los nahuas de Tepetzintla. Así, los brujos se convierten en compadres de potencias como el trueno (*tlapitlanilotl*), los seres del monte (*tlalokanchanekej*), el arcoiris (*kosomalotl*) o el diablo (*nixikol*). Es este parentesco, que surge generalmente a través de experiencias oníricas, el que les da potestad y prestigio, aunque sea negativo, para dialogar con los no humanos. Sin embargo, la gente común también suele tener relaciones de compadrazgo con estos seres no humanos, como son los mismos muertos.

Cuando un nahua muere, durante los primeros siete días después del deceso, es llamado por su nombre y se le sirve comida en la mesa, junto

¹ Utilizo las categorías abiertas de *humanos* y *no humanos* como las propone Descolá (2001), con el objetivo de centrar la atención en las relaciones establecidas más que en la “sustancia” de las entidades en cuestión.

² *Tlasokamatlistli*, *tlakachiwalisti* y *tlapopoljuilistli* respectivamente. Serán en adelante escritos en español con cursivas, para denotar su valor conceptual.

³ Para este concepto no poseo aún un término en lengua náhuatl, esto se debe en gran medida, a que la gente se refiere al mismo en español de forma recurrente. Igualmente se usarán cursivas.

⁴ Sobre este tema, recomiendo la lectura del texto de David Lorente sobre los nahuas de Texcoco y cómo éstos se relacionan con los *ahuaques* o “dueños el agua” (ms, 2007).



D.R. Autor desconocido/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Huejutla, Hidalgo, 1981.

con otros miembros de la familia. Según la creencia local, cada año regresará en fechas fijas-Todos Santos- para reclamar su parte de la cosecha -que es su ofrenda- y comer así, de nuevo con los vivos. Dado que el muerto es considerado miembro de otra comunidad, la del inframundo, sus relaciones con los vivos son ahora limitadas a patrones rituales, pues el contacto (en sueños especialmente) puede resultar dañino.

Según los mismos nahuas, lo que distingue una relación de parentesco ritual es “el trato”, es decir, el conjunto de acciones, como son formas rituales de saludo (*momatlajpalowa*), el apoyo en mayordomías, el intercambio de comida en Todos Santos y en general, una actitud de solidaridad que integra a dos grupos familiares. Ahora bien, este trato es diferencial y se presenta en numerosas relaciones rituales, como por ejemplo entre mayordomos de una misma imagen, o bien entre el mayordomo saliente y el entrante. El *respeto* tiene una expresión visual a través del saludo llamado *momatlajpalowa*, una forma específica que incluye besos, un abrazo, estrechamiento de manos y un parlamento simultáneo. Esta noción está relacionada fuertemente al trabajo conjunto, pues de cierta forma implica una obligatoriedad entre compadres en tiempos de siembra, cosecha o en algún otro momento de trabajo arduo. El *agradecimiento* es la otra parte de este complejo, se expresa en la donación periódica (una vez al año por lo menos, en Todos Santos) de alimento -específicamente guajolote-, lo que ubica el reconocimiento y refuerza los lazos entre compadres. Finalmente, el *perdón* es, al mismo tiempo, una disculpa y una abjuración. La forma que toma es la de un parlamento donde el grupo dador, se disculpa literalmente por lo poco que se ha ofrecido en intercambio, mientras que, en otro nivel, obliga una respuesta de aceptación por parte del grupo receptor. Esta triangulación de conceptos es

expresada en acciones rituales y opera del mismo modo cuando se trata de relacionarse con entidades no humanas, especialmente con ciertas manifestaciones de ellas.

Un sembrador necesita en cada temporada hacer una ofrenda en algún lugar de la milpa, de preferencia una oquedad natural o bajo la sombra de algún árbol. Ahí colocará aguardiente, tabaco y un ave de corral, ya sea una gallina o un guajolote.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zacatepec de Bravo, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, 2006.

El objetivo es llamar a sus compadres o *compalijta* y solicitar su trabajo para sembrar juntos. Estos compadres son los *tlalokanchanekej*, seres con quienes sembrará “a medias”, pues se piensa que moran en un mundo especular, del otro lado de la tierra o *tlaltikpak*, ubicada “dentro de la montaña” o *tlaltikpakijtik*. Ahí, el maíz y todos los vegetales de la milpa crecen “hacia abajo”, es decir, de forma inversa y son cosechados por estos seres que serán entonces considerados compadres y con ello, hasta cierto punto, equivalentes a los seres humanos. No hacer la ofrenda en tiempo y forma, es una ofensa



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Atzacoyaloyá, Guerrero, 1977.

a los compadres, quienes sencillamente no trabajarán el terreno y lo abandonarán a merced de los animales y plagas e incluso, en algunos casos, causarán daño al sembrador y su familia.

Lo que nos interesa aquí es resaltar que esta ofrenda no es una petición, en el sentido de una relación de protección como lo plantea Descolá (2001), en donde existe una cadena de interdependencias de los no humanos hacia los humanos, que conlleva una jerarquía y con ella, la profunda noción de alteridad y distancia entre unos y otros. Aquí en cambio, los términos elegidos por los sembradores son distintos: *agradecimiento*, *respeto* y *perdón*, elementos que conforman el compadrazgo, pues son los que se enuncian para evidenciar una relación que implica una relación de parentesco ritual, que en términos locales se define como un *compromiso*. Este parentesco comienza con una invitación, justo como la que se hace a los compadres humanos, es decir, que entraña una relación de reciprocidad, basada en “...un principio de estricta equivalencia entre los humanos y no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático”, (Descolá, 2001:111).

Esta equivalencia resulta de estilos de vida que se imaginan similares; pueblos, casas y autoridades son reproducidos en este mundo especular, donde se encuentran jueces, gobernadores, policías y abogados. De igual forma se suponen otros mundos como el *tlalokan*, una dimensión acuática, donde habitan las almas de humanos y animales que han sido llevados por el río. Así también se piensa al cementerio del pueblo, que es a su vez un pueblo para los muertos donde las sepulturas son sus casas. Este juego de equivalencias resalta la idea de una identidad con los seres no humanos, la cual posibilita una relación en términos similares.

Un ejemplo más de las relaciones de parentesco ritual con entidades no humanas lo encontramos en el ritual doméstico de *kalwewetsin* o “fiesta al Señor de la casa”, en el cual se pone en acción un modelo

del mundo que conjuga fines terapéuticos con una relación de parentesco ritual. El ritual de *kalwewetsin* se realiza dentro del espacio doméstico, pues es la propia casa quien se considera como causante directo del daño o la enfermedad a sus propios habitantes. Dado que la casa se concibe como una entidad viva y habitada por una pareja de ancianos, el ritual en realidad tiene una segunda parte, llamada *kaltlamatsi* y dedicada a la “Señora de la casa”, que se lleva a cabo años después y comparte básicamente la misma estructura que la primera.

Los nahuas de Tepetzintla saben que después de que se ha construido una casa, debe celebrarse el *kalwewetsin*,⁵ aunque suelen pasar

⁵ No hay que confundir al *kalwewetsin* con un rito de construcción de una casa, en cuyo caso los nahuas realizan el *kaliwitl*, “fiesta de la casa”, donde se celebra la terminación de la obra y se coloca una cruz en el terreno.



D.R. Alejandro Orihuela/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López, Nahuas de Coatetelco, Morelos, 1994.



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

años antes de que una familia lo realice, por lo que se asume que existe un daño (y una cura) latente dentro de la casa, que puede afectar a sus mismos habitantes mientras no se celebre el rito. Eventualmente, cuando alguien en la casa enferma y no encuentra cura, o bien cuando los infortunios y las adversidades proliferan en la familia, el *kalwewetsin* debe llevarse a cabo. En muchas ocasiones y aun cuando sea sólo una persona quien sufre los efectos directos del malestar, el daño que produce la casa no se enfoca en un individuo, ya que es el grupo doméstico en su conjunto el que aparece como el sujeto del daño. En el *kalwewetsin*, los nahuas reconocen un hecho que sucedió años atrás: la construcción misma de la casa y con ello a sus verdaderos “dueños.” Por lo que el ritual es en sí una acción evocativa, una “forma de recordar”, según las palabras de los propios nahuas.

Dado que el *kalwewetsin* implica “hablar” con la casa, la ceremonia misma pone en juego distintas especialidades terapéuticas o en su defecto, diferentes identidades de un mismo curandero. Cuando se trata de apaciguar el enojo de la casa, al evocar su construcción, el *tlamatki* ya no es un adivino sino un *tekokotsin*, un “pasado”, “el que sabe hablar”. Aun cuando ambos oficios suelen ser realizados por la misma persona, en ocasiones ambas figuras se encuentran diferenciadas, ya que uno de los atributos del *tekokotsin* consiste en ser un hombre mayor, es decir, alguien que ha recorrido un camino de compromisos, responsabilidades y adversidades que le confieren la capacidad de “saber hablar”. De ahí que el *tekokotsin* pueda o no llegar a ser un *tlamatki*, un adivino, considerado como un especialista ritual de mayor jerarquía, quien de forma onírica y desde su juventud recibe enseñanzas y mensajes, con los que comienza a ejercer prácticas curativas y adivinatorias. Por esta razón, en algunas ocasiones el grupo

doméstico o *chanchiwane*, después de escuchar al adivino y pagar por su diagnóstico, suele recurrir a un *tekokotsin* emparentado ritual o consanguíneamente, es decir, un pariente, quien no cobrará dinero por efectuar la curación.

La segunda fase de la ceremonia consiste en buscar compadres para la casa y preparar la comida correspondiente, llamada *tlakachiwjki*, que se coloca a manera de ofrenda en una mesa pequeña y rectangular ubicada en el centro del recinto. La ofrenda, que incluye bebidas y aves de corral para el consumo humano, involucra a su vez la presencia de un guajolote que está destinado a la alimentación de la casa misma. Cabe resaltar aquí la importancia de que la comida ritual que se ofrenda a la casa sea precisamente guajolote, pues es este animal el que se identifica como la comida de los padrinos en los compadrazgos del ciclo de vida. En efecto, la casa es agasajada de la misma forma que un compadre, se le habla con el mismo *respeto* y se le agradece de la misma forma. Se establece pues una acción ritual de sustitución (Chevalier y Sánchez, 2005), donde el guajolote es, en ambos casos, una donación a cambio de la salud y bienestar del ahijado, por un lado, y del grupo doméstico, por el otro. Dos hombres serán llamados *pollomej* o pollos, quienes fungirán como representantes o “abogados” de la casa al aceptar la ofrenda. Comerán el guajolote, beberán el aguardiente y danzarán en el techo de la misma durante el resto de la noche, gritando serruchando y martillando, en una imitación que simula tanto el piar de los pollos como la construcción de una casa.

Para los nahuas de Tepetzintla “la casa es como un padre” por lo que la relación que existe entre cada grupo doméstico y su respectiva casa es equivalente a la que media entre padres e hijos, por lo que se le debe, en igual forma y de acuerdo con los valores locales, *respeto* y *agradecimiento*. Es a tra-

vés de los rezos conocidos como *tlapopolhuia*, que se pide *perdón* a la casa de forma ritual por cualquier tipo de falta cometida y por la modestia de la ofrenda colocada y seguidamente se reparte la comida y bebida entre los asistentes. Después de comer, cuando la gente se siente satisfecha, se danza *mijtotia*, conformado por 18 sones que guían los giros alrededor de la mesa, situada en el centro de la casa. Una vez terminada la danza, cerca del amanecer, se da por terminado el rito.

Concebida como un procedimiento terapéutico, la ceremonia del *kalwewetsin* pone en juego las concepciones sobre la persona que los nahuas expresan a través de las almas. Sin embargo, de las tres entidades anímicas identificadas por Signorini y Lupo (1989) en la Sierra Norte de Puebla (*ehcahuil*, *tonal* y *yolotl*), en la zona de Tepetzintla se reconocen, por lo menos de forma abierta, sólo las dos últimas. El *yolotl* es en efecto el corazón y se encuentra en el cuerpo de cada sujeto, ya que nace y muere con él. El *itonal*, en cambio, está compuesto por un grupo de entidades que habitan fuera del cuerpo, la mayoría de ellas animales, algunas de las cuales pueden morir sin afectar mayormente al sujeto, mientras otras pueden matarle al ser dañadas o eliminadas. A estos conceptos se une el de *chikawalis*, una noción de fuerza acumulativa, la cual otorga potencia y se suma a cualquiera de los dos (*tonalchikawa* y *yolochikawa*), para conceder a ciertos sujetos un poder de resistencia mayor a los



D.R. Sandra Luz Aguilar/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1987.

embates de la brujería o *tlachiwi*, “porquería”. Al mismo tiempo, la acumulación de *chikawalis* tiene que ver con el ciclo de vida de cada sujeto y con la realización de alianzas con humanos y no humanos. Así, mayordomos, fiscales y regidores, son en efecto, sujetos con una mayor *fuerza*, conferida por su capacidad de compromiso con el cargo.

