

Comparar lo diverso: substitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos

CARLOS GUADALUPE HEIRAS RODRÍGUEZ*

Mi propósito en este artículo es comparar una serie de prácticas tepehuas orientales (*ma'álh'amán*) con un conjunto de prácticas totonacas noroccidentales relativas al relevamiento de padres, abuelos y suegros ausentes. El relevamiento tiene lugar gracias al dispositivo ritual chamánico que lo permite, que es particularmente semejante entre los precisos totonacanos señalados: los tepehuas del este y los totonacos del noroeste, cuyos territorios entreverados se encuentran en las fracciones poblana y veracruzana de la Huasteca sur.¹ La substitución, releva-

* Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C.

¹ Las lenguas y los pueblos totonacanos son los tepehuas y los totonacos: las tres variantes lingüísticas tepehuas y los tres respectivos grupos étnicos tepehuas; las al menos siete variantes lingüísticas y los al menos tres pero, quizá, más grupos étnicos totonacos. Las lenguas totonacas son las lenguas de la familia totonacana, a la que el INALI y muchos lingüistas llaman también familia totonaco-tepehua (INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, 2009 [2008], pp. 280-288). En el plano cultural, los pueblos tepehuas y totonacos son también parientes cercanos, lo que es particularmente cierto en el caso de los tepehuas orientales y los totonacos noroccidentales. El autónimo, autoetnónimo o endoetnónimo tepehua oriental (el gentilicio con el que se llaman a sí mismos en su propio idioma) es *ma'álh'amá'* en singular; *ma'álh'amán* o *ma'álh'amán* en plural. El grupo étnico tepehua oriental, cuyos asentamientos históricos se encuentran más al oriente (y no más al norte) que los de cualesquiera otros tepehuas en el territorio nacional, tiene por lengua la tepehua oriental, *lhichiwíin* en su propio idioma,

miento o reemplazo de parientes se realiza con el fin de dirimir los conflictos que no se resolvieron cuando tales parientes estaban presentes, lo que significa, para los casos en los que me concentro en este artículo, que no se resolvieron cuando estaban vivos, de manera que, en asuntos como éstos, los conflictos se resuelven post mortem.

variante idiomática a la que el INALI llama equivocadamente “tepehua del norte” (*ibidem*, p. 288). Entre los tepehuas orientales he realizado tres años de trabajo de campo entre 2005 y 2014, y entre 2018 y 2019. En contraste, mi experiencia de campo con los totonacos se limita a unas cuantas visitas cortas. Los totonacos a los que llamo noroccidentales se llaman a sí mismos “tononacos”, tal como yo les he escuchado decir, o *tutunaku*, *tutunakúj* o *tutunakú*, según reivindican algunos intelectuales, activistas y lingüistas. Con la categoría de totonacos noroccidentales, que ignoro si aplica a un solo grupo étnico o varios, me refiero a los hablantes y descendientes de los hablantes de las variantes idiomáticas que el INALI identifica como totonaco central del norte (*tachaqawaxti*, *tutunakuj*, *tachiwiin*), totonaco del cerro Xinolatépetl (*kintachiuinakan*) y totonaco del río Necaxa (*tononako*) (*ibidem*, pp. 280-282, 286). Por grupo étnico me refiero a un grupo portador de una tradición cultural, cuyos miembros mantienen entre sí relaciones sociales. Uso este concepto de grupo étnico en seguimiento de la propuesta de Fredrik Barth, “Introducción”, en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio Lugo Rendón (trad.), 1976 [1969], pp. 9-49. Si los totonacos noroccidentales hablantes de *kintachiuinakan* tuvieran relaciones sociales efectivas con los totonacos noroccidentales hablantes de *tachiwiin*, *tachaqawaxti* y/o *tutunakuj*, podría sostener que, aunque hablantes de dialectos distintos pero portadores de la misma cultura según derivó de la bibliografía etnográfica, formarían parte del mismo grupo étnico. Lo mismo cabe decir respecto de los totonacos hablantes y descendientes de hablantes de *tononako* del río Necaxa. Respecto de la aseveración de que los asentamientos históricos de los tepehuas orientales y de los totonacos noroccidentales se encuentran en la región Huasteca sur, cabe decir que dicha regionalización no ha sido objeto de atención expresa de investigación alguna de la que tenga noticia, aunque hace ya más de una década que es de uso común entre varios etnógrafos que trabajamos con los pueblos que la tienen por territorio. Como su nombre indica, la Huasteca sur es la porción meridional de la región llamada Huasteca, pero también abarca las partes septentrionales de la región convencionalmente llamada Totonacapan o de aquella otra mal llamada Sierra Norte de Puebla. La Huasteca sur abarca parte del norte de Veracruz, oriente de Hidalgo y norte de Puebla, en donde se asientan los tres grupos étnicos tepehuas; todo el grupo étnico otomí oriental que es hablante de *ñuju*, *ñoju*, *yíihu* u “otomí de la sierra” (INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales...*, op. cit., 2009 [2008], pp. 143-146); todos los totonacos noroccidentales, así como los nahuas y mestizos vecinos de los tres estados mencionados. Para más detalles sobre los grupos étnicos que en mi opinión forman parte de la región histórico-cultural de la Huasteca sur, véase Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Oqxatapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma’állh’amá’* (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología”, tesis de doctorado en antropología social, Saúl Millán Valenzuela (dir.), vol. 1, 2017, pp. 114-138. Apunto finalmente que el concepto de región histórico-cultural que tengo en mente se aproxima al de “campo de estudio etnológico” propuesto por Jean Petrus Benjamin de Josselin de Jong: un área “con una población cuya cultura parece ser suficientemente homogénea y única para formar un objeto de estudio etnológico separado y que, al mismo tiempo, aparentemente revela suficientes matices de diferencias para hacer la investigación comparativa interna digna de atención” (J.P. B. de Josselin de Jong, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, 1983 [1935], pp. 167-168. Traducción de Carlos Heiras).

Esos conflictos que no fueron resueltos de inmediato se muestran, con el paso del tiempo, como causa de la enfermedad que ulteriormente aflige a los hijos, nietos, nueras y yernos de los ausentes, incluso, potencialmente, consuegros, compadres y diversos miembros de la parentela. Para curar la enfermedad que tiene esta precisa causa, los totonacanos de la Huasteca meridional echan a andar ritos chamánicos llamados genéricamente “Costumbres”, en los que la sustitución del ausente permite ponerlo frente a aquéllos de sus parientes a quienes nunca pidió perdón y quienes nunca se lo pidieron; a quienes nunca se los dio y quienes nunca se lo dieron a cambio.