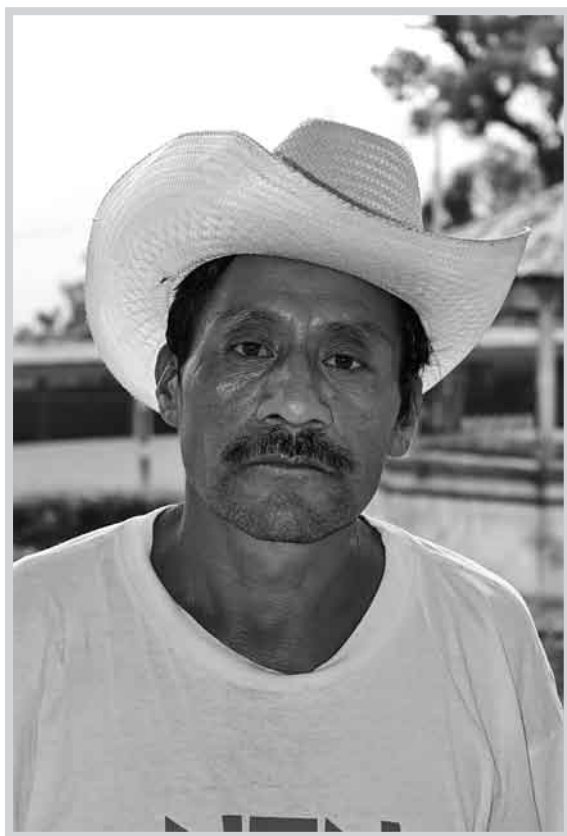
Tanto los *tlalokanchanekej* como *tlaltikpaktata* y *tlaltikpagnana*, padre y madre tierra respectivamente, son advocaciones de la tierra, seres que habitan “del otro lado” de la montaña, pero que mantienen un contacto constante con los humanos, pues comparten una misma frontera, la membrana que es la tierra. Como afirma Lupo (2001), la vida humana es vista como un símil de la vida vegetal, por lo que la tierra es en realidad el origen



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1977.

de la mayor parte de los seres no humanos y es a través de ellos que se le reconoce.

Hasta aquí los ejemplos etnográficos muestran cómo la capacidad de emparentar con entidades no humanas es posible para los nahuas de Teptzintla y no sólo eso, sino que dicho parentesco es evidencia de una visión de equivalencias entre éstos y los seres humanos. La gente de Teptzintla se mueve pues, en un mundo diverso, multiforme, donde el reconocimiento de la otredad es una regla cumplida y el trato respetuoso es obligado, de ahí tal vez, que sean tan buenos anfitriones, tan cautos interlocutores, tan estrictos con los saludos y las reverencias, tan severos observadores del protocolo. Cuidadosos habitantes de un mundo que también se muestra peligroso, volátil, en el cual sólo puede andarse al amparo de la ritualidad.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zacatepec de Bravo, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, 2006.

Reflexiones en torno al parentesco ritual

Generalmente suele pensarse al compadrazgo como una institución que, por lo menos en Mesoamérica, se encuentra aparejada al parentesco ritual (Nutini, 1989). Sin embargo, la etnografía reciente nos aporta constantes datos sobre alianzas y unidades que procuran relaciones profundas y con alto grado de compromiso entre sociedades indígenas, sin pasar por el “ojo de la aguja” del compadrazgo. Por otro lado, pareciera que el compadrazgo mismo se difumina ante la enorme cantidad de formas que toma, siendo un modelo altamente dinámico que, a lo largo de los años, ha logrado adaptarse a las más singulares circunstancias, adoptando escalas y elementos nuevos

con gran rapidez (Mintz y Wolf, 1970). Al mismo tiempo, ha mantenido ciertos ejes con variaciones mínimas. Me refiero con esto a la noción de intercambio asimétrico entre un grupo dador (+) y uno receptor (-), con la materialización de la alianza en un tercer elemento que puede ser un objeto o una persona. Esta relación de alianza de “segundo grado”, que hasta aquí se parece bastante a un matrimonio, considerado como de “primer grado”, no produce descendencia ni una nueva unidad doméstica, pero en cambio fortalece relaciones previas y expande las redes del grupo familiar (*Ibid.*). Estas características se cumplen en las relaciones vistas previamente en este texto, sin embargo, las relaciones que los nahuas establecen con entidades no humanas escapa a estas consideraciones “clásicas”.

Este modelo para armar –el compadrazgo– ha resultado también en una útil estrategia de resistencia de grupos subyugados, ante la opresión y el acaparamiento de tierras por parte de grupos hegemónicos (*Ibid.*), al facilitar el control local de la tierra, la herencia y los intercambios matrimoniales. Esta capacidad aglutinante en torno a la tierra, como riqueza, y a la generación de grupos exogámicos, al considerarse emparentados, no debe desestimarse cuando se piensa en la recurrencia que tienen las relaciones de compadrazgo entre los grupos indígenas, las clases populares y las sociedades migrantes en el México contemporáneo. La facilidad de “traducción” del esquema del compadrazgo en contextos diversos puede ligarse a la necesidad de una noción compartida de solidaridad, intercambio y donación (Barabas y Bartolomé, 2003).

No obstante, debemos preguntarnos si el compadrazgo es capaz de explicar el universo de relaciones rituales que se observan en los grupos indígenas contemporáneos y si no se trata en realidad de un domo que cubre una mayor diversidad. Así ha encontrado un campo fértil en una sociedad donde abundan las traducciones apresuradas al español –tanto de indígenas como de antropólogos–, debido a las necesidades comunicativas impuestas por grupos hegemónicos, a la institucionalización sacramental católica o sencillamente, a la eficaz plantilla que ofrece el compadrazgo como generador de relaciones de parentesco ritual.

La noción de parentesco ritual fue, en principio, creada por la antropología inglesa para sortear los arrecifes explicativos que planteaban ya entonces, las categorías de consanguinidad y descendencia en su aplicación a sociedades no occidentales. Al respecto, Dumont señaló hace muchos años (1975) [1950] que los límites de la teoría de la filiación en África y Asia encuentran su origen en la misma noción inglesa de parentesco (*kinship*) anclada en la consanguinidad. Sin embargo, algunos autores siguen considerando categorías como la de “parentesco ficticio” para definir relaciones no consanguíneas (Shipton, 2000). Incluso etnografías en la Sierra Norte de Puebla suponen un “carácter artificial” sobre las relaciones rituales (Chamoux, 1987).



El interés en México sobre el tema tiene un largo camino, recorrido especialmente por los antropólogos norteamericanos (Redfield, Mintz, Wolf, Steward, Foster, Nutini). En un artículo clásico,⁶ Mintz y Wolf rastrearon los orígenes -romanos- de la institución del compadrazgo en Europa y su relación con la tenencia de la tierra y el feudalismo, como una forma de “resistencia pasiva” por parte del pueblo ante el embate acaparador de la nobleza y la Iglesia. Definen así una forma básica de compadrazgo que al parecer ha trascendido el tiempo y la geografía y que tiene ya, desde los tiempos romanos una misma estructura: (a) se genera principalmente a través del bautizo, como un renacimiento espiritual, (b) que al unir a dos grupos familiares, el de los padres y el de los padrinos, produce (c) una tercer relación de parentesco, en este caso, espiritual. Tiene dos formas, horizontal, entre miembros de la misma clase social (intra-clase) o vertical, cuando se busca un padrino de una clase superior (inter-clase). A su vez, existen dos estrategias, ya sea por extensión, cuando se buscan nuevos padrinos para cada hijo; e intensificación, cuando se fortalece un compadrazgo previo con el bautizo de más hijos (Paul en Mintz y Wolf, 1970). Sin embargo, este modelo sociológico, en el sentido en que se explica más allá de contextos culturales, no considera sus límites.

La difusión del compadrazgo y la solidez de su estructura no puede pensarse como unitaria a las culturas que lo ocupan y en este punto, el compadrazgo se asemeja a la cosmovisión, en el sentido en que, como asevera Millán: “Si la cosmovisión existe como una unidad cultural surgida a partir de la lógica de la comunicación, [...] ese proceso comunicativo sólo puede realizarse con base en

un sistema de diferencias que constituye la condición de todo lenguaje”, (Millán, 2007:224). Ciertamente, los nahuas han “cortado a la medida” una institución a partir de su propia experiencia histórica no sólo con el dogma cristiano y los conceptos occidentales, sino con su entorno, su conocimiento causal del ambiente, sus convicciones acerca de la muerte y de la reencarnación. De tal forma que es perfectamente posible emparentar de forma ritual con una casa o, en el caso de los brujos, con el arcoiris.

Como señalan Mintz y Wolf (1970), el compadrazgo del sur de Europa mediterránea floreció en América tras la Conquista, mientras desaparecía gradualmente en Europa con la próxima industrialización. Estos mismos autores reconocen que en América la variedad de formas y aplicaciones del compadrazgo ha sido sorpresiva y se mantiene cambiante, lo que atribuyen a una movilidad social y a un énfasis en el aspecto ritual del compadrazgo más que en el aspecto espiritual del parentesco (*Ibid*; 177). Esto es, que los grupos mesoamericanos parecen más enfocados en resaltar el carácter ceremonial y con ello la relación entre compadres, mientras que la tradición mediterránea pareciera concentrarse más en la relación posterior al ritual entre el padrino y el ahijado. Vemos pues, que aún cuando en un nivel estrictamente “arquitectónico” el compadrazgo mantiene una estructura mediterránea, en realidad es en el nivel interpretativo donde reside la forma y relevancia que toma en cada grupo dicha institución relacional.

Tiempo después otro antropólogo norteamericano, Hugo Nutini, quien trabajó en Tlaxcala, se enfocó en equiparar casi de forma natural, al parentesco ritual con el compadrazgo, debido sin



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Acozauca, Guerrero, 1977.

⁶ *An Analysis of ritual co-Parenthood*, 1970 [1950].

duda a la conocida preeminencia que tiene esta relación en las localidades rurales del país. Pronto calificaría a este fenómeno como la relación más extendida en América, descrita a su vez como “...una relación que se establece entre dos individuos, parejas o un número establecido de gente afín (parientes y no parientes) a través del vínculo de una persona, imagen, objeto u ocasión.” (Nutini, 1989:62). Nutini complementó los trabajos de sus predecesores catalogando tipos de compadrazgo, de acuerdo con su nivel prescriptivo o preferencial, sacramental o no sacramental, religioso o social. Sin embargo, esta categorización *etic*, no reconoció nunca las categorías propias de los pueblos estudiados, así por ejemplo, cuando Nutini intentó clasificar ciertas ceremonias de parentesco ritual, expresó su desconcierto:

De hecho, no es fácil determinar por qué la gente clasifica el casamiento y la parada de cruz de entierro como dos tipos de compadrazgo social, cuando son, obviamente, más de tipo religioso, (Nutini, 1989:61).

Esta aseveración exhibe en realidad una limitante conceptual de nuestra disciplina, que no puede partir únicamente de la teoría clásica antropológica, pues sabemos que se encuentra a su vez anclada en otras categorías locales -occidentales.



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

Son precisamente estos otros códigos locales del intercambio (*respeto*, *agradecimiento* y *perdón*), los que expresan para los nahuas de Tepetzintla, mucho más que una traducción o un énfasis, sino la articulación de un modelo que funciona en sociales que trascienden lo humano. El ritual ocupa así un lugar preponderante como operador de dichas relaciones, una suerte de “libro” en acción, donde los nahuas pueden almacenar y transformar sus “páginas”. Es por ello que en este texto ha resultado necesario reflexionar no sólo sobre lo que “los nahuas piensan”, sino sobre la forma que toma ese pensamiento de acuerdo con nociones localmente compartidas.

Bibliografía:

- BARABAS, Alicia y Bartolomé, Miguel. “Reciprocidad y parentesco en las culturas de Oaxaca”, en *La comunidad sin límites*. Volumen I, Millán y Valle (Coord.), Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Colección Ensayos, INAH/ Conaculta, México, 2003.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle. *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*. INI, México, 1987.
- CHEVALIER, Jaques y Sánchez Andrés. *The hot and the cold: ills of humans and maize in native Mexico*. University of Toronto Press, 2005.
- DESCOLÁ, Philippe. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en *Naturaleza y sociedad*. Descolá y Pálsson (Coord.), Siglo XXI, México, 2001.
- LORENTE, David. “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural: los nahuas desde la perspectiva de la teoría amazónica” ponencia presentada en la V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia ‘Escenarios de la diversidad: pasado y presente’ de CLACSO organizada por David Robichaux en la Universidad Iberoamericana-ciudad de México los días 26 al 28 de septiembre, 2007.
- LUPO, Alessandro. “La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Broda y Báez-Jorge (Coord.), Conaculta / FCE, México, 2001.
- MILLÁN, Saúl. *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, México, 2007.
- MINTZ, Sidney y Wolf, Eric. “An analysis of ritual co-parenthood” en *Man makes sense. A reader in modern cultural anthropology*. Hammel y Simmons (Coord.), Little, Brown and Company, Berkeley University, 1970.
- NUTINI, Hugo / Bell, Bety. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- SEVERI, Carlo. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996.
- SHIPTON, Parker. “Parentesco ficticio” en *Diccionario de Antropología*. Thomas Barfield (Editor), Siglo XXI, México, 2000.





Parentesco, trabajo
y comunidad: el sistema
de cargos en Chiconcuac,
Estado de México

Dula Celina Rodríguez Hernández*

* Dula Celina Rodríguez Hernández es maestra en Antropología por la Universidad Iberoamericana.