El relevamiento de parientes no es una práctica común a la mayoría de los pueblos mesoamericanos contemporáneos o del pasado reciente. Si es posible emprender la comparación entre los relevamientos totonacanos, es claro que ello se debe a las pronunciadas semejanzas entre las prácticas rituales de los tepehuas orientales y las de los totonacos noroccidentales, entre las que se cuentan el relevamiento y el intercambio de perdones con los “relevos”, reemplazos, substitutos o subrogados. En este artículo dedicado a los relevamientos totonacanos comparo, por un lado, las prácticas totonacas noroccidentales que permite conocer la etnografía mexicana o mexicanista gracias a las contribuciones de Alain Ichon y de los autores que le siguieron, con, por otro lado, las prácticas tepehuas orientales que conozco en virtud de mi propio trabajo etnográfico, si bien ya habían sido superficialmente dadas a conocer por la monografía fundadora de Roberto Williams García. Si pondré el acento en la diversidad, ello no me impedirá reparar en los enormes parecidos entre unas y otras prácticas. De hecho, ese enorme parecido es el que me permitirá ponderar la importancia de las diferencias que, aunque podrían parecer menores, suponen consecuencias sociológicas muy relevantes, pues mientras que los totonacos noroccidentales intercambian perdones con sus parientes muertos, substituidos temporalmente sin que ello implique modificar relación de parentesco alguna, en cambio, los tepehuas orientales intercambian perdones con sus nuevos parientes vivos, substituidos permanentemente, reconfigurando con ello la red de relaciones de parentesco del grupo doméstico y del patrilineaje, posibilitando incluso la transformación de toda la parentela en su conjunto.² La diferencia cos-

² Como la mayor parte de los pueblos mesoamericanos, los tepehuas orientales se ajustan a las formas de familia y parentesco del modelo propuesto por Robichaux. En ese modelo,

mológica entre resolver un conflicto con un muerto y hacerlo con un vivo, que distingue el caso totonaco noroccidental del tepehua oriental, es paralela a la diferencia habida entre las transformaciones que sufre la red de parentesco tepehua y la nula modificación de la red totonaca.

En los primeros dos apartados que siguen ofrezco algunos argumentos teórico-metodológicos sobre el procedimiento comparativo y, específicamente, sobre el lugar de dicho procedimiento en el marco de los estudios mesoamericanistas, además de que adelanto unos primeros elementos sobre los ritos totonacanos del Costumbre en los que tiene lugar el relevamiento. Cada uno de los siguientes apartados lleva por título el nombre de un etnógrafo totonaquista y de la(s) comunidad(es) de donde deriva la información que ofrece. En cada uno emprendo acumulativamente la comparación propuesta, revisando sucesivamente las publicaciones de cada uno de los etnógrafos que ha dado cuenta del “relevamiento” totonaco noroccidental, contrastando esa específica información que ofrece con la relativa al caso tepehua oriental. Realizo la comparación puntual y con cierto detalle sólo con las etnografías de los primeros totonaquistas, mientras que, por razones de espacio, la comparación con las más recientes es menos puntual. A pesar de esta injusta abreviación de la ruta comparativa emprendida merced a las etnografías publicadas, el lector encontrará extensas transcripciones de las fuentes bibliográficas en las que, por contraste, se sostienen los argumentos originales propuestos en este artículo. Ningún parafraseo puede ser fiel a la fuente que sólo extensamente transcrita puede aspirar a comunicar el sentido que su autor propuso. Únicamente las transcripciones extensas de las fuentes bibliográficas pueden “ser fieles a las exigencias de la gratitud histórica”, para retomar la expresión de Berger y Luckman.³ En un artículo como éste, cuyo método comparativo sólo puede ser apreciado a condición de hacer transparentes los contrastes comparativos propuestos a partir de cada fuente etnográfica, “las

lo que llamo patrilineaje, Robichaux lo caracteriza con precisión bajo el concepto de “patrilinea limitada localizada”. Véase a David Robichaux, “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, 2005, pp. 167-272. Para más detalles, véase a Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá...”, *op. cit.*, 2017, pp. 151-298.

³ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Silvia Zuleta (trad.), 1999 [1966], p. 10.

exigencias de la gratitud histórica” sólo pueden ser extensas. El “método comparativo” que seguiré es el apuntado por Marshall Sahlins: “leer monografías y tomar notas”.⁴ Las transcripciones extensas de las fuentes y los comentarios puntuales con que las acompaño harán transparente ese método.

Comparar

Hace más de medio siglo, los etnógrafos comenzaron a señalar los enormes parecidos entre las prácticas rituales de los pueblos indios sudhuastecos: los nahuas de la Huasteca sur, los tepehuas, los otomíes orientales y los totonacos noroccidentales.⁵ Esa tendencia continuó en las investigaciones más recientes, algunas de ellas con intenciones comparativas expresas, cuyos autores hemos mostrado las semejanzas y las diferencias en diversos campos socioculturales, particularmente el de los ritos.⁶ Más allá del rito, de la mitología a

⁴ Marshall D. Sahlins, “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, núm. 3, Cambridge, abril de 1963, p. 285. Traducción de Carlos Heiras.

⁵ Roberto Williams García, *Los tepehuas*, 2ª ed., 2004 [1963], pp. 299-300; Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas (trad.), 1990 [1969], pp. 224, 265-272, 289, 300, 340-341; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), 1990 [1985], pp. 182, 186-187.

⁶ Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, 1986, 327 pp.; Rosa Elena Anzaldo Figueroa, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, 2000, 236 pp.; Amparo Sevilla, “Introducción”, en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, 2002, pp. 13-66; Jacques Galinier, “‘Entre Pères et Mères...’ Alain Ichon en pays totonaque”, en M.-Charlotte Arnauld et al. (coords.), *Misceláneas... en honor a Alain Ichon*, 2003, pp. 192-201; Jacques Galinier, “Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual”, en Jesús Ruvalcaba Mercado et al. (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, 2004, pp. 251-265; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 64-71; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Del anclaje mítico a la oposición fecundidad-rapacidad en los rituales carnavalescos otomí y tepehua orientales”, en Lourdes Baez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (coords.), *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: arte, tradición, ritual e identidad*, 2009, pp. 427-460; Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón (trads.), 2011 [2005], 614 pp.; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “Las formas del costumbre: praxis ritual en la Huasteca sur”, en Lourdes Baez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. 3, 2016, pp. 71-190; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Carnaval

la organización sociopolítica, y desde la producción agrícola hasta las formas que toman el parentesco y la familia, las semejanzas entre los varios pueblos indios de la Huasteca sur suelen ser subsumidas en los grandes patrones de similitudes que tanto historiadores como antropólogos reconocemos entre los muchos pueblos indios que comparten la tradición cultural mesoamericana. Huelga decir que la mayoría de esos antropólogos e historiadores mesoamericanistas, igual que los sudhuastecólogos más acotadamente, han puesto el énfasis de sus propuestas en la unidad de dicha(s) tradición(es) cultural(es) y no en su diversidad, aunque mencionen esta diversidad o trabajen a partir de ésta en tanto conjunto de datos empíricos.⁷

En la búsqueda de modelos generales, las diferencias entre unos y otros pueblos sudhuastecos o mesoamericanos suelen ser ignoradas o premeditadamente superadas en aras de la perspectiva de conjunto. El más connotado de los mesoamericanistas defiende y define su “método comparativo” —su método de estudio de “la díada de opuestos complementarios unidad/diversidad”— de la siguiente manera: “Metodológicamente el paso inicial debe ser dirigido a la aprehensión de la unidad, ya que la diversidad sólo se

en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales”, en Miguel Ángel Rubio Jiménez y Johannes Neurath (coords.), *Tiempo, transgresión y ruptura*, 2017, pp. 323-337.

⁷Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos, “Prólogo”, en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, 1996, pp. 7-61; Jesús Ruvalcaba Mercado, “Presentación”, en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, 1998, pp. 11-26; Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 2000 [1994], pp. 103-165; Julieta Valle Esquivel, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 2, 2003, pp. 211-340; Julieta Valle Esquivel, “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 2, 2003, pp. 161-219; Julieta Valle Esquivel (coord.) et al., “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. 4, 2005, pp. 59-130; María Eugenia Jurado Barranco y Camilo Raxá Camacho Jurado (coords.), *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos*, 2011, 342 pp.; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 4, 2013, pp. 203-274; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “El costumbre de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur”, en Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. 4, 2014, pp. 99-206.

puede aquilatar con referencia a la primera. La inversión de este orden nos perdería en un océano de particularismos desarticulados”.⁸ Con la unidad como punto de partida de su investigación, el texto de Alfredo López Austin que cito y que se intitula precisamente “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, propone comprender la diversidad por vía de subsumirla en la unidad. Con la unidad como presupuesto y la unidad como conclusión, la diversidad queda en su propuesta, según mi opinión, en un lugar irrelevante, aun a pesar de declaraciones como la de que “las diferencias de las tradiciones tienen un enorme valor para la comprensión de la historia del pensamiento”.⁹

El espacio que los mesoamericanistas han dedicado a examinar las diferencias entre unos y otros mesoamericanos, ha sido menor que el que han ocupado en construir argumentos que parten de, o que apuntan a, la unidad regional o civilizatoria en la que caben todas las semejanzas, pero todas las diferencias son ignoradas o consideradas en segundo término. No es que los mesoamericanistas hayamos omitido dar cuenta de las especificidades de una buena cantidad de casos etnográficos —circunscrito cada caso a un solo grupo étnico, una sola comunidad o un conjunto limitado de comunidades—, pero lo más frecuente es que, en las investigaciones no limitadas a un único caso, las especificidades de cada uno y la diversidad que cada uno de éstos concreta sea mencionada al revisar cada caso, pero sólo para no volver a ser considerada nuevamente. Sea con la diversidad como punto de partida o como punto intermedio del recorrido, en el grueso de los trabajos mesoamericanistas no limitados a un solo caso etnográfico lo que queda como conclusión es la unidad regional, ya sea la de alguna subregión mesoamericana como la Huasteca sur, ya sea la de la llamada “macrorregión” mesoamericana en su conjunto. Simultáneamente, como efecto de la misma tendencia homogeneizante, numerosos estudios de caso se realizan en seguimiento de un modelo general que da por resultado que las descripciones etnográficas de los más distintos pueblos mesoamericanos “se inscriban en libros asombrosamente similares”, según la

⁸ Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, en Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, 2015, p. 194.

⁹ Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., 2000, p. 104.

expresión de James Boon con la que Saúl Millán caracteriza una buena parte de los estudios mesoamericanistas.¹⁰

Creo pertinente dirigir al mesoamericanismo demasiado interesado en la unidad, la crítica que, en su aproximación generativa a las variaciones mitológicas locales en el marco regional de Nueva Guinea, formula Fredrik Barth hacia la:¹¹

[...] explicación vinculada con la premisa del orden lógico abarcador. Una vez que esta premisa ha sido adoptada, ocurre esencialmente que la variación local deja de tener interés —sirve, a lo mucho, para expandir el campo de los mitos en los que uno busca ‘la’ llave, o añade nuevos isomorfismos sin iluminar más profundamente los ya encontrados—. Pero lo más grave de todo es que estas perspectivas suponen que la variación local debe ser reducida y controlada por vía de delimitar el objeto de estudio.

En efecto, cuando el interés está puesto exclusivamente en la unidad —y aquí me refiero también al mesoamericanismo que presume de reconocer la diversidad pero en los hechos sólo la ignora de inmediato—, la diversidad deja de ser relevante o comienza incluso a ser estorbosa, haciéndose necesario controlarla y reducirla.

No pretendo negar las virtudes de las síntesis y de los modelos, y menos aun negar las enormes virtudes de la grandiosa obra de López Austin. Lo que busco es señalar que también es posible apuntar, por vía de la comparación, hacia el otro extremo del espectro. Tal como apunta Peter Berger sobre las comparaciones en nuestras disciplinas: “Obviamente, podemos elegir entre si queremos subrayar las idiosincrasias o queremos discernir patrones comunes generales”.¹² Sin embargo, si en una tradición académica como la

¹⁰ Saúl Millán, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, mayo-junio de 2007, p. 92; James A. Boon, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Stella Mastrangelo (trad.), 1993 [1982], 364 pp.; cf. Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, mayo-junio de 2007, pp. 80-86.

¹¹ Fredrik Barth, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*, 2001 [1987], p. 8. Traducción de Carlos Heiras.

¹² Peter L. Berger, “Liminal Bodies, Liminal Food. Hindu and Tribal Death Rituals Compared”, en Peter Berger y Justin E. A. Kroesen (eds.), *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, p. 59. Traducción de Carlos Heiras.

mesoamericanista, la abrumadora mayoría de los esfuerzos han sido dirigidos hacia, y contruidos desde los presupuestos y las conclusiones de la unidad sintética del modelo, no sólo cabe decir que también se puede tomar el otro sentido, sino que es necesario —e incluso urgente— hacerlo. Para poner de relieve la diversidad, el mejor camino es, sin duda, el comparativo. Pero ya no el comparativo que conduzca —una vez más— a la unidad, sino el comparativo que —para variar, y en mejor consonancia con la siempre proclamada diversidad mesoamericana y la tan presumida pluri o multiculturalidad nacional— parta de, subraye y conduzca de vuelta hacia la diversidad.

A lo largo de las páginas que siguen emprendo una revisión pormenorizada (menos pormenorizada en los últimos apartados) de una serie de prácticas totonacas cercanamente emparentadas. Con mayor espacio para el análisis podría detenerme en muchísimos detalles. Sin espacio suficiente para emprender un análisis comparativo bien detenido, el ejercicio comparativo que propongo en este artículo permitirá apreciar detalles etnográficos para reconocer, entre los casos comparados: 1) cuestiones que son idénticas; 2) otras que son parecidas en las apariencias pero se distancian por su sentido; 3) otras más que son formalmente distintas pero suponen implicaciones del mismo tipo, y finalmente, 4) las que son distintas en su forma, distintas en su contenido y distintas o muy distintas en sus consecuencias: *a)* iguales en fondo y forma, *b)* iguales en forma pero distintas de fondo, *c)* distintas en forma pero semejantes de fondo, *d)* distintas o muy distintas en forma y fondo. Aunque la revisión comparativa que emprendo abarca toda la gama que va de los incisos uno al cuatro, puesto que el argumento que busco resaltar es el que subraya la diferencia que se asoma en lo parecido, pondré el énfasis en unos pocos datos etnográficos que señalan diferencias de forma y contenido entre el caso tepehua oriental y el totonaco noroccidental, es decir, del cuarto tipo según la lista anterior. Mientras que en los primeros apartados serán las semejanzas entre los dos casos etnográficos los que constituirán progresivamente el telón de fondo entretejido sin obviar la diversidad, en los últimos apartados serán las diferencias del caso tepehua oriental las que descuelen por sobre la unidad totonacana.

Relevar para perdonar. ¿Y después?