D.R. César Ramírez Morales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1986.

En su estudio clásico sobre Cholula, Guillermo Bonfil observó cómo en una pequeña ciudad mexicana jugaban un papel importante instituciones para la celebración de las fiestas religiosas, muy similares a las que han sido ampliamente descritas en pueblos emblemáticos indígenas de México, (ver, por ejemplo, Carrasco, 1976 y Cancian, 1976). En su análisis del sistema de cargos de Cholula, Bonfil nos dice que estas celebraciones son posibles gracias a las redes de parentesco y compadrazgo dentro de las cuales los cargueros reclutan personas que les ayudan (Bonfil, 1973:247). En el presente trabajo detallaré la importancia de estas redes en la realización de las fiestas en Chiconcuac de Juárez, en el Estado de México. Chiconcuac, al igual que Cholula, fue históricamente una república de indios, donde el pasado indígena persiste en la memoria colectiva y las personas mayores de 70 años recuerdan que, cuando niños, usaban el idioma náhuatl.

Chiconcuac se encuentra a 45 kilómetros al Este del Distrito Federal y a siete kilómetros de la ciudad de Texcoco; según datos del censo del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática del 2000, cuenta con una población de 17 mil 942 habitantes. Al llegar a su centro, llaman la atención al visitante la gran cantidad de comercios y el tamaño de su mercado en donde se vende una gran variedad de prendas de ropa y otros textiles. Los martes, sábados y domingos, días de plaza, las principales calles de la localidad se desbordan de puestos de ropa, y llegan miles de comerciantes y compradores de lugares tan distantes como Yucatán y Sinaloa. Ellos llevan ropa producida en talleres de maquila para vender, pero también compran ropa, hilo, tela y otros insumos para la confección en sus lugares de origen. Algunas de las mercancías comercializadas son prendas de

ropa manufacturadas en talleres de maquila en el mismo Chiconcuac o en diversos pueblos del área (ver Montes de Oca, 1999). El comercio se da en distintas formas, desde el detalle al mayoreo en gran escala, (ver Zamora, 2005:76-108).

No obstante, esta gran pujanza económica —a una escala mucho mayor que la de Cholula en la década de 1970 descrita por Bonfil—, se registra la presencia de un nutrido calendario festivo en donde las fiestas de los santos de los barrios son celebradas con gran fastuosidad. Además de la iglesia parroquial de San Miguel Chiconcuac que se ubica en el barrio del mismo nombre, en éste también se encuentra la iglesia de San Pedro; de igual forma, los barrios de San Pablito, Santa María y la Santísima Trinidad cuentan, cada uno, con una iglesia. En cada una de éstas se celebran —además de la fiesta patronal de cada barrio— de cuatro a seis fiestas anuales consideradas por los pobladores como “chicas”, de acuerdo con su calendario ritual. Aunque activamente sólo participan en ella los barrios de San Miguel, San Pedro y La Santísima Trinidad, la fiesta de San Miguel, santo patrono de Chiconcuac, es considerada la fiesta patronal “grande” o “del pueblo”.

En numerosas entrevistas se comentaba que, en comparación con el pasado, hoy se celebra un mayor número de fiestas y que éstas se realizan con más fastuosidad. No obstante, Martha Creel (1977:219) menciona, en su tesis de licenciatura sobre el cambio económico en Chiconcuac, que en la década de 1970 las mayordomías estaban perdiendo su importancia. En contraste, Guadalupe Montes de Oca (1999:76) señala en su tesis doctoral sobre de la maquila en la región a finales de la década de 1980 y principios de 1990, la importancia de la realización de las mayordomías. En 2007, el señor Silverio de 84 años, quien fuera mayor-



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Atzacoyaloy, Guerrero, 1977.

domo de la fiesta de San Miguel en 1953, relató que “las fiestas no eran tan grandes como ahora; eran más religiosas y había menos gastos; aunque es lógico que como ahora la gente tiene más dinero, pues gasta más en las fiestas”. Llama la atención que la lógica de Don Silverio se aleja de la que subyace en los planteamientos de la modernización y la secularización (ver Redfield, 1977:166 y Nutini, 1989:369-372).

Aunque, como veremos más adelante, existen mecanismos de cooperación para solventar parte de los gastos, el mayor peso de éstos cae sobre los hombros de los mayordomos. Éstos, al igual que sus familiares y numerosas personas entrevistadas, destacaron que ser mayordomo es un “compromiso muy grande”. La mayordomía de San Pablito, correspondiente al año de 2007, ejemplifica el peso de dicho compromiso. Esta mayordomía consiste de seis cargos que se dividen en dos grupos de tres mayordomos y tres fiscales cada uno. A pesar de la diferencia en los nombres, las actividades que realizan son similares, aunque existe una jerarquía que señala que entre mayor rango, mayor gasto. Es el primer mayordomo quien tiene el rango más alto y quien es el principal responsable de la fiesta patronal; por su parte, los otros dos mayordomos y los tres fiscales deben encargarse de cada una de las demás fiestas que se celebran durante el año en esa iglesia.

Entre las responsabilidades del mayordomo primero se encuentra el pago de las dos bandas de

música. La banda azteca está formada por tres personas que tocan la chirimía, el teponaxtle y la tarola y cobra 15 mil pesos por presentarse los cinco días que dura la fiesta. La banda de viento cuenta con más de 30 músicos y cobra 45 mil pesos por tocar tres días. Aparte de sus honorarios, se les deben pagar los gastos de alimentación y hospedaje durante su estancia. Además, durante todo el año, el primer mayordomo tiene que ofrecer comidas a sus compañeros en las reuniones para la organización de las fiestas y debe preparar los alimentos durante varios días cercanos al día de la fiesta patronal; esto implica un gran gasto, que incluye el costo de las bebidas y refrescos que se ofrecen en las actividades del atrio de la iglesia. En la fiesta patronal de San Pablito celebrada del 27



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Ticla, Michoacán, 2005.

de junio al 1 de julio de 2007, pude observar cómo el mayordomo y su esposa, “la Mayordoma”, dieron de comer a más de mil personas de la siguiente manera:

- El día 27 de junio se inició con la cena en la que ofrecieron pan dulce, atole y tamales de dulce a la banda azteca, algunas personas que estuvieron en una misa previamente celebrada y a los mayordomos y sus familiares; es decir, a aproximadamente 70 personas.
- El día 28 de junio dieron en el desayuno tamales con atole y pan dulce. Esta vez asistieron los mayordomos y fiscales con sus esposas e hijos, algunos vecinos, la banda azteca, y algunos familiares del mayordomo, dando un total de aproximadamente 150 personas.

Posteriormente, en la comida, el menú consistió en mole con arroz, tamales, aguas de frutas, tequila y *brandy*. Es importante señalar que, en todas estas comidas, las tortillas deben ser hechas a mano, y que “no deben faltar”. Nuevamente asistieron los mayordomos con sus familiares, la banda de viento, la banda azteca, los mayordomos y fiscales con sus esposas, familiares, vecinos, y algunas de las personas que estaban en la iglesia. En total, atendieron alrededor de 250 personas.

La obligación de la cena se cumplió en el atrio de la iglesia después de la misa de las ocho de la noche. Ahí ofrecieron picadas con salsa y queso, tamales, atole, té y refresco a la gente que asistió a misa, a los mayordomos y sus familiares, a las dos bandas y a algunos vecinos. En total fueron agasajadas cerca de 200 personas.

- El 29 de junio, día principal de la fiesta, el mayordomo y su esposa atendieron a un total aproximado de 200 personas en el desayuno. Sirvieron panza de borrego, café, refrescos, pan, tortillas de mano, tequila y *brandy* a quienes asistieron a la misa de las ocho de la mañana, a los mayordomos y fiscales con sus familiares, a las dos bandas y a algunos vecinos.

A mediodía ofrecieron, en su propia casa, barbacoa de borrego, tlacoyos, arroz, ensalada de nopales, salsas, agua de frutas, tamales además de mole con pollo que se cocinó, para prever la falta de barbacoa. Ofrecieron también tequila solo o en “cubas” con refresco de toronja, *brandy* solo o con refresco de cola y *whisky* con hielo y agua mineral. A esta comida asistieron los sacerdotes, además de los mayordomos y fiscales con sus familiares y las bandas. También fue notable la presencia de la comitiva de una mayordomía de un barrio de Tepoztlán, Morelos formada por 52 personas.¹ Además, asistieron grupos religiosos que participaron en la misa, como las catequistas y las Hijas de María y algunos vecinos. Esa tarde el mayordomo y su esposa atendieron entre 500 y 600 personas.

A la hora de la cena, más de 200 personas, consistentes en los mayordomos y sus familiares, las bandas, personas que asistieron a la misa y vecinos, fueron agasajados con café, pan dulce y tamales. Además se ofreció tequila y *brandy* solos o en “cubas”.

- El día 30 por la mañana acudieron a desayunar a la casa del primer mayordomo los fiscales y mayordomos con su familia. Les ofrecieron tamales, recalentado de la barbacoa con arroz, tortillas de mano, café y pan dulce. También dieron tequila solo o en “cubas” con refresco de toronja. En total asistieron unas 70 personas.

A la comida de mediodía acudieron unas 120 personas, entre las que se contaban los mayordomos y fiscales con sus familiares, los mayordomos y fiscales entrantes —es decir, los del año 2008 con sus esposas—, algunos vecinos y personas que participaron en la misa. Les ofrecieron pollo en pipián verde con arroz, salsas, frijoles, agua de frutas, refrescos, tequila y *brandy* solo o en “cubas”.

La cena consistió en café con pan dulce y ofrecieron tequila y *brandy*. Sólo asistieron los mayordomos con sus familiares y algunos vecinos, aproximadamente 70 personas.

- El último día, el 1 de julio, ofrecieron en el desayuno tamales con café, atole y pan dulce; sólo asistieron los mayordomos con su familia, unas 60 personas.

El mayordomo primero de San Pablito en 2007, calculó que gastó casi 750 mil pesos para cumplir con el compromiso de la fiesta principal. Señaló, además, que había comprado sesenta cajas de tequila Sauza centenario, diez cajas de *brandy* Torres 10, y unas 10 botellas de *whisky* *Buchanans*, cuyo costo en el mercado es de alrededor de 90 mil pesos. Por otro lado, le correspondió cubrir otros gastos como el viaje a Tepoztlán y, como ya se mencionó, las comidas o cenas ofrecidas a los mayordomos y fiscales cada vez que se reunieron en su casa para la organización de las fiestas, lo que ocurrió, por lo menos, una vez por semana.

Aunque difieren los detalles de organización de las mayordomías en los diferentes barrios, tienen en común aspectos importantes que constituyen un apoyo significativo al mayordomo para enfrentar parte de los gastos de la fiesta, por encima de los que se acaban de enumerar. Los mayordomos reciben “ayuda voluntaria” de personas que se ofrecen para cumplir mandas, pago de favores al santo o peticiones. Por ejemplo, en la fiesta de San Pablito en 2007, el adorno interior de la iglesia que costó 20 mil pesos fue donado por un grupo de jóvenes que se fueron a trabajar a Estados Unidos. La portada de la iglesia, cuyo costo fue de 45 mil pesos, fue donada por una familia a modo de pago de un favor al santo. También reciben donaciones de algunos grupos de la iglesia, como las catequis-

¹ Esta visita se remonta a 1930, cuando, en Tepoztlán, se registró una tromba y un santo “desconocido” les prestó ayuda. Buscaron a éste durante un tiempo y encontraron que era la imagen de San Pablito en Chiconcuac. A partir de entonces, adquirieron el compromiso de visitarle cada año y de manera recíproca, la mayordomía de San Pablito visita dicho poblado el día de su fiesta.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Temixco, Morelos, 2006.



D.R. Autor desconocido/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Huejutla, Hidalgo, 1981.

tas que, en la fiesta del 2007, llevaron un arreglo de frutas para la misa del día principal, el 29 de junio.

Además, los cuatro barrios están divididos en “manzanas”, unidades que no corresponden a las que se conocen en las ciudades mexicanas. Las manzanas de Chiconcuac consisten en un grupo de casas ubicadas en varias calles y constituyen la unidad para recolectar las aportaciones de las fiestas; algunas tienen hasta 200 casas. El Barrio de San Pablito cuenta con seis manzanas, en cada una de ellas se mantiene una lista de los jefes de familia (hombres casados, viudas y madres solte-

ras), de los cuales puede haber uno o varios por casa; a ellos se les fija una cantidad de dinero que deben aportar anualmente como cooperación para cada fiesta. Los jefes de familia con pareja pagan la cooperación completa, mientras que las viudas y madres solteras, sólo la mitad. En 2007 en el barrio de San Pablito, la cooperación fue de 100 pesos para los gastos del conjunto de las cinco fiestas llamadas “chicas”, y 150 pesos para la fiesta patronal. De acuerdo con los datos de los mayordomos y fiscales, aproximadamente el 75 por ciento de los jefes de familia dieron su cooperación completa en 2007.

La cooperación de los jefes de familia de San Pablito se emplea para pagar los fuegos pirotécnicos, y algunos otros gastos como el enlonado, la tarima, los adornos del atrio, la renta de las sillas, el pago de la luz y otros gastos menores. El “compromiso” de los mayordomos se cubre con otras fuentes de financiamiento que son variadas. Una de ellas, que el primer mayordomo de San Pablito describió como una especie de “tanda”, funcionó de la siguiente manera en 2007: los mayordomos segundo y tercero y los tres fiscales ayudaron al mayordomo primero de San Pablito dándole una cooperación de cuatro mil pesos; a su vez, para cada una de las demás fiestas, los otros tuvieron la obligación de dar la misma cantidad al encargado de cada una de ellas. Con las aportaciones de sus compañeros, el responsable de cada fiesta contaba, en 2007, con al menos 20 mil pesos para los gastos principales.

Cabe destacar que la cantidad del gasto calculado por el primer mayordomo refleja sólo una parte del compromiso y representa la parte más fácil del cálculo. Además del dinero gastado, fue posible alimentar a las mil personas, como lo hizo en 2007, gracias a la participación de la red de parentesco y la “ayuda” que le proporcionó. Esta “ayuda” consiste tanto en mano de obra necesaria para la preparación de los alimentos como en dinero en efectivo y bienes “prestados” o “devueltos” para la ocasión.

El mayordomo primero de San Pablito en 2007 y su esposa comentaron que contaron con el apoyo de sus respectivas “familias”. Acudieron a ayudar durante la fiesta sus hermanas, cuñadas, primas, suegra, mamá, tías y sobrinas de ambos, además de algunas vecinas que se dedicaron a la preparación de las tortillas, las salsas, los tamales, así como a otras actividades. También, y aunque su ayuda no es solicitada ni obligatoria para este tipo de eventos, las esposas de varios de los mayordomos o fiscales ofrecieron su apoyo en lo relacionado a algunas comidas. La mayordoma explicó este tipo de ayuda diciendo que ella “les ayudó en la fiesta cuando les tocó el compromiso a ellas; por eso, ahora también le ayudan”. Así, se puede hablar de “prestar” y “devolver” la ayuda como flujos que también se presentan entre los parientes y otros que contribuyen.



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zapotitlán Tablas, Guerrero, 1977.

Los hombres —parientes consanguíneos y afines del mayordomo y la mayordoma, además de algunos “amigos cercanos”—, no se quedaron atrás y también “ayudaron”. El mayordomo primero indicó que los hombres de su familia lo apoyaron principalmente con aportaciones de dinero desde los meses de febrero y marzo; es decir, a partir de cinco o seis meses antes de la fiesta. Algunos hombres dieron diferentes cantidades de dinero que variaron de 100 pesos hasta dos o tres mil pesos, mientras que otros proporcionaron cantidades diversas de arroz, frijol, maíz y aceite, dependiendo de su “voluntad”. De acuerdo con el primer mayordomo, “así uno va juntando para poder tener lo que se necesita para cumplir con el compromiso”. Los mayordomos me explicaron que la “voluntad” es lo que los familiares consideran que pueden aportar y que no hay una cantidad o forma de “obligación” de la familia. También comentaron: “nosotros los vemos, como ahora es por ti, mañana es por mí”. Sin embargo, en mis observaciones pude constatar que la “voluntad” está determinada, en gran medida, por la cercanía de la persona. Refiriéndose a la participación de los parientes, al final de la fiesta, el mayordomo comentó que “no podría haber podido realizar el compromiso de no haber sido por mi familia”.

Es preciso hacer algunas aclaraciones relativas al uso del término “familia” en Chiconcuac. Abarca no sólo a los padres y el/la esposo/a de uno sino también a los hijos (as), hermanos(as), tíos(as), sobrinos(as), primos(as) y los esposos o esposa de éstos, tanto del lado paterno como del materno. Así, para cumplir con su cargo, se apoyan en todos los que consideran parte de la “familia”, así como en quienes se auto adscriben a la misma. En la

práctica y según los datos observados en campo, también algunos amigos (as) y vecinos cercanos que se “consideran de la familia” por cuestiones de amistad, confianza o cercanía sentimental.

¿Cómo se recluta a estas personas que proporcionan ayuda? Los mayordomos de 2007, mayordomos anteriores y varios informantes me comentaron que la ayuda es proporcionada “sin obligación”. Explicaron que, “al aceptar el compromiso de la mayordomía, los nuevos mayordomos, “le avisan” a sus familiares de su “compromiso”. Así, indicaron, estas personas “ya saben” y se van preparando para ayudarlo a uno a cumplir. La frase “ya saben” significa, a grandes rasgos, que es del conocimiento de todos los miembros de la “familia”, el hecho de que deben apoyar a alguno de ellos cuando éste tiene “el compromiso” de ser mayordomo, o algún otro compromiso social como una boda, primera comunión, bautizo, quince años, velorios e incluso graduaciones y salidas de escuelas básicas.

Todas las personas con las que platicué sobre el tema vieron esto como normal y lo explicaron como si fuera algo natural. Esto quedó claro cuando les comenté que en mi pueblo natal de Veracruz no es así, pues reaccionaron con asombro y me preguntaron: “Entonces, ¿cómo hacen las fiestas en su pueblo?” Es decir, no conciben la realización de una fiesta sin la ayuda de la “familia”. Algunas de las personas llegan a ser incluidas en la “familia”, haciéndose compadres de bautizo, quince años, de Cruz, de bendición de alguna imagen, del Niño Dios, etcétera.

Sin embargo, ni el parentesco cercano ni el compadrazgo constituyen condiciones necesarias u obligatorias para “tomar en cuenta”, “avisar”



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

o ayudar y apoyar a alguna persona que es considerada “amigo de mucho tiempo”, “de mucha confianza” o “como de la familia”. Un caso que ejemplifica la flexibilidad en el reclutamiento y la diversidad de parientes entre los cuales se puede reclutar la ayuda es el de Doña Juanita, quien ayudó al mayordomo primero y a quien describió como su “primo”. Éste afirmó inicialmente que no eran primos, pero luego dijo: “lo que pasa es que ella es viuda de un primo hermano por parte de mi mamá; la mamá de su esposo y la mía eran hermanas, y ella es mi prima política, pero lejana. Ya tiene mucho tiempo que mi primo murió, pero ella siempre está cerca de la familia, y cuando a su yerno le tocó la mayordomía, ella nos ‘avisó’ y nos ‘tomó en cuenta’ para ese compromiso, pues siempre nos ha considerado de la ‘familia’”.

También hay casos donde una persona de la “familia” —incluso, un pariente consanguíneo cercano— no asiste, no acompaña, o a quien no se “le avisa” —en el sentido de solicitarle ayuda— por tener alguna diferencia con quien ostenta el compromiso o por tener otro deber que le impide prestar ayuda. Me explicaron que cuando una persona tiene alguna diferencia con otra que es de la “familia”, simplemente no se les “avisa”, por lo que no se consideran invitadas o, aún cuando se les avise, simplemente no asisten por voluntad propia. Sin embargo, el hecho de que una persona tenga diferencias con algún familiar, no implica que no pertenezca o cuente siempre con un grupo de personas y familiares en los que se apoya para cumplir con sus compromisos.

Con respecto a este tema con los mayordomos de San Pablito y otros mayordomos, pregunté si había quienes no pedían ayuda. Me respondieron que sí y dijeron que había personas que tienen mucho dinero y pueden pagar un servicio de banquetes. Sin embargo, es mal visto que “hagan solos una fiesta”, puesto que se considera que “es una per-

sona que “desprecia” el apoyo de los demás, que es soberbio o altanero”; es criticado por sus familiares y suelen hacer comentarios como: “es que como tiene tanto dinero, pues siente que no necesita de nadie; pero algún día necesitará y nadie le va ayudar”.

Como se puede observar, el apoyo entre los que son considerados “de la familia” para realizar fiestas da forma a la manera en que las personas se relacionan; no se concibe a una persona sola sin “familia”, ya que ésta implica una parte de la misma persona: el apoyo, respaldo, solidaridad y, sobre todo, la capacidad de cumplir con un compromiso social de manera aparentemente individual. En Chiconcuac, toda la gente que habla sobre la mayordomía, las

bodas, y las fiestas en general, reconoce que son “responsabilidad” de una persona; sin embargo, como ya se mencionó, es inconcebible la persona sin la pertenencia a una “familia” y sin el apoyo de ésta a la persona, (ver Good, 2005:95).

Otro ejemplo de la importancia de la “familia” en las actividades rituales es el que observé en un velorio. Ahí estaban “la familia” y “amigos de la familia”, quienes habían llevado “alguna cosita” para apoyarlos; incluso uno de los amigos del fallecido estuvo ahí desde que “le avisaron”. Posteriormente, uno de los hijos del fallecido me comentó que este señor había pagado la mitad del ataúd y la cuota del panteón,² pues él y su papá “eran como hermanos, siempre estaban juntos, se ayudaban y se cuidaban”.

Es claro en Chiconcuac, que a mayor capacidad económica, más gasto de las personas que participan como mayordomos. Además, se ha vuelto más importante el apoyo de “la familia” con dinero, en especie y/o con ayuda en mano de obra en las fiestas, tanto patronales como de cualquier ritual de paso de los individuos. Así, en Chiconcuac la tradición no parece estar peleada con la economía moderna. En concordancia por lo señalado por Bonfil para el caso de Cholula (1973: 288), parece que también en Chiconcuac los factores modernizadores contribuyen a la persistencia de aspectos “tradicionales”; específicamente, el mayor gasto en la vida ritual pudo haber sido un factor que impulsó la persistencia de las relaciones sociales “tradicionales” sobre todo aquellas basadas en el parentesco. Todos los habitantes de Chiconcuac forman parte de un grupo mayor que denominan “familia”, pero que no se reduce a las relaciones de consanguinidad y matrimonio.

David Robichaux señala que “el parentesco sí constituye uno de los principios fundamentales en la organización social mesoamericana y que para avanzar en el objetivo de ampliar el conocimiento

² En Chiconcuac, las personas que no tienen al día los pagos de las cooperaciones para las fiestas de Mayordomías, deben cubrir el adeudo cuando “necesitan algún servicio”, principalmente en la utilización del cementerio, realización de alguna misa para una boda, primera comunión, quince años, o cualquier tipo de servicio eclesástico.



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

sobre los pueblos indígenas de México, conviene rechazar cualquier noción de que se pueda estudiar 'la cultura' independientemente de la práctica, ya que es la práctica social lo que hay que estudiar, dado que al circunscribir el parentesco al ámbito de la terminología y las normas como un sistema independiente de las prácticas sociales se ha dejado fuera del análisis los procesos de reproducción social y las redes de reciprocidad e intercambio", (Robichaux, 2005:214).

El ejemplo de Chiconcuac sirve para destacar la vigencia de estas redes de reciprocidad e intercambio en un pueblo de origen nahua, frente a la economía moderna y la globalización. Es más, siguiendo una lógica muy diferente de la subyacente en la teoría de la modernización, la riqueza proveniente del auge económico se ha traducido en una mayor fastuosidad en las mayordomías, la que ha actuado como la fuerza motora de la consolidación de grupos de parentesco basados en el intercambio de ayuda.

Este fenómeno se ha registrado en otros estudios de comunidades de origen nahua, así como entre otros grupos mesoamericanos y corresponde a fenómenos similares que ya habían sido reportados etnográficamente en Oaxaca (ver Barabas, 2006). Minerva López Millán (2007:26), ha encon-



D.R. César Ramírez Morales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zitlala, Guerrero, 1986.

trado que en Santa Catarina del Monte en la región de Texcoco la ayuda a la que se le otorga un mayor valor es la que "se hace con las manos". La ayuda se intercambia entre los parientes, amigos y vecinos, quienes consideran "el contar con quien ayude" como riqueza. De modo similar, de acuerdo con Catherine Good, los nahuas de Guerrero consideran "las relaciones sociales como fuente de toda riqueza", y refiriéndose al intercambio de trabajo explica que: "su circulación en un incesante proceso de intercambio vincula a los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social y define la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son tan importantes para construir la comunidad y la identidad colectiva", (Good, 2005:95). Las redes de ayuda en la celebración de festividades de ritos de paso también han sido objeto de estudio en distintas comunidades de origen nahua de Tlaxcala, (ver Tereucán, 2003 y Carrasco y Robichaux, 2005).

Para concluir, a pesar de la transformación económica y la pérdida de lengua que ha sufrido Chiconcuac, en este pueblo de origen nahua, el análisis del papel de la "familia" en la realización de las mayordomías, siguen vigentes los "ejes conceptuales" planteados por Catharine Good para abordar la persona y las relaciones sociales entre los nahuas de Guerrero. En éstas, Good destaca la importancia de la reciprocidad cuando señala que: "una relación entre personas, existe solo si se expresa en acciones concretas" (Good, 2005:285). Así también en Chiconcuac. Entre los nahuas de Guerrero, "llaman a las personas con quienes mantienen relaciones de intercambio recíproco, "la gente de uno" o "su gente". Es evidente que es el equivalente a "ser de la familia" en Chiconcuac. Como ha señalado Good entre los nahuas de Guerrero "la prosperidad ha permitido el fortalecimiento de la sociedad nahua frente a las presiones del modelo capitalista predominante", (2005:286). Los casos de Guerrero y Chiconcuac son ejemplos del arraigo y la importancia de las redes de parentesco, basados en el intercambio, entre los pueblos de origen nahua frente a la modernidad.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Puente de Ixtla, Morelos, 2006.