Como he dicho, los totonacos del noroeste practican una serie de ritos muy cercanamente emparentados con los de los tepehuas del este. Por lo tocante al relevamiento, que es una de las prácticas rituales terapéuticas y de parentesco que caen en la esfera del chamanismo, la comparación entre la imagen que permiten conocer los etnógrafos que han dedicado sus investigaciones a los totonacos noroccidentales y la imagen que derivo de mi trabajo de campo entre los tepehuas orientales de San Pedro Tziltzacuapan, Pisaflores y Tepetate (municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz), sugiere que, aunque muy cercanas, unas y otras prácticas de relevamiento marcan distancia en muchas cuestiones puntuales, pero sobre todo por cuanto a sus consecuencias sociológicas. Aun cuando la mirada idiosincrática de cada etnógrafo esté inextricablemente implicada en la construcción de esa imagen y sea incontestable el hecho de que etnógrafos con distintos marcos teóricos y diferentes intereses empíricos producirían imágenes disímboles de los mismos hechos etnográficos, mi opinión es que la distancia entre los relevamientos tepehuas orientales y los totonacos noroccidentales es clara en los textos etnográficos y no apenas resultado de mi interpretación de esos textos, ni de las respectivas interpretaciones que cada etnógrafo ha ofrecido para su caso. Para decirlo pronto: mientras que los totonacanos noroccidentales siguen siendo huérfanos tras pedirle perdón a su papá o mamá difuntos y momentáneamente substituidos, en cambio, los tepehuas orientales conservan a sus nuevos padres una vez concluidos los ritos de perdón; mientras que los “relevos” totonacos abandonan la relación de parentesco instaurada provisionalmente durante la puesta ritual en cuanto ésta concluye, por el contrario, los “relevos” tepehuas siguen siendo papás y mamás de sus nuevos hijos, abuelos de sus nuevos nietos, suegros de sus nuevos yernos y nueras, incluso nuevos tíos de sus nuevos sobrinos, entre otras muchas nuevas relaciones parentales: nuevos primos, nuevos compadres, nuevos consuegros, etc. Y lo seguirán siendo mientras vivan.

En las ritualidades totonacanas de la Huasteca sur, pedir perdón es, acaso, el principal objetivo de los dispositivos rituales chamánicos de Costumbre. Para el caso específico de los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla (municipio de Tlacuilotepec, Puebla), Iván Deance entiende expresamente los Costumbres como

“rituales de perdón” que “suelen estar insertos en rituales más amplios como el ‘Lavamiento de Manos’ de una partera o el ritual de despedida de un difunto”.¹³ Añade el mismo autor que el “rito del perdón del sentimiento”, *Talipujuat*, sólo “se realiza [...] entre sujetos que se reconocen compadres o comadres”.¹⁴ Deance se equivoca en este último punto ya que, como ocurre con otros totonacanos, también los totonacos de San Pedro Petlacotla practican ritos chamánicos en los que se dirimen conflictos y se recomponen “sentimientos” no sólo entre compadres, sino también entre consuegros, entre padres e hijos, entre cónyuges, así como entre suegros y nueras o yernos. Además, los totonacos de San Pedro Petlacotla no sólo practican ritos de perdón entre vivos, sino también entre vivos y muertos.¹⁵ Esos ritos chamánicos en los que es menester que los vivos traten con los muertos para pedirles perdón —ritos que, como he dicho, en español son llamados genéricamente Costumbres, pero que son reconocidos más específicamente como Conciertos, Contentaciones o Lavados de Manos—, exigen la puesta en marcha de un mecanismo de subrogación, sustitución, reemplazamiento o relevamiento que permite que el lugar del muerto sea ocupado temporalmente por un ser humano vivo. Al sustituto, subrogado, “reemplazo” o “relevamiento” le serán dirigidas las peticiones de perdón, y —extrapolando lo que he podido ver en los ritos comparables que practican los tepehuas orientales— de él o ella, los peticionarios recibirán de vuelta las disculpas y consiguientes solicitudes de perdón que cerrarán ese circuito de perdones y contraperdones que no se cerró adecuadamente cuando el ausente vivía.

Entre los totonacanos de la Huasteca sur, en efecto, los pleitos no resueltos en vida provocan enfermedades de cuyo tratamiento forma parte imprescindible la petición, la recepción y el otorgamiento de perdón entre parientes. “Si no lo hacen, los hijos”, los yernos,

¹³ Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Las flores de Dios en la llanura: religiosidad y conflicto entre los totonacos de la sierra”, tesis de licenciatura en etnología, 2005, p. 105.

¹⁴ *Idem*. He homogeneizado la ortografía con la que escribo y transcribo todas las palabras totonacas, incluso la ortografía de las palabras que aparecen como parte de citas extensas, tomadas de las fuentes bibliográficas. Escribo todas las palabras totonacas en cursivas, ya sea que así aparezcan en las fuentes o no, y he omitido transcribir las comillas con que algún autor citado las encierra. Cuando las hay, respeto el uso de cursivas en palabras en lengua española, tal como aparecen en las fuentes.

¹⁵ Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Akinin – Nosotros somos. Vida y memoria en el Totonacapan durante la segunda mitad del siglo xx”, tesis de doctorado en historia-etnohistoria, 2013, p. 187.

las nueras o los nietos “heredarán la obligación o las consecuencias de la conducta de los padres”, los suegros o los abuelos, como advierte Roberto Williams García respecto de los tepehuas orientales de Pisaflores.¹⁶ Si en vida no saldaron las ofensas por vía del perdón, esa falta ha de subsanarse tras la muerte, pidiéndose mutuamente perdón, por un lado, los vivos directamente ofendidos y sus parientes más cercanos; por otro lado, los “relevos” de los muertos. En palabras de un interlocutor tepehua oriental de Williams García: se pide “perdón a los que no viven”.¹⁷ Sin embargo, y a pesar de que el entrecomillado es un testimonio tepehua y no sólo la cita de lo escrito por su etnógrafo, la opinión que defiende en este artículo es que si los totonacos noroccidentales pueden pedir perdón a sus parientes muertos relevados momentáneamente por un vivo, los tepehuas orientales sólo pueden pedir perdón a parientes vivos que substituyen permanentemente a los muertos.

En su libro *Los tepehuas*, Williams escribió que: “El suegro de Miguel Rico sufría mucho, se requiere por ‘esta falta un perdón grande, el viejito quiere, duele mucho su corazón’, en el más allá donde se encuentra. Ahora Miguel, padre de Lucía, celebró el *costumbre* para pedir perdón a su suegro difunto”.¹⁸ De lo escrito por Williams se concluiría que una falta no resuelta en vida habría mantenido dolido al difunto suegro en su morada ultraterrena. En el mundo de los vivos era necesario que el yerno pidiera perdón al suegro, aunque dudo mucho que el tal Miguel Rico haya pedido perdón a un difunto. Si como difunto continuaba afectando a quienes le sobrevivían y particularmente al cónyuge de su hija, no podía ser como difunto que el yerno le pidiera perdón al suegro. Entre los tepehuas orientales al muerto se le puede hablar en condiciones rituales, es cierto, pero bajo la condición de que haya muerto muy recientemente (y en este caso no se le pide perdón, sino que los chamanes lo conminan a abandonar y, salvo en Día de Muertos, no regresar a la que en vida fue su casa) o que se trate de muertos no identificados, muertos genéricos, “malos aires” (en cuyo caso son también los chamanes quienes les dirigen sus discursos rituales más o menos estereotipados). Para pedirle perdón a un pariente que no ha muerto recientemente y sobre todo para que un lego, un no especialista ritual pueda pe-

¹⁶ Roberto Williams García, *Los tepehuas*, op. cit., 2004, p. 140.

¹⁷ *Ibidem*, p. 212.

¹⁸ *Ibidem*, p. 141.

dirle perdón, en cambio, es necesario substituirlo por un pariente vivo. Es decir que, en el caso de los tepehuas orientales, es necesario que un vivo reemplace permanentemente al muerto, de manera que aunque el muerto seguirá estando muerto y continuará su existencia en el otro mundo, en el mundo humano un vivo ocupará su lugar en la red de relaciones de parentesco. Entre los totonacos noroccidentales, por el contrario, el difunto revivido por un instante regresará a su condición de muerto una vez que le ha sido solicitado, ha concedido, ha pedido y ha recibido el perdón de sus parientes vivos.

Según el testimonio tepehua oriental pisafloréño citado por Williams, es menester que los vivos pidan “perdón a los que no viven”.¹⁹ Según mi comprensión de los hechos etnográficos, entre los tepehuas orientales, los legos (no chamanes) vivos sólo pueden pedir perdón a los vivos. ¿Es esta desavenencia una cuestión irrelevante de gramática? No lo es. Se trata de un error de interpretación general por parte de Williams... o incluso, acaso, un error de interpretación de Williams respecto de la interpretación que en español le pudieron dar sus interlocutores tepehuas que tendrían al *lhichiwíin* y no al español por lengua materna. En cualquier caso, sea por mi interpretación, sea por la de Williams o sea por la de sus interlocutores, casos como éste confirman que deben revisarse uno por uno y en extenso los casos etnográficos a comparar, sin una idea preconcebida de la unidad del conjunto.

Alain Ichon: el relevo totonaco noroccidental de San Pedro Petlacotla, Mecapalapa, Pantepec, Pápalo y Jalpan en comparación con los relevos tepehuas orientales

Como en tantos asuntos tocantes a los mitos y ritos totonacos noroccidentales, Alain Ichon fue el primero en registrar los ritos fúnebres y terapéuticos en los que aparece el relevo. Señala que en el rito fúnebre llamado “*cerrada del muerto (taqaschawan)*” o “*toqomaqat* (literalmente: siete días)”, realizado precisamente al séptimo día del deceso, los totonacos de Pantepec (municipio homónimo, Puebla) hacen participar a quien toma el “lugar del muerto”; lo tratan y “le reza[n] como si fuera el muerto”, “haciéndole comprender que no

¹⁹ *Ibidem*, p. 212.

tiene por qué volver al poblado hasta ser convidado en ocasión de la fiesta anual de los Muertos”.²⁰ En el rito tepehua oriental comparable, llamado Baño de Difunto = *Lháli Paxkán*, o Corrida (expulsión), realizado tres o cuatro días después del deceso, los chamanes dirigen las mismas advertencias a los recién fallecidos, aunque no necesitan dirigirse expresamente a substituto alguno para que el mensaje llegue al muerto que inicia su existencia ultraterrena.

Tal como están invitados a hacer todos los que participan en los ritos chamánicos, el hombre o la mujer totonaco reemplazante del muerto baila durante el rito funerario de Pantepec, pero a diferencia del resto de los ritualistas, al relevo “le hace[n] danzar portando el” *tankoluj* o tancolote, la “comida funeraria: ofrenda al difunto” contenida en un morral. Al terminar el rito, quien ha tomado el “lugar del muerto” se lleva parte de esa ofrenda mortuoria.²¹ Tal como ha sido redactada (y traducida) la información etnográfica por Alain Ichon (y por José Arenas), la participación del relevo parece ser una variante posible de los ritos fúnebres, sólo presente —y acaso no siempre— entre los totonacos de Pantepec, pero no entre los totonacos de San Pedro Petlacotla, Mecapalapa, Pápalo y Jalpan. Sobre los tepehuas orientales es exacto decir que la participación del relevo constituye una variante posible de sus ritos fúnebres, que no siempre tiene lugar. Cuando sí tiene lugar, el rito funerario constituye simultáneamente un rito profiláctico, en el que se pide perdón al substituto del difunto buscando disminuir la posibilidad de una enfermedad futura. Tal como ocurre con los totonacos de Pantepec, cuando los tepehuas orientales hacen participar al relevo del difunto, sea en un rito fúnebre o no, el relevo baila como todos mientras que sólo él carga un morral con una parte de la ofrenda alimenticia que más tarde se lleva a casa.

La redacción del libro de Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, sugiere, por otro lado, que la participación del relevo en los ritos terapéuticos se encuentra entre todos esos totonacos noroccidentales, como también —cabe agregar aquí— entre los tepehuas orientales, aunque no en todo rito terapéutico se requiere pedir perdón a un relevo. Los ritos terapéuticos que se refieren enseguida siguiendo a Ichon, son también ritos chamánicos de Costumbre que tienen lugar por la noche, y que son conducidos por chamanes y un

²⁰ Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, op. cit., 1990, pp. 183, 187.

²¹ *Idem*.

dueto de cuerdas (el arpa del caso totonaco suele ser una guitarra quinta huapanguera en el caso tepehua). En totonaco, esos Costumbres terapéuticos llevados a cabo para curar la enfermedad provocada por un pariente muerto reciben el nombre de *Puxamat*. En éstos, para tratar esa enfermedad cuyo último responsable es el familiar muerto, es necesario reemplazarlo para pedirle perdón. Según parece, a quien ocupa el “lugar del muerto” le llaman así exactamente: “lugar del muerto”, e incluso “lugar” a secas:²²

A pesar de las precauciones que se han tomado para que el muerto nunca más se aleje del cementerio, ocurre a menudo que su alma abandonada retorna con los vivientes y provoca enfermedades. Es necesario entonces exorcizarla por medio de una ceremonia llamada *quitar la sombra del muerto*. En totonaca, *puxamat*; es decir 20-costumbre.

La ceremonia tiene lugar de noche, con arpa y violín y es presidida por un curandero. El actor principal es el *representante del muerto (lugar del muerto)* que a falta de una persona que lo interprete, puede ser configurado por un gran muñeco vestido como el difunto o la difunta. Toda la familia danza con ese maniquí. Si el lugar (intérprete) es un hombre o una mujer (debe ser del mismo sexo que el muerto), se le hacen honores dándole una corona y un collar de flores, un cirio y un ramo. Cada uno, comenzando por el curandero, viene a ofrecerle un vaso de *refino* [aguardiente de caña de azúcar], que bebe o riega en el suelo. Luego se le da un *tancolote (wajkatl)*, vituallas mortuorias.

Si el lugar es una mujer, se le anudan las trenzas (el rito que consiste en hacer y anudar las trenzas parece importante: se le encuentra en la ceremonia de matrimonio; hay para ello una tonada y un canto especiales: *Cuando amarran las trenzas*); se le da una falda, un quechquémitl, un morral lleno de tamales, de plátanos, etc., y también el *tancolote* que contiene, entero, el pollo cocido. Luego el (o la) lugar, danza con esas ofrendas.

La familia ha preparado, al mismo tiempo que el tancolote, los instrumentos miniaturas del muerto: un machete de madera, un hacha, un cuchillo si se trata de un hombre, un fusil si era cazador, un metate con su mano, si el muerto era una mujer.