Bibliografía:

- BARABAS, Alicia. "La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad" en A. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México, CONACULTA- INAH-Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- BONFIL Batalla, Guillermo. *Cholula. La ciudad Sagrada en la era industrial*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- CANCIAN, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México, INI-SEP, 1976.
- CARRASCO, Pedro. *El catolicismo Popular de los tarascos*. México, SEP-Setentas, 1976.
- CUADERNO Municipal*. Centésimo septuagésimo quinto aniversario de la erección del Estado de México, Chiconcuac de Juárez, Estado de México, Octubre 1999.
- GOOD Eshelman, Catherine. "Relaciones de Intercambio en el Matrimonio Mesoamericano. Un caso Nahuatl de Guerrero", en Robichaux, David, *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy. Unas Miradas Antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- _____, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 36, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 87-113, 2005.
- _____, "Trabajando Juntos Como Uno": Conceptos Nahuas del Grupo Doméstico y la Persona", en Robichaux David (Edit.) *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica*. Universidad Iberoamericana, 2005.
- LÓPEZ Millán, Minerva. *Tlapalehuíte: La ayuda que se hace con las manos para realizar una fiesta en Santa Catarina del Monte*. Ponencia presentada en la V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), bajo la coordinación del Dr. David Robichaux, en la Universidad Iberoamericana, ciudad de México del 26 al 28 de septiembre 2007.
- MONTES DE OCA, Guadalupe. *Surgimiento y desarrollo de talleres de la industria del vestido en una región rural de México central: una perspectiva antropológica*. Tesis Doctorado en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 1999.
- NUTINI, Hugo. *Los pueblos de habla Náhuatl en las regiones de Tlaxcala y Puebla*. México, CONACULTA, INI, 1989.
- TEREUCÁN Angulo, Julio César. *Redes de reciprocidad e intercambio y su importancia en la cultura y economía de una comunidad post nahua de Tlaxcala*. Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- REDFIELD, Robert. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México, FCE, 1977.
- ROBICHAUX, David. "Cambio y Continuidad en un Proceso de Industrialización: Estructura y Organización Domésticas en una Comunidad de la Malinche" en Jiménez, R. (Eds.), *La familia: Naturaleza Amalgamada*. México, Centro de Estudios Universitarios, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2000.
- _____, "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: Residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano" en Robichaux, David, *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy. Unas Miradas Antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- _____, "Introducción. La naturaleza del tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica" en Robichaux, David, *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy. Unas Miradas Antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- CARRASCO, Guillermo y David Robichaux. "Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala" en Robichaux, David. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 461-492, 2005.
- VENADO Durán, María Elena Rosario. *Chiconcuac, Monografía Municipal*. México, Edita: Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A. C., 1999.
- ZAMORA Nava, Alma Scarlett. "Modernidad y tradición en Chiconcuac". Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2005.



D.R. Ramón Jiménez/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Atzacoyaloy, Guerrero, 1977.



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de Maruata, Michoacán, 1998.



¿De qué se trata el parentesco?
Definiendo un objeto
de estudio y algunas ideas
para su investigación entre
los nahuas y otros pueblos
indígenas de Mesoamérica

David Robichaux*

* El doctor David Robichaux, profesor e investigador del Posgrado en Antropología en la Universidad Iberoamericana, ha coordinado recientemente la obra *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (2005).



D.R. Alejandro Orihuela/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Coatetelco, Morelos, 1994.

Debo ante todo pedir disculpas por el título tan torpe del presente artículo, sobre todo, su primera frase. No obstante, pienso que, a pesar de lo poco grácil que es y de que tal vez “el tema del parentesco” sea la mejor traducción de “*What is kinship all about?*”, por lo menos nos remite directamente al clásico artículo donde David Schneider se revela claramente como parsoniano en el ámbito del parentesco y en la antropología preocupada por la “cultura”. Además, la pregunta que plantea el autor en su título permite hacer unas reflexiones sobre lo que ha sido el tema del parentesco en sus diversas manifestaciones en los estudios antropológicos en México. Y de manera más particular, gracias al debate propuesto por Saúl Millán (ver este volumen), me ofrece un espacio donde espero poder aclarar algunas de mis ideas con respecto al tema y reflexionar sobre el futuro del parentesco en la etnografía mexicana y nuevos derroteros en la investigación.

De acuerdo con Schneider, la “antropología cultural” debe dedicarse al descubrimiento de los conceptos culturales, quedándole a la “antropología social” la tarea de abordar las relaciones sociales (Schneider, 2004:265). Al lector, le recuerdo la posición de Talcott Parsons, quien sedujo a un buen número de antropólogos, inclusive a Kroeber, con su división del trabajo disciplinar: la mente para los psicólogos, la cultura para los antropólogos y las relaciones sociales para los sociólogos (ver Kroeber y Parsons, 1958; Parsons y Shils, 1951). En la versión de Schneider, debemos de pensar que los antropólogos sociales —aunque nuestro autor

parece olvidar que uno de los aspectos de división con los culturales era el Océano Atlántico— reemplazan a los sociólogos, pues al fin y al cabo, los primeros no eran más que microsociólogos (Murdock 1951:471).

En su artículo Schneider desarrolla sus postulados sobre cultura que había ya esbozado en el libro *American Kinship: A Cultural Account*, en el cual uno de los objetivos primordiales era demostrar que la cultura (el sistema coherente de significados y símbolos de los nativos), es tan independiente de las relaciones sociales que se puede estudiar a aquella sin abordar a éstas. (Schneider, 1980: 4-8). Schneider, además, nos traza el camino metodológico, especificando que las regularidades observadas en el comportamiento no constituyen lo mismo que la idea compartida entre un grupo humano de que haya una regla respecto al comportamiento. Afirma que las “unidades culturales” no se pueden inferir a partir de las regularidades, empresa última y única del antropólogo cultural (Schneider, 1980: 6). Celoso en su deber como antropólogo cultural de estudiar la cultura en sus propios términos, reconoce la importancia de estudiar la relación entre la conducta observada y las construcciones culturales con el solo propósito de comprender cómo se generan estas últimas. Pero deja esta tarea a otros pues este propósito queda fuera del alcance de su investigación (Schneider, 1980:7).

En “*What is kinship all about?*”, escrito unos años después, Schneider parece vacilar en esta posición original a la vez que abraza estrechamente la pos-

tura parsoniana al desmenuzar aun más los niveles de análisis. Expone una propuesta metodológica de tres etapas para la investigación de las “unidades culturales” –los “elementos primitivos” que componen el “sistema cultural”- que tiene como su punto de partida las regularidades del comportamiento observado. De este nivel propone abstraer el sistema normativo que son las reglas que deben ser observadas por un individuo para que su comportamiento sea aceptado por su grupo como correcto o apropiado. El siguiente nivel, el “sistema cultural” se abstrae del sistema normativo y consiste en los símbolos y significados que constituyen “las premisas básicas que una cultura postula para la vida”. Entre éstas menciona los contenidos de las unidades culturales, cómo éstas se definen y se diferencian y cómo forman un orden integrado e, incluso las premisas sobre cómo se estructura el mundo y las partes que lo constituyen. Schneider compara cultura con el conjunto teatral compuesto de escenario, escenografía y elenco de actores mientras que equipara el sistema normativo con las pautas dadas por el director. Ubica claramente esta definición estrecha de cultura o “sistema cultural” en la teoría general de Talcott Parsons y considera este concepto más potente que los acostumbrados en antropología (Schneider, 2004: 261). Así, ante la pregunta sobre la materia o el tema del parentesco que presenta en el título objeto del presente artículo, Schneider declara que lo que busca es una respuesta “cultural”, deslindándose de la tarea de investigar el sistema normativo y la organización social (Schneider, 2004:262).

Ahora bien, es importante señalar el parentesco intelectual entre David Schneider, Clifford Geertz y Talcott Parsons. Los dos antropólogos se habían formado en el Departamento de Relaciones Sociales en Harvard a principios de la década de 1950 donde cursaron seminarios con Parsons y con otros antropólogos influidos por este último. Posteriormente, como colegas en la Universidad de Chicago, marcarían las pautas de lo que podemos llamar el neo-culturalismo parsoniano de la antropología norteamericana. Señalar este nexo permite ubicarnos en algo más amplio teóricamente porque la obra de Schneider, que no ha sido traducida al castellano, es mucho menos conocida en México que la de Geertz. Desde la primera página de la introducción de *American kinship*, Schneider señala el trabajo de Geertz -que versa sobre la religión como sistema cultural- como un “excelente ejemplo” de la tradición de Parsons, mencionando el trabajo de éste con Kroeber de abordar el “sistema cultural”, definido como un sistema de símbolos (Schneider, 1980:1). Y, en el espíritu del tema que ahora me ocupa, destaco esta filiación y hermandad puesto que lo que me pide Saúl Millán es que me convenza de que un sistema de parentesco es un “dominio cultural”, y no sólo “las relaciones que pueden observarse entre sus miembros, ni en



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de El Chorumo, Michoacán, 1998.



D.R. Alejandro Orihuela/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Coatetelco, Morelos, 1994.



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

su ciclo de desarrollo de sus grupos domésticos” o que, por lo menos, me ponga a pensar sobre el tema. Esta petición de Saúl Millán tiene su origen indudablemente en una relación de parentesco de tipo filiación a través de la cual se ha transmitido del abuelo Parsons, a través del padre Geertz, una idea precisa de dominio o sistema cultural al nieto Millán.

En realidad, la distinción que hace Schneider entre los niveles de análisis me parece una propuesta interesante para mantener en claro estos análisis en la investigación. Además, creo que la dimensión del campo de las representaciones o la “conciencia de los hombres” que señala Saúl Millán son efectivamente ámbitos en donde debemos estar presentes los antropólogos. Sin embargo, es precisamente porque pienso que el parentesco es más (nótese que evito “sistema de parentesco” por razones que se explicitarán más adelante) que “las relaciones que pueden observarse entre sus miembros”, el “ciclo de desarrollo de sus grupos domésticos”, y de otras regularidades en el comportamiento, que insisto en abordar estos últimos como paso necesario para hablar de “cultura”. De alguna manera, tengo el mismo punto de partida que Schneider cuando en *What is kinship all about?* se refiere a la abstracción del “sistema normativo” de las regularidades observadas del comportamiento. Pero, aunque sí logro ver una posible utilidad de desmenuzar los niveles de análisis, no estoy tan seguro de estar de acuerdo con los recortes o con la definición del sistema cultural que hacen Schneider y los demás neo-culturalistas.

Pero mi problema mayor con este enfoque tiene que ver con sus consecuencias concretas en la etnografía del parentesco. De ahí se deriva mi divergencia con Schneider, divergencia con un importante trasfondo metodológico que tiene implicaciones importantes

en cuanto a cómo hacemos la etnografía del parentesco y cuáles son las materias primas que debemos recoger para su estudio. Si bien es posible que el modelo planteado por Adam Smith (1953:8-10) en *The wealth of nations* (con su ejemplo de la eficiencia que se podría lograr en la fabricación de alfileres a través de la división del trabajo), puede ser útil para conceptualizar distintos ámbitos de la vida socio-cultural, creo también que una sobre-especialización puede traer consecuencias negativas para la antropología. Es ésta la receta de Parsons para las ciencias humanas y sociales, pues si unos se dedican a la mente, otros al “sistema cultural” (símbolos y significados, exclusivamente) y todavía otros al “sistema

social”, la eficiencia de la especialización rendiría sus frutos y se avanzaría en el conocimiento.

Teóricamente, una propuesta muy lógica, pero en la práctica, poco realista y menos productiva para la antropología. Suena como una receta de un investigador de gabinete y lo que llama la atención es que esta división de trabajo propuesta por Parsons ha sido ampliamente asumida por la antropología norteamericana y entre ciertos antropólogos mexicanos, aparentemente sin mayor conocimiento de sus soportes teóricos. Es decir, Talcott Parsons tuvo una razón muy clara para recetar la cultura en los términos expresados a la antropología norteamericana pero ¿se trata de una receta apta para la cocina mexicana? Y uso esta metáfora para referirme tanto al potaje en que consiste la antropología mexicana como a la peculiaridad del sabor de la organización social mesoamericana. Tengo serias dudas sobre su eficacia tanto para la antropología en general, como para la etnografía de los pueblos indígenas en México en particular, precisamente por el lugar que ocupa el trabajo de campo en la disciplina y por el tipo de trabajo de investigación que propicia. Pensemos



D.R. Teúl Moyrón Contreras/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Mixtla de Altamirano, Veracruz, 2004.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.

por un momento qué sabríamos sobre el Kula si Malinowski hubiera seguido la receta parsoniana de limitarse a abordar en el campo la “red de significados” o los “símbolos”. Considero que con esa metodología, Malinowski ni siquiera se hubiera enterado de su existencia. Conocemos el Kula precisamente porque el etnógrafo de las Islas Trobriand echó fijamente su mirada en las relaciones sociales y al hacerlo en directo nos aportó mucho material etnográfico sustancioso y útil e, incluso llegó a abordar lo simbólico.