Al amanecer todos van (al pozo o al río para rezar al Agua) [*sic*]. Al salir de la casa, el lugar dice: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices, oh, mis hijos, oh, mis hijas...” Sale de la casa caminando hacia

²² *Ibidem*, pp. 341-342.

atrás, en tanto los asistentes cantan y suspenden su *wajkatl* en la rama de un árbol. Después todos van a la limpia y el curandero purifica cuatro veces al lugar rociándolo con una bocanada de agua de lluvia y barriéndolo con una rama de pizcillo.

En Jalpan la limpia se hace con un aro de liana *20-Hombres* (*puxamaxux*), como para deshacer un maleficio. El diámetro del aro es de un metro, más o menos, y a veces está encordado con otra liana llamada *tasak*. Se coloca el aro en el suelo, con un huevo y 17 muñecos en el centro. Cada asistente, a su turno, es purificado por el curandero que le pasa 7 ó 17 veces el aro de liana en torno al cuerpo, de arriba hacia abajo, luego de abajo hacia arriba. Después de esta *limpia*, que se completa con un barrido con diversas plantas y un pollo, el aro es roto en siete pedazos que se van a tirar en el monte, lejos del poblado, con un medio *topo* de *refino*.

Ichon agrega que, para terminar la ceremonia, los instrumentos miniatura son depositados “en un lugar sagrado, gruta, peña o monte”, y apunta la interpretación de que las pequeñas herramientas “evocan las actividades” que el muerto continuará practicando “en el más allá”, idénticas a “las que fueron sus tareas en la tierra”.²³ Esta última interpretación aplica bien a comparables prácticas tepehuas orientales, entre quienes —aunque no he registrado los masculinos machetes, hachas, cuchillos ni fusiles miniatura, como tampoco el metate ni el metlapil femeninos en versión diminuta— hay registros, para el caso del rito fúnebre de un varón, de la construcción de un pequeño “rancho” que reconstruye el trapiche donde trabajó en vida y que es destruido antes de terminar el rito de Costumbre. Con excepción de una taza de peltre que durante el rito reproduce en miniatura la enorme paila del trabajo no ritual, el resto del trapiche reconstruido se consume en las brasas sin recibir otro tratamiento posterior que derramar agua sobre las cenizas para “apagar el fuego” del que entre los vivos fuera el lugar de trabajo del difunto, a la vez que para dotarle de las herramientas para su trabajo perpetuo en el otro mundo, subterráneo y acuático.

Ignoro si los tepehuas orientales tienen o tuvieron un son de Costumbre dedicado a amarrar las trenzas de la novia o de la relevo, pero otra práctica ritual propia de los totonacos del noroeste se muestra aún más parecida si no es que idéntica a la tepehua oriental. Ichon

²³ *Ibidem*, pp. 342-343.

sólo informa de las prendas de vestir que recibe la mujer que reemplaza a una muerta, que podemos dar por idénticas de las que viste la relevo tepehua quien, cabe añadir, en nuestros días ya nunca recibe un quesqueme (*tapiún*, en lenguas totonacas; *quechquémítl*, en lengua náhuatl; *kexkén*, en náhuatl tepehuizado) como parte de su ropa nueva, pero sí aretes nuevos, a veces cierta cantidad de tela para que ella misma se confeccione un vestido, así como otras prendas entre las que se suele contar una toalla nueva que substituye al quesqueme de muy laboriosa y costosa fabricación en telar de cintura y que, según parece, ya ninguna mujer tepehua oriental sabe tejer. Entre los tepehuas orientales, también el relevo hombre recibe indumentaria nueva: un sombrero y un paliacate, a veces también una camisa de producción industrial, además de un morral tantoyuquero en el que se lleva los refrescos y alguno de los pollos cocidos de los que antes fueron sacrificados durante el Costumbre; en el pasado quizá también le regalaron calzones y guaraches nuevos. No es aventurado suponer que también los hombres totonacos reciben o recibían ropa nueva, aunque Ichon no lo informa.

Conviene agregar que en un relevamiento que observé en ocasión de un Baño de Difunto tepehua oriental, el que en cierto sentido fue el principal de los relevados pero en otro sentido el único relevado, fue el viejo padre varón de los huérfanos adultos. La vieja esposa del “papá de relevo” se convirtió también en “mamá de relevo”, a pesar de que la viuda del difunto seguía siendo madre presente, de manera que, en el caso de ella, y pese a ser reconocida como “mamá de relevo”, más que relevar, duplicó la cantidad de madres con las que a partir de entonces contaron los viejos hijos de la viuda. Acaso por razones económicas, los deudos no pudieron dar ropa nueva a los relevos. Al realizarse el rito fúnebre y de relevamiento, la nueva madre duplicada participó sin desempeñar ningún papel prominente. En cambio, el nuevo padre sustituto del ausente realizó las principales actividades, entre las que recibir, pedir y otorgar perdones fueron las principales, pero a las que se agregó otra muy notable relativa a las prendas de vestir. A diferencia de la nueva y duplicada madre, el nuevo papá de relevo se vio obligado a abandonar la casa en la que se realizaba el rito del Costumbre para ir a su propia casa para cambiarse de ropa. En condiciones idóneas, como parte del protocolo ritual habría debido recibir ropa nueva y allí mismo habría debido vestirla. A falta de esa ropa, hubo de ir a su propia casa para vestir un distinto conjunto de camisa y pantalón,

diferente del que usó antes de convertirse en el nuevo padre de sus nuevos hijos. Como en otros casos mesoamericanos y más ampliamente amerindios, aunque en un contexto ritual y sociológico menos conocido que otros, los tepehuas orientales también recurren al cambio de ropa como operador de transformación. En este caso, una metamorfosis parental que transformó en nuevo padre a quien antes del rito no lo era.

En el último párrafo de los antes transcritos en extenso, Ichon da cuenta de la utilización de un “aro” hecho con un “bejuco” (liana) en el caso del protocolo ritual verificado en Jalpan (municipio homónimo, Puebla). De las muchas descripciones de ritos chamánicos que aparecen en el libro del etnógrafo y arqueólogo francés, resulta claro que, como parte del protocolo, ese aro es utilizado para transitar de una secuencia ritual a otra: de la “Limpia” que se realiza en el patio para deshacerse de los seres patógenos, al Costumbre que se lleva a cabo adentro de la casa para atender a los ortógenos. Los tepehuas orientales hacen uso menos frecuente de una herramienta comparable, un aro hecho de “zacate colorado” —tal vez también un bejuco— que también cumple una función lustral, aunque no ocupa nunca aquella función de bisagra entre las dos secuencias rituales. Para el protocolo ritual tepehua oriental es otra la fase ritual que intermedia entre la Limpia y el Costumbre: la “Levantada de Sombra”.²⁴ Pero más importante para el argumento comparativo de este artículo es lo relativo al huevo. Según informa Ichon, los totonacos noroccidentales utilizan un huevo como parte de las herramientas con las que el especialista ritual purifica a todos los ritualistas.²⁵ Al parecer, el uso ritual del huevo en esos ritos totonacos parece del tipo más convencional mesoamericano y amerindio: aproximadamente del mismo tipo de uso que recibe lo mismo aquí que allá, entre indios y aun entre no indios, que con un huevo, lo mismo que con diversas plantas, “barren” y “limpian” con intenciones terapéuticas y profilácticas.

Los tepehuas orientales conocen también ese uso convencional del huevo, pero aquí vale la pena llamar la atención sobre el uso de huevos en el contexto de un relevamiento, como en el caso descrito

²⁴ Para una descripción y análisis de los protocolos rituales totonaco noroccidental y tepehua oriental, en consideración de sus fases y secuencias, véase Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) *et al.*, “Las formas del *costumbre*: praxis ritual en la Huasteca sur”, *op. cit.*, 2016, pp. 71-190.

²⁵ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, *op. cit.*, 1990, p. 342.

por Ichon. Precisamente en ocasión del “Baño de Difunto” tepehua antes comentado, una vez que se “apagó el fuego” del “rancho” (trapiche) que reproduce el lugar donde el difunto trabajó en vida y donde continuaría trabajando durante su existencia post mortem, la nueva y duplicada mamá, siguiendo las indicaciones de la chamán que condujo el rito, amarró estambre rojo alrededor de cada uno de cinco huevos, el mismo número de hijos “legítimos” que el difunto tuvo en vida, es decir, los cinco hijos que nacieron de su único matrimonio reconocido, monógamo. Al terminar de arrollar los huevos con estambre, los colocó sobre el altar tendido a un lado del “ranchito”. Más tarde, la chamán colocó los cinco huevos amarrados con estambre en un traste de peltre con igual número de velas encendidas. Después, la chamán principal pidió que el recipiente y su contenido fueran enterrados en el patio de la casa en la que vivió el difunto, en algún lugar donde no se escarbara nunca más, de donde no pudiera ser removido por error. Los cinco huevos, como he dicho, se corresponden con los cinco hijos del difunto. De esa manera, al difunto le regresaron cinco hijos para que los conservara en su vida ultraterrena (subterránea o acuática). Por el resto de sus días post humanos, el difunto tendría, desde su propia perspectiva, cinco hijos que le acompañarían desde ese día, cuando entre los vivos tuvo lugar su rito fúnebre, y una esposa que le acompañaría en cuanto muriera. Desde sus respectivas perspectivas, sin embargo, los cinco hijos del apenas fallecido no irían con él ni le alcanzarían en el otro mundo. Por el contrario, ellos substituirían a su viejo padre difunto por uno vivo: un nuevo padre en el mundo tepehua de los vivos.

Como informa Ichon en la cita extensa antes transcrita, cuando al amanecer todos los ritualistas totonacos salen de la casa con rumbo al manantial, el reemplazo “[s]ale de la casa caminando hacia atrás”.²⁶ Ichon no informa si quien ocupa el lugar del muerto participa en los subsiguientes ritos en calidad de reemplazo, pero su peculiar partida en reversa materializa de alguna forma su sentencia: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices”.²⁷ La despedida que el “lugar del muerto” anuncia y la salida que lleva a efecto sin dar la espalda a los restantes participantes del rito, se suman al hecho de que “a falta de una persona que lo interprete, [el muerto] puede ser configurado por un gran muñeco vestido como el difunto o la

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

difunta”.²⁸ Esos datos señalan una diferencia muy importante entre el relevo tepehua oriental y el “lugar” totonaco noroccidental. Si el primero —como creo— puede trascender la representación ritual para arribar a los hechos sociológicamente verificables haciendo de un sustituto un verdadero padre, el segundo —como derivó a partir de lo escrito por Ichon— se queda no en el plano de una representación simbólica o ficticia, sino en el de una representación o, mejor, una presentación,²⁹ temporalmente acotada al escenario ritual, fuera del cual se disuelven las relaciones de parentesco transitoriamente establecidas entre el relevo totonaco y sus hijos. Es tan clara la transitoriedad de la relación que, a falta de un relevo humano, los totonacos pueden hacer uso de un “gran muñeco vestido como el difunto”.³⁰ Tal como advierte Ichon: el relevamiento del muerto totonaco noroccidental tiene por objeto exorcizar el alma patógena del difunto. Entre los tepehuas orientales, por el contrario, el relevamiento tiene por intención establecer nuevas relaciones de parentesco entre los vivos.

Entre los totonacos noroccidentales, el “lugar” del muerto es el muerto y no apenas un simulacro de éste, pero lo es sólo durante la puesta ritual. Una vez acabada ésta, el reemplazo totonaco deja de reemplazar al muerto para seguir siendo quien antes era. El relevo tepehua oriental, en cambio, no es en este sentido un representante, pues una vez que toma la posición parental del ausente, permanece en esa posición de padre, abuelo, suegro, etc., aun después de haber concluido el rito chamánico. Es un hecho que esa nueva posición parental tiene consecuencias permanentes en los términos de trata-

²⁸ *Ibidem*, p. 341.

²⁹ Al usar el concepto de “presentación” me inspiré en la propuesta interpretativa de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Juan José Utrilla (trad.), 2013 [1990], pp. 82-99.

³⁰ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, *op. cit.*, 1990, p. 341. Es pertinente agregar que, en consonancia con el uso ontologista del concepto de *presentación*, en contraste con el de uso simbolista o cosmovisional de *representación*, el primer etnógrafo de los totonacos del noroeste afirma que las piezas arqueológicas (de entre las que consigna varias espléndidas y en uso entre los chamanes y en sus comunidades) pueden ser “ídolos. Éstos representan —o encarnan, más bien— a sus principales divinidades” (*ibidem*, p. 222). “El indígena dice gustosamente que son las imágenes de sus dioses. En realidad son mucho más que eso: contienen el alma, el espíritu de esos dioses; son, por tanto, deidades en sí mismas” (*ibidem*, p. 221). Una representación no es un objeto falsa o ingenuamente considerado un sustituto de otra cosa. Está imbuido, dice Ichon, de esa otra cosa... aunque en el caso del relevamiento totonaco ello sólo sea (y esto no lo dice Ichon, pero se concluye de su escrito) durante el corto tiempo que dura el rito.

miento con que los nuevos parientes se dirigirán unos a otros en adelante, en los términos de referencia con que los nuevos parientes comenzarán a referirse unos respecto de otros, así como en el plano de la prohibición del incesto que comenzará a aplicar para las relaciones entre los nuevos parientes que incluyen, potencialmente, a toda la parentela de los nuevos parientes. A partir del relevamiento y en adelante, concluido el rito chamánico, el papá de relevo es y será un verdadero padre para quien “respeta”, para decirlo como dicen los tepehuas orientales. Los términos de parentesco, que no se usan metafóricamente sino literalmente, son manifestación de relaciones reales para quienes los dicen y quienes con ellos son mentados —y ciertamente los son para los tepehuas orientales involucrados en el relevamiento e involucrados por sus consecuencias.