Pero veamos ahora lo que David Schneider sí descubrió, o creyó haber descubierto, al entrar al nivel de los símbolos en su abordaje del sistema cultural del parentesco entre los norteamericanos. A primera vista, el hallazgo de Schneider podría parecer normal pues al nivel material parece ser atinado ya que concuerda con algo que ocupa la mente de casi todo ser humano, por lo menos en alguna etapa de su vida, y que, de alguna manera, es implícito en las teorías de la filiación y la alianza: el coito. Pero a diferencia de estas últimas, de acuerdo con nuestro autor, el coito para los norteamericanos es más que el coito-coito; el coito es un símbolo del parentesco. Schneider atribuye su descubrimiento del valor simbólico del coito a la influencia que sobre él ejerció Lévi-Strauss (Schneider, 1980:1). Este hallazgo debió haber cogido a algunos por sorpresa, pero lo que más sorprende es el proceder de Schneider para llegar a su conclusión que, aunque no lo expresa así, forma parte de la vocación “interpretativa” de la antropología, vocación que muestra su hermandad con Geertz. Y lo que es más, pensando nuevamente en el ejemplo de la fabricación de alfileres ofrecido por Adam Smith, uno tiene que dudar de la eficacia de este modelo para el avance de las ciencias sociales y humanas en la propuesta parsoniana. Y así lo



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

afirma, puesto que Schneider llega a esta conclusión al término de un libro de escasas 119 páginas que se basaron en más de seis mil cuartillas de entrevistas transcritas con 102 informantes en los suburbios de Chicago (1980:12).

Para seguir con el mismo tenor de esta discusión, no dudo que algunos impacientes, tal vez aquellos que una vez hayan pensado en el sexo fisiológico y no el simbólico, ya estarán exclamando:



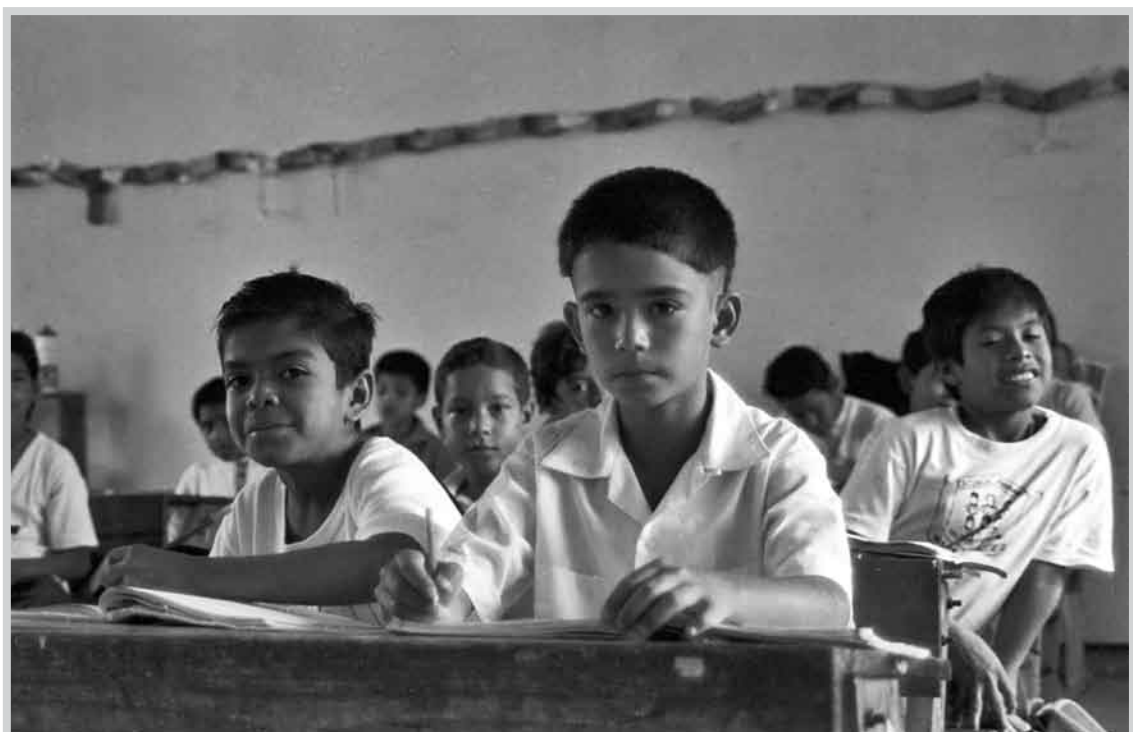
D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

mando que a lo que realmente ha llegado Schneider es a una especie de onanismo mental. Pero tal vez aquellos que no se habían precipitado en usar estos calificativos, ya pensarían en algo simbólicamente similar a la hora de saber que, con respecto a ese preciso trabajo de campo, el autor afirmó años después que no consultó las seis mil cuartillas ni siquiera sus notas para la escritura de *American kinship*. Puso en tela de juicio el valor de las entrevistas, pues afirmó que se pueden manipular de tal modo que los informantes digan lo que el investigador quiera que digan (Schneider, 1995:210). Pero lo que resulta de lo más contradictorio y hasta sorprendente es que ninguno de los informantes entrevistados en la investigación de Schneider ofreció espontáneamente que reconociera el coito como el símbolo del parentesco, cosa que define como “una relación duradera de solidaridad difusa”, (Schneider, 1980: 116). Tal vez una clave para entender el salto analítico de nuestro autor sea el hecho de que en la misma introducción del mencionado libro se incluyó a sí mismo como informante calificado por el hecho de ser partícipe de la misma cultura estudiada (Schneider, 1980: 13). Este detalle me lleva a la siguiente reflexión: más de 25 años antes que Schneider, sin tener que encargar seis mil cuartillas de entrevistas, Octavio Paz alcanzó niveles muy simbólicos en sus disertaciones sobre los mexicanos y sus madres, que también es un aspecto del parentesco que muchos han considerado muy importante. Y además, sin tener que citar a Clifford Geertz, ganó el premio Nobel, aunque en literatura.

Suponiendo por un momento, que aun sí limitáramos la empresa antropológica a la tarea —que otros como D’Andrade (1995:251) han tachado de imposible— de descubrir el orden interno de la cultura —léase la búsqueda de la red de significados

y los símbolos y/o representaciones—, a mi modo de ver ésta se devela mejor observando la práctica. Si la cultura se descubre por la entrevista y casi sólo por ésta como propone Schneider, estamos ante un concepto muy pobre —en mi opinión— de cultura. Cultura, de este modo, prácticamente se reduce a la narrativa del informante —o, en el caso del coito como símbolo del parentesco de Schneider, a las elucubraciones del antropólogo— y estamos sin posibilidad de revelar principios subyacentes de la acción o ejes culturales en los términos propuestos por Catharine Good (2005). Si es tan —o más— importante la connotación que la denotación, entonces ¿cómo demonios podemos extraer el significado sin entrar a observar y (de ser posible) participar en los contextos de lo denotado? A mi modo de ver, se trata de un paso metodológico necesario de la etnografía para aprehender la connotación y que ésta es necesaria para asir el significado.

Es posible que en *American kinship* haya un error de base, cuyas raíces ya se vislumbraban en sus preparativos para enfrentar su primer trabajo de campo en la isla de Yap en Melanesia, cuando se puso a armar un diccionario de la lengua local y luego aprender el vocabulario (Schneider, 1995:86). Aunque Schneider se ufana de la importancia de los modelos lingüísticos para abordar la cultura y reconoce su deuda con Saussure (1980:126-128), yo me pregunto si, en el fondo nuestro autor no creía que el aprendizaje de una lengua se lograba aprendiendo listas de palabras fuera de contexto. Esta descontextualización de los vocablos parece correr en paralelo con la de las “unidades culturales” y los materiales etnográficos percibidos por Schneider como los conceptos culturales del nativo. Quisiera, con estos ejemplos, convencer a Saúl Millán que si emprendiéramos un abordaje en que las



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1998.



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

palabras fueran nuestro único objeto de estudio, descontextualizadas de las relaciones sociales, no nos conduciría muy lejos hacia la comprensión del significado.

Esta discusión nos lleva inexorablemente a los orígenes de los estudios antropológicos del parentesco entre los pueblos mesoamericanos y cuál ha sido el tema de dichos estudios. Por ello, no es gratuito el título del presente artículo, “De qué se trata el parentesco” pues al llegar a declarar el fin del parentesco,¹ David Schneider nos pone en la mesa de discusión un tema que es necesario desmenuzar más a fondo y contextualizarlo dentro de escuelas específicas. Es decir, las “cosas” –las instituciones o elementos observados por los antropólogos– llegaron a adquirir significados concretos dentro de contextos específicos de trabajo de campo, partiendo de definiciones inculcadas y de ideas convencionales transmitidas de maestro a alumno. La pregunta de Schneider es totalmente retórica puesto que él mismo da la respuesta y una fórmula a seguir que es la de los neo-culturalistas, es decir, de los

que aceptan la división social de las disciplinas de Parsons y reducen cultura a la red de significados, como también es el caso de Clifford Geertz.

Es útil recordar ahora a otro autor que también declaró de alguna manera el fin del parentesco o que, al menos, al igual que Schneider, rechazó la noción de un “sistema de parentesco”. Me refiero a Rodney Needham que hizo una observación capital al señalar que el parentesco era un *odd-job word*, un término multi-usos, útil para hablar de una serie de fenómenos, considerados como interrelacionados pero que no forman una sola cosa o un sistema en sí (Needham, 1974:5). Sin embargo, totalmente congruente con la tradición británica en cuanto a los estudios del parentesco, hace una enumeración de las cosas que se han estudiado bajo el rubro. Éstas tienen que ver, entre otras cosas, con “La asignación de derechos y su transmisión de una generación a la siguiente...de manera notable con derechos de membresía en grupos, la sucesión a cargos, la herencia de propiedad, la localidad o la residencia, el tipo de ocupación”. Es decir, los dos autores afirman que no hay sistemas de parentesco, pero los énfasis y las soluciones son diferentes. Mientras que para Needham, no hay problema en estudiar las cosas enumeradas y otras como parentesco, Schneider nos manda muy lejos, sin decirnos cómo nos lleva, y encontramos que el coito simboliza el parentesco para los norteamericanos, cosa que, de saberlo, seguramente a éstos les cogería de sorpresa.

Creo que este proceder de Schneider, no muy conocido en México donde se ha dado una notable fascinación por las nociones de su hermano Geertz sobre cultura, nos ponen muy en claro los peligros y las trampas tendidas a la etnografía por las ideas



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Gabriel Chilac, Puebla, 2006.

¹ Esto hace Schneider cuatro años después de *What is kinship all about* en *A critique of the study of kinship* (1984), donde desarrolla la idea de que el parentesco es un concepto de los antropólogos. Esto es congruente con su posición de antropólogo cultural y de excluir de la herramienta conceptual categorías de tipo *etic*. Sin embargo, el espacio no permite hacer justicia a la obra de Schneider que hace esta crítica en respuesta al exceso de formalismo en lo que se entendía como parentesco. Lo que es muy rescatable de su obra, y con él estoy de acuerdo, es su énfasis en la importancia de fijarnos en los conceptos y categorías culturales.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zacatepec de Bravo, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, 2006.

neo-culturalistas con su obsesión patológica por los significados. Y califico con “patológica” puesto que, a mi modo de ver, la obsesión va a permanecer como deseo, ya que no creo que se vayan a encontrar significados relevantes en torno a los cuales hay un cierto acuerdo entre informantes, al menos siguiendo la metodología que se desprende del neo-culturalismo en la versión de Schneider. Al clasificar las pautas regulares de comportamiento y las normas bajo el rubro de sistema social y afirmar que no es necesario estudiar a éstas para abordar la cultura, la etnografía para Schneider se reduce prácticamente a la entrevista. En las entrevistas realizadas para *American kinship*, se les pidió a los informantes que hablaran de sus modelos ideales, sus categorías y no de contextos concretos de acción que permitieran entender significados (Schneider, 1980:15). He aquí un problema que representa una verdadera amenaza para la etnografía: el planteamiento de Schneider excluye del análisis los datos contextuales de las relaciones sociales que nos podrían llevar, no sólo a los símbolos y significados, sino a muchísimo más.

Ya que el tema es el parentesco, es menester destacar el parentesco entre el lugar protagónico que le da Schneider al informante y la manera en que se realizaba el trabajo de campo en la tradición norteamericana, la misma que nos trajo la propuesta de que cultura es el objeto de estudio de la disciplina y, más recientemente, la noción de que cultura se reduce a la red de significados o símbolos. Si trazamos una línea recta entre la práctica de los antropólogos norteamericanos vemos una

gran regularidad en sus técnicas de investigación, aunque no en su discurso sobre cultura. La antropología norteamericana se había desarrollado en gran medida como un proyecto de rescate etnográfico de los sobrevivientes de las tribus diezmadas de indios confinados a las reservaciones. Robert Murphy (1972:18), afirma que en este contexto había surgido un método de campo que consistía en encontrar a las personas de mayor edad, generalmente hombres que les gustaba hablar, y luego exprimirles toda la información posible:

“El resultado común de este procedimiento era información normativa, es decir, datos sobre las reglas y los valores que regulaban la vida social. Era más difícil saber quién hizo qué, cuándo, dónde y con quién -las preguntas usuales de todo antropólogo social- porque el material situacional, los recuerdos de eventos reales, era más difícil de obtener”, [la traducción es de quien suscribe] (Murphy, 1972:18).

No cabe duda de que datos de este tipo son una consecuencia directa del modo en que fueron recolectados. Así, nos explica Murphy que, ante una pregunta tal como si se consideraba “bueno” casarse con la prima cruzada, con dos o tres respuestas afirmativas se concluía “irrevocablemente” que el grupo seguía esta práctica, sin siquiera incurrir en la frecuencia de las prácticas. Por ello, muchas monografías de la época dan la impresión de una homogeneidad cultural, pues las ideas demuestran una cierta nitidez cuando son recabadas en situaciones de entrevistas a solas con informantes, y no



D.R. Alejandro Orihuela/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Coatetelco, Morelos, 1994.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Cofradía, Michoacán, 2006.

tienen que confrontarse con las realidades de las acciones humanas, (Murphy 1972: 18-19).

El hecho de que Alfonso Villa Rojas haya documentado ese mismo modo de recolección de datos a través de entrevistas descontextualizadas realizadas en un trabajo de campo en una reservación de los indios modoc en el Oeste de Estados Unidos en 1934 sugiere que esta técnica era común. Villa Rojas nos explica que los organizadores de la práctica informaron a los participantes que los informantes tenían una tarifa pre-establecida; se le asignó un informante que había construido una sala especial en su casa para la entrevista con el antropólogo en turno. Villa Rojas contrasta esta técnica de campo con la que observó en Redfield y que aprendió de él, (Villa Rojas 1979:49). En Chan Kom, Villa Rojas mantenía un diario y enviaba informes detallados que fueron extensivamente comentados por Redfield. Con la finalidad de mejorar su observación, memorizó un verso de Rudyard Kipling que se refiere, de manera figurada, a “seis servidores” que le enseñaron todo lo que sabía. Estos servidores se llamaban “qué”, “por qué”, “cuándo”, “cómo”, “dónde” y “quién” y alrededor de ellos Villa Rojas formulaba sus preguntas a los habitantes de Chan Kom, (Villa Rojas 1979:47).

Pero de ninguna manera excluía Redfield la entrevista de su estuche de herramientas: en sus entrevistas el autor de *Tepoztlán* no se limitaba a simples preguntas y respuestas; los informantes tenían una gran libertad de expresión en las entrevistas y éstas comenzaban como una conversación que poco a poco Redfield iba dirigiendo hacia el tema que quería definir o elaborar. Por otro lado, Redfield pasaba mucho tiempo en toda clase de reuniones sociales de los habitantes de Chan Kom en donde las personas actuaban de manera espontánea. Posteriormente, Redfield comentaba los materiales de estos acontecimientos con Villa

Rojas e intentaba entrevistar individualmente a los participantes principales (Villa Rojas 1979:48). Es por ello que Villa Rojas nos dice que la experiencia entre los modoc no resultó muy estimulante puesto que en Yucatán había aprendido a través de la observación participante a analizar situaciones concretas en que se podían rastrear las relaciones sociales, (Villa Rojas 1979:49).

En la década de 1930, los antropólogos del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago se etiquetaban de “sociales” a diferencia de la mayoría de sus coterráneos que se recono-



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.

cían como “antropólogos culturales”. No es casual que Radcliffe-Brown fuera acogido durante más de seis años en ese departamento. En el terreno de lo que en aquel entonces se llamaba “parentesco”, Sol Tax trabajó como asistente del maestro funcionalista y bajo la dirección de éste hizo su tesis doctoral en una reservación de indios fox. Una lectura de las partes de la tesis, publicadas en homenaje a Radcliffe-Brown, sugiere que no siguió los pasos de Redfield, con quien trabajaría en Guatemala en la década de 1940, sino los de los antropólogos norteamericanos como los que describieron Murphy y Villa Rojas (ver *supra*). Llegó a afirmar que la terminología de parentesco es lo que más ocupa la atención de los estudiosos de la organización social. Tax resume su posición planteando la tesis de que “...todos los elementos de la organización social son el resultado de un complejo de fuerzas sociales o psicológicas o principios...” que tienden a “...cristalizar los sistemas de parentesco y... formar instituciones tales como los clanes y los tipos de matrimonio”, [la traducción es de quien suscribe] (Tax (1955a:4).

La afirmación de Sol Tax muestra que, para éste, el tema del parentesco no tenía nada que ver con el contenido que propone Schneider. El tema de parentesco de Tax, tema que aparentemente transmitió a su discípulo Calixta Guiteras Holmes en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, es el que más arraigo ha tenido en los estudios de los pueblos mesoamericanos. No consiste en realidad en las relaciones sociales, aunque, siguiendo una convención, todavía arraigada en algunas partes, de llamar el sistema de parentesco, entendido como la terminología, como “organización social”.

Su formación con Radcliffe Brown le dejó a Tax una huella que se expresó de manera muy particular en sus ideas sobre el parentesco y tuvieron una enorme consecuencia para los estudios del tema en Mesoamérica. Por un lado, en las líneas antes citadas, logra una curiosa síntesis que nos queda clara al descomponer su afirmación. Por “sistema de parentesco” Tax entiende, más que nada, “sistema de terminología” cosa que podemos constatar en su diálogo con Guiteras Holmes en las discusiones del seminario *Heritage of Conquest* (Tax, 1968:190-191). A la hora de decir que los términos son, por una parte, el resultado de fuerzas psicológicas, hace una concesión a la posición esbozada por Kroeber desde principios del siglo XX que se opone a la llamada “posición sociológica”, cuyos exponentes son, primero, Rivers y luego, el mismo Radcliffe-Brown. Para Kroeber, más que un reflejo de relaciones sociales, las terminologías eran la consecuencia de la “psicología” e, incluso, de la difusión de términos de otras lenguas. Por su parte, Radcliffe-Brown, aunque difiere con su maestro Rivers en cuanto al significado evolutivo de los términos, toma la batuta del modelo de terminología como organización social y la lleva hasta Chicago, desde donde continúa la polémica con Kroeber, (ver discusión en Robichaux, 2005: 282-283).

De este modo, si bien Tax estuvo en estrecho contacto en su formación con el padre de la teoría de la filiación y pertenecía a un Departamento de Antropología que decía hacer “antropología social”, ante la ausencia de terminologías “exóticas” en los materiales mesoamericanos, no había nada que hacer en el terreno del parentesco como organiza-



D.R. Autor desconocido/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Huejutla, Hidalgo, 1981.

ción social. Para Tax, fuera de unos cuantos *sistemas interesantes de organización social* como los *crow-omaha* de los Altos de Chiapas, el sistema de cargos había reemplazado el parentesco como principio organizativo en Mesoamérica. Detengámonos un momento en el significado de sus palabras. La organización social basada en el parentesco era característica de pueblos “primitivos”, o los “no aculturados” no occidentalizados, lo que no era el caso de los indígenas de Mesoamérica que desde siglos se habían organizado en sociedades estatales y desde el siglo XVI habían sido supuestamente occidentalizados. Por antonomasia los antropólogos estudiaban la organización social y como en Mesoamérica no se basaba en el parentesco pues éste ya no se estudiaba, a menos que se revelaran características “interesantes”. En una palabra, el tema del parentesco era la organización social y si ésta no se basaba en el parentesco éste no se estudiaba. ¿Por qué? Porque el ámbito de la antropología era el de las “sociedades primitivas”, y las herramientas y conceptos desarrollados para estudiar al parentesco no contemplaban el estudio de los “aberrantes sistemas bilaterales” de Radcliffe-Brown, categoría en la que se clasificó a la mayor parte de los sistemas de parentesco (léase sistemas de terminología, léase organización social), entre los pueblos mesoamericanos. Los europeos, con la Conquista, habían impuesto otra forma de organización, basada en el territorio y de ahí surgía el sistema de cargos como organización social.

Ahora bien, con esa idea del parentesco, lo poquísimos que quedaba del tema en Mesoamérica nunca fue nada parecido a lo que propone Schneider. Una mirada a las principales reseñas

y reflexiones sobre los estudios de parentesco en México como las hechas por A. Kimball Romney (1967), Andrés Medina (1975), Hugo Nutini (1976) y Víctor Franco Pellotier (1988) muestra que aunque se refieren al “parentesco” (Franco Pellotier, específicamente a la terminología), el contenido de sus trabajos es muy variable. Mientras que autores como Romney y Franco Pellotier piensan en terminología, Nutini trataba otros asuntos como la residencia post-marital y los grupos de filiación, lo que revela importantes divergencias entre los antropólogos en cuanto al tema de parentesco en Mesoamérica. El trabajo de Nutini destaca por el énfasis que pone en los grupos de parentesco y la importancia que atribuye a la residencia. Pero la asociación del parentesco con terminología estaba tan arraigada que Andrés Medina (1975) llegó a afirmar que el tema de *San Bernardino Contla* de Nutini ni siquiera versaba sobre el parentesco puesto que en ninguna parte había mención de la terminología.

A mi modo de ver, los supuestos sobre una imposición de la familia europea con la Conquista, la clasificación bilateral y el énfasis en las terminologías de parentesco con el consecuente descuido en las relaciones sociales han sido los principales factores que nos han dejado en una gran ignorancia sobre relaciones que son de gran importancia para los pueblos de la tradición cultural mesoamericana. Aunque el contenido del parentesco ha variado en los escasos estudios dedicados al tema, parecería que el modelo de Tax es el que ha arraigado en Mesoamérica debido a la influencia de Calixta Guiteras Holmes como catedrática sobre el tema en la Escuela Nacional de Antropología e His-



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1993.

toria. Si juzgamos los enfoques o modelos teóricos por sus frutos, desde mi punto de vista el referido enfoque sobre el parentesco realmente no reveló mucho sobre la organización social, sobre todo, si por ésta entendemos regularidades en las relaciones sociales como las que producen grupos y las que se dan entre éstos e individuos. Por ello, en mis propias investigaciones recurrí a modelos tomados de sociedades campesinas europeas y otras fuentes para desarrollar un concepto para tratar un tipo de grupo local de parentesco de corte patrilineal, cuya organización no se refleja en la terminología. Puse el énfasis en la herencia y la residencia post-marital en una adaptación particular de la teoría de filiación de la antropología social británica para descubrir lo que llamo el “sistema familiar mesoamericano”.

Nada de lo anterior cuadra con lo que convencionalmente se consideraba como lo esencial del “sistema de parentesco”, tal y como se concebía cuando se abordaba el tema en Mesoamérica. Sin embargo, el enfoque que desarrollé me permitió conceptualizar un tipo de grupo presente en toda el área mesoamericana que ya había sido señalado por Nutini (1976) como una de las unidades básicas del parentesco mesoamericano. Lo curioso es que cuando se hablaba de la “organización social” este grupo localizado de parentesco que denominé “patrilinea limitada localizada” ni siquiera figuraba ya que todo el esfuerzo se centraba en la terminología. En mi enfoque privilegié, como ha señalado Millán, las relaciones sociales y el ciclo

de desarrollo de los grupos domésticos. Fijar la mirada en éstos ha sido una vía para acceder a una parte de lo que Needham (ver *supra*) ha definido como parentesco.

Aunque no comparto con Saúl Millán la idea de que la red de significados y símbolos sea el único objeto de estudio en el parentesco o que éstos agoten el tema de cultural, sí creo que los significados y símbolos constituyen un tema legítimo de estudio, aunque no de la manera propuesta por David Schneider. Propongo, no en abstracto, sino en el contexto actual del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México que lo simbólico, los sistemas de valores, las redes de parentesco, los usos del parentesco, la terminología y todo lo demás que se pueda imaginar bajo el rubro de parentesco, se estudie seriamente. Y para ello propongo que este estudio tenga como estrategia principal enfocarse en las relaciones sociales en su más amplio sentido. Reitero que el abordaje de éstas se presta a los numerosos contextos rituales en donde se abren excelentes estímulos para entrevistas. Si, además, se llevan a cabo videofilaciones de los rituales podemos descubrir relaciones concretas sorprendentes y aún relaciones estructurales entre grupos. Se pueden realizar entrevistas posteriores con las videofilaciones como estímulo para descifrar las relaciones sociales y temas relacionado a lo simbólico o el ritual mismo (ver Robichaux, 2003 y Carrasco y Robichaux, 2005). También se pueden hacer historias de vida de prestaciones de ayuda alrededor de celebraciones de rituales religiosos comunitarios y ritos de paso en combinación con levantamiento de genealogías (ver Robichaux, 2006). Abordar la cultura como vivida nos proporciona una rica veta de información, difícil de rescatar a través de simples entrevistas, sobre todo, las descontextualizadas de la tradición de la antropología norteamericana descrita unas líneas más arriba. Observar regularidades y recuperarlas sistemática de informantes abre una puerta importante al significado y lo simbólico al arraigarlos en un contexto social material que tiene una historia particular.

Detrás de las relaciones sociales hay significados y símbolos, algunos de los cuales tengo muy presentes gracias a la observación participante y a las entrevistas realizadas en mi propio trabajo de campo en Tlaxcala. Pienso, al respecto, que las ideas de Catharine Good (ver, sobre todo, 2005), sobre el trabajo entre los nahuas y otros pueblos mesoamericanos son de suma utilidad para el abordaje de las relaciones que se dan al interior de los grupos domésticos y los grupos localizados de parentesco. Son también relevantes para abordar relaciones con entidades sobrenaturales y con los muertos. Así también son las ideas de Danièle Dehouve desarrolladas en obras recientes (ver, sobre todo, 2007) en que entra a lo simbólico en grande a través de un minucioso estudio de las ofrendas, cosa que no hubiera sido posible sin el estímulo vivo de la observación de práctica, lo que permite entrevistas más dinámicas con los informantes, menos en el terreno de lo normativo. Los trabajos de Good y Dehouve sugieren que la



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Hueyapan, Tetela del Volcán, Morelos, 2006.



D.R. Fernando Rosales/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de la Costa de Michoacán, Michoacán, 2005.

reciprocidad es algo como un tema central o *leitmotiv* entre los pueblos mesoamericanos que se manifiesta tanto en las relaciones de parentesco y compadrazgo como en las que se observan entre los humanos y las entidades sobrenaturales. Esto apoya la idea del mismo Schneider de la necesidad de romper las trancas del parentesco convencional y ubicar los fenómenos en esquemas culturales más amplios. Y para ello, tenemos un rico y útilísimo acervo de materiales, emanados precisamente de la vocación mesoamericanista de la antropología mexicana que recientemente ha sido objeto de desprecio (ver números 92 y 93 de *Diario de Campo*).

En mi heterodoxia en cuanto a lo que se ha entendido como el parentesco no puedo dejar de pensar que las teorías de la filiación y de la alianza nos ofrecen pistas siempre y cuando las bajamos a las condiciones específicas mesoamericanas y adaptamos sus conceptos a los grupos y relaciones que observamos. En mi trabajo sobre los nahuas de Tlaxcala, lo que procuro hacer es una adaptación de la teoría de filiación para estudiar la formación de grupos locales básicos en la organización social mesoamericana. Se puede calificar este enfoque como apto para estudiar la dimensión vertical –es decir, la relación entre una generación y otra, a través de la herencia y la residencia, lo que nos lleva por la reproducción de los grupos a lo largo del tiempo. La teoría de la alianza pone en el centro de su atención las relaciones entre grupos a través del matrimonio y ponen un especial énfasis en la terminología, aunque sin grupos definidos no hay manera de aplicarla. Mi trabajo sobre una parte de lo que se ha llamado parentesco muestra que si abordamos la organización social en el sentido de relaciones concretas, sin atorarnos en la terminología, encontramos grupos localizados y redes de parentesco que se pueden definir en términos bastante claros y cuya cohesión y existencia se mantienen en gran medida por un sistema de valores similar a lo que ha planteado Catharine Good (ver 2003 y 2005). Al interior de los grupos domésticos, sería fructífero, en mi opinión, explorar en más estudios comparativos las relaciones que se dan entre generaciones y género y sus correspondientes

sustentos ideológicos y componentes simbólicos. Ahí sería de capital importancia las nociones de Good sobre el intercambio de trabajo y los flujos de fuerza desarrolladas a partir de sus observaciones de relaciones sociales de los nahuas de Guerrero.

En cuanto a las relaciones entre los grupos, por mis propios datos y los estudios de otros investigadores, veo la necesidad de abordar dos ámbitos, aunque la investigación empírica bien puede revelar más. El primero es el que ya se anticipaba en la referencia anterior acerca de mis investigaciones sobre el matrimonio y las fiestas de quinceañeras. Alicia Barabas (2006: 158-159), nos ha proporcionado una lista muy larga de formas de intercambio y reciprocidad en Oaxaca donde, desde hace tiempo, ya habían sido mencionadas o descritas en la etnografía publicada. Los citados trabajos

de Catharine Good, así como los de Dula Rodríguez (este volumen), Carrasco y Robichaux (2003), Julio Tereucán (2003), Robichaux (2006) y López Millán (2007) muestran la importancia de estas redes en pueblos nahuas. La observación participante en la etnografía del parentesco es especialmente importante, puesto que es en los rituales donde podemos apreciar su magnitud y donde se producen importantes estímulos para las entrevistas con los informantes. Ya que algunos rituales de paso han sido descritos de manera muy similar a lo largo y ancho del área mesoamericana (ver Robichaux, 2003 para el matrimonio), abordar las relaciones sociales de manera comparativa sería una vía para avanzar en la discusión sobre la relevancia del concepto de Mesoamérica y en lo simbólico.

La división que hago del parentesco en sus dimensiones vertical y horizontal tiene cierta similitud con la que propone Mary Douglas entre grupo y *grid* (red, retícula, algo en cuadrado), salvo que esta autora pone el énfasis en las relaciones entre individuos. Lo hace, además, como parte de su método para abordar lo simbólico (Douglas, 1970). En las descripciones de las redes de intercambio entre los nahuas son los individuos, como parte de un grupo, los protagonistas en la retícula. Entre las sociedades nahuas –y también hay evidencia de ello entre otros pueblos mesoamericanos– subyace como principio organizador de los grupos el intercambio de trabajo y bienes. Los trabajos de Catharine Good sobre los nahuas de Guerrero, basados en gran medida de la observación de grupos y relaciones sociales de larga duración, han revelado la importancia de los conceptos locales de “fuerza” y *tequitl*. A un nivel muy material y simbólico también, éstos se despliegan en distintos momentos rituales mediante la ayuda que proporcionan los miembros de un grupo, compuesto por un núcleo duro de parientes cercanos, además de otros, como compadres.

Un modo particular de ver el parentesco, desarrollado en la tradición antropológica norteamericana y difundido a México a través de Sol Tax, excluyó del tema las relaciones sociales. La propuesta neo-culturalista de Clifford Geertz y David

Schneider acaba reproduciendo el mismo esquema, pero ahora con el sustento de la teoría sociológica de Talcott Parsons y su reificación del “sistema cultural”, entendido como la red de símbolos. Lo más objetable de esta propuesta es la noción de que la red de símbolos o significados se pueda estudiar independientemente de las relaciones sociales, sobre todo, cuando entre los pueblos mesoamericanos éstas se despliegan de manera tan notable y visible en numerosos e importantes rituales. Yo sé que la vertiente de lo simbólico que Saúl Millán me invitaba a considerar no es exactamente la misma versión de David Schneider, pero quería destacar su hermandad con Geertz. Los resultados de Schneider, quien sí buscó lo simbólico en el estudio del parentesco, provienen de las mismas construcciones conceptuales que empleó Geertz por su influencia parsoniana y que no parecen ser muy productivas en el trabajo etnográfico. Yo le propondría a Saúl Millán que considerara cómo el estudio del significado ha sido vinculado a las relaciones sociales en otra tradición antropológica. Al referirse a las ideas de Durkheim y Mauss, Mary Douglas resaltó que ellos vincularon el estudio del significado con el estudio de las relaciones sociales. Destacó la propuesta de los sociólogos franceses de buscar los significados a través del análisis social, (Douglas, 1973:9).

Aunque Douglas aparentemente se refería al análisis formal yo consideraría además de suma importancia en el proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas, el estudio de las relaciones sociales como una manera más eficaz de conocer múltiples aspectos de las sociedades indígenas que la simple búsqueda de significados sin el referente social. El enfocarnos etnográficamente, a través de la observación participante, en situaciones rituales en donde se despliegan redes y grupos de parentesco nos permite un acceso directo a la organización social y constituye un contexto



D.R. Fernando López/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Zacatepec de Bravo, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, 2006.

en donde operan los símbolos y los significados y donde podemos comenzar a investigar y comprenderlos. Es así que la formación y la perpetuación de los grupos y las relaciones sociales entre éstos constituyen espacios privilegiados para comprender mejor, no sólo la cultura en su limitada acepción de red de significados o símbolos, sino en una dimensión más amplia que nos permite ver normas, valores y formas socialmente heredadas para resolver los problemas, es decir, los modos de vida de los pueblos. Me parece que es éste el objetivo del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio.



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de La Placita de Morelos, Michoacán, 1998.

Bibliografía:

- BARABAS, Alicia. "La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad" en A. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. CONACULTA- INAH-Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.
- CARRASCO, Guillermo y David Robichaux. "Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala" en D. Robichaux (coord.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 461-492, 2005b.
- D' ANDRADE, Roy. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press. 1995.
- DEHOUE, Danièle. *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*. Paris, Riveneuve, 2007.
- DOUGLAS, Mary. *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Nueva York, Pantheon Books, 1970.
- _____, *Rules and meanings: the anthropology of everyday knowledge-selected readings*. Harmondsworth (Reino Unido), Penguin Books, 1973.
- FRANCO Pellotier, Víctor Manuel. "Los sistemas terminológicos de parentesco" en C. García Mora y M. Villalobos (coords.), *La antropología en México. Las cuestiones medulares*. Vol. 4, México, INAH, pp. 15-53, 1988.
- GOOD, Catherine. "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero" en D. Robichaux (coord.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 157-184, 2003.
- _____, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 36. 2005.
- KROEBER, Alfred y Talcott Parsons. "The concepts of cultural and of social system" en *American Sociological Review*, pp. 582-583, 1958.
- LÓPEZ Millán, Minerva. *Tlapalehuite: La ayuda que se hace con las manos para realizar una fiesta en Santa Catarina del Monte*. Ponencia presentada en la V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), ciudad de México del 26 al 28 de septiembre 2007.
- MEDINA, Andrés. "Introducción a los estudios de parentesco en México" en *Anales de Antropología*, vol. 12, México, IIA-UNAM, pp. 197-222, 1975.
- MURDOCK, George Peter. "British Social Anthropology" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 53, No. 4, Part 1, Oct - Dec, 1951.
- MURPHY, Robert H. *Lowie*. Nueva York, Columbia University Press. 1972.
- NEEDHAM, Rodney. "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage" en R. Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres, Tavistock. 1971.
- NUTINI, Hugo. "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica" en H. Nutini, P. Carrasco y J. M. Taggart (eds.) *Essays on Mexican Kinship*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 3-37, 1976.
- PARSONS, Talcott y E. SHILLS. "Values, Motives and Systems of Action" en T. Parsons y E. Shills (ed.). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Harvard University Press. 1951.
- ROMNEY, A. K. "Kinship and Family". en Manning Nash (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Social Anthropology*, Vol. 6. Austin, University of Texas Press, pp. 207-237, 1967.
- ROBICHAUX, David. "La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea" en D. Robichaux (coord.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 205-236, 2003.
- _____, "El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos" en G. Artís (coord.), *Encuentro de voces*. México, INAH, pp. 373-437, 2005a.
- _____, "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano" en D. Robichaux (coord.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, pp. 167-329, 2005b.
- _____, "Reciprocidad y casamientos en el México central: Tejiendo relaciones a través del curso de vida". Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Religión. Mundos religiosos: identidades y convergencias. Sao Paulo, Brasil, 3 al 8 de julio de 2006.
- SCHNEIDER, David. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice-Hall. (1968), 1980.
- _____, *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984.
- _____, "What is Kinship All About?" en P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, Anthropological Society of Washington. (1972), 2004.
- _____, *Schneider on Schneider. The conversion of the Jews and other anthropological stories. David M. Schneider as told to Richard Handler*. Durham NC, Duke University Press, 1995.
- SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, Illinois, Henry Regnery Company, 1953.
- TEREUCÁN Angulo, Julio César. *Redes de reciprocidad e intercambio y su importancia en la cultura y economía de una comunidad post nahua de Tlaxcala*. Tesis de Maestría Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- VILLA Rojas, Alfonso. "Fieldwork in the Mayan Region of Mexico" en George M. Foster, Thayer Scudder, Elizabeth Colson y Robert V. Kemper (eds.): *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York, Academic Press. pp. 45-64, 1979.



D.R. Víctor Ríco/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López.
Nahuas de La Tícla, Michoacán, 1998.

DIRECTORIO

Embajador Alfonso de María y Campos Castelló

Director General

Doctor Rafael Pérez Miranda

Secretario Técnico

Doctor Luis Ignacio Sáinz Chávez

Secretario Administrativo

Maestra Gloria Artís Mercadet

Coordinadora Nacional de Antropología

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA
DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Gloria Artís

Directora Editorial

Roberto Mejía

Subdirector Editorial

Vicente Camacho

Responsable de Edición

Sandra Zamudio

Administración

Cipactli Díaz

Acopio Informativo

Rafael Jardón

Apoyo Logístico

Juanita Flores

Apoyo Secretarial

Olga Miranda

Corrección de Estilo

Amadeus / Alberto Sandoval / Belem Rueda

Diseño y Formación

Fidel Ambrosio

Juan Cabrera

Fidencio Castro

Envío zona Metropolitana

Concepción Corona

Graciela Moncada

Gilberto Pérez

Envío Foráneos

Oficialía de Partes

Gloria Artís, Francisco Barriga,
Francisco Ortiz, Lourdes Suárez,
Xabier Lizarraga, María Elena Morales
Consejo Editorial

Saúl Millán

David Robichaux

Coordinador de este número



D.R. Víctor Rico/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-
Fototeca Nacho López. Nahuas de La Cofradía de Ostula, Michoacán, 1998.