En consonancia con esto, y con el propósito de describir con mayor precisión lo que ocurre en el caso tepehua oriental, debo precisar que, por lo que derivó de mi lectura del libro de Ichon, mientras los totonacos noroccidentales necesitan de un solo relevo, en cambio, según concluyo por mi propio trabajo etnográfico, los tepehuas orientales suelen requerir asimismo de la participación del cónyuge del relevo. En los dos casos totonacanos, el relevo o “lugar del muerto” debe ser del mismo sexo que el ausente que provoca la enfermedad: aquél con quien hay que intercambiar los perdones que no se intercambiaron en vida. Como para los totonacos noroccidentales, también para los tepehuas orientales, lo más importante es pedir, recibir y otorgar perdón al, y del único ausente que provoca la enfermedad. Entre los totonacos noroccidentales, para pedirle perdón a la madre difunta, los hijos huérfanos buscan un relevo que tome temporalmente el lugar de la mamá ausente. Entre los tepehuas orientales, para pedirle perdón a la madre difunta, los hijos sin madre viva también buscarán un relevo mujer que tome su lugar, pero extenderán la invitación para que el esposo de la relevo sea también, correspondientemente, un nuevo papá. Como los huérfanos totonacos, los huérfanos tepehuas concentrarán su atención en pedir, regalar y recibir disculpas a, y de la mamá substituta, pero ocurre que los hijos tepehuas harán participar al nuevo papá en el intercambio de perdones. Lo correspondiente ocurre si las relaciones se definen desde otra posición parental. Así por ejemplo, en el caso de que la desavenencia patógena no resuelta en vida fuera la habida entre suegra y nuera, si los totonacos noroccidentales substituyeran a la suegra difunta, los tepehuas orientales requieren, sin lugar a dudas,

que la acompañe su cónyuge, que de esa manera se convertirá en suegro de relevo con independencia de que haya asuntos precisos que resolver con él o no. Y como consecuencia de asumir el lugar de un suegro, ese suegro de relevo será también, a la vez, papá de unos, abuelo de otros más, etcétera.

Es obvio que, por ser yo quien condujo la investigación etnográfica entre los tepehuas orientales, puedo señalar lo que llamó mi atención y que no necesariamente llamó la atención de otros etnógrafos para asuntos comparables. Así, hasta aquí en mi exposición, ignoramos si las consecuencias sociológicas del relevamiento que efectivamente tienen lugar entre dichos tepehuas orientales y que se expresan más allá del terreno estrictamente ritual, operan también entre los totonacos noroccidentales. Interesado Ichon exhaustiva pero exclusivamente en dar cuenta de la mitología y de los ritos totonacos noroccidentales de la Huasteca sur, es imposible concluir con certeza, a partir del solo libro de Ichon, cuál es el alcance sociológico del relevamiento entre ellos. Para plantearlo con la pregunta que hace y la conclusión a la que arriba Fredrik Barth cuando lee con fines comparativos las monografías de la misma región cultural en la que él hizo trabajo de campo: “¿Puede leerse la falta de reporte de un fenómeno como una ausencia empírica? [...] Todo recuento [etnográfico] es necesariamente un concentrado abreviado, y diferentes investigadores tendrán diferentes criterios para juzgar lo que debe ser incluido, dependiendo tanto de su tema analítico como de sus idiosincráticos intereses”.³¹

A pesar de que es imposible responder con la información etnográfica revisada hasta aquí, creo que el acotado alcance sociológico del relevamiento de padre o de madre del caso totonaco noroccidental, efectivamente limitado a las fronteras del escenario ritual e impedido para traspasar esas fronteras para arribar a la vida cotidiana, es sugerido por los dos datos sobre los que antes he llamado la atención, aun cuando debe reconocerse que nada escrito por Ichon lo informa explícitamente. El que, ya cerca de concluir el rito de relevamiento y disculpa, el “lugar del muerto” diga: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices, oh, mis hijos, oh, mis hijas...” y salga “de la casa caminando hacia atrás”,³² pero sobre todo el hecho de

³¹ Fredrik Barth, *Cosmologies in the making...*, op. cit., 2001, p. 20. Traducción de Carlos Heiras.

³² Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, op. cit., 1990, p. 342.

“que a falta de una persona que lo interprete” el sustituto pueda “ser configurado por un gran muñeco” o maniquí con el que los totonacos noroccidentales bailan,³³ son datos que apuntan a sugerir esa limitación al escenario ritual. Serán, sin embargo, etnografías más recientes las que lo confirmen. Leamos, pues, las que se escribieron después de la escrita por el fundador de la etnografía totonaquista en materia de rito y mito.

Victoria Chenaut: los relevos totonacos de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales

El año en que se reimprimió la edición en lengua española del libro ya entonces clásico de Ichon, Victoria Chenaut publicó dos artículos en los que toca la cuestión que aquí interesa: el primero sobre “medicina y ritual”; el segundo sobre “costumbre y resistencia étnica”, los dos con la información recogida en una de las comunidades en las que trabajó el etnólogo galo: San Pedro Petlacotla. La antropóloga argentina-mexicana describe los ritos chamánicos terapéuticos a los que recurren los totonacos noroccidentales para curar las enfermedades producidas por la “sombra del muerto” o “el chillido del muerto”, ritos de Costumbre en los que participan los relevos:³⁴

Esto ocurre sólo cuando los familiares no han contentado al pariente fallecido, luego de su muerte, con una “costumbre”; por lo general, esta obligación es para con los muertos cercanos, como padres o abuelos. Si la familia no ha cumplido con el rito prescrito (en general porque insume demasiado tiempo, dinero y esfuerzo su organización), es entonces que se realiza la interferencia del muerto sobre algún familiar vivo. La reciprocidad que opera en el interior del grupo doméstico involucra en este caso tanto a los vivos como a los muertos, y el incumplimiento de las obligaciones derivadas del parentesco (en este caso lo que en San Pedro denominan el “no despedirse bien de los muertos”)

³³ *Ibidem*, p. 341.

³⁴ Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca”, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, 1990, pp. 170-171; Victoria Chenaut, “Medicina y ritual entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, Puebla”, en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *La Huasteca: vida y milagros*, 1990, pp. 104-105.

es fuente de males y desgracias. La sombra del muerto puede afectar tanto a niños como a adultos, sin importar la edad ni el sexo, enviando cualquier tipo de enfermedades.

Es por ello que cuando alguien enferma, inmediatamente se consulta a los “brujos”; si éstos diagnostican que esa persona “agarró el chillido del muerto” —según la expresión que se usa en la localidad—, la única manera de curarlo es realizando una “costumbre de contentación”. A ella deben acudir todos los parientes del muerto [Nota a pie de página núm. 16] No poseo suficiente información que me permita aclarar cuáles grados de parentesco serían los obligatorios en la observación del rito, pero seguramente comprende a los hijos y nietos del difunto.] y se realiza invariablemente en la noche del día viernes al sábado [...] Existen estrictas normas de parentesco que definen quién es el pariente vivo más cercano del muerto, a quien le corresponde la organización de la “costumbre”, y con quien todos deben cooperar con dinero, trabajo y bienes. Un ejemplo de esta situación es el caso de Pancho, de tres años, quién [*sic*] “agarró el chillido” de su abuela materna y no quería comer; pero no es su padre, sino su abuelo, marido de la difunta, quien debía tomar la iniciativa de realizar la ceremonia para curar al niño. Como ésto [*sic*] no ocurría, el padre del niño se lo exigió, pues de otra manera nadie de la familia podía organizarla.

En toda “costumbre” está siempre presente la necesidad de despedirse bien de los muertos, y es por ello que en una “costumbre grande” se utiliza un “relevo” (una persona del mismo sexo del muerto), que se presta a tomar en la ceremonia el lugar del difunto, y a la que los familiares obsequian y piden perdón, como si se estuvieran dirigiendo al familiar que ha fallecido.

El “relevo” desempeña un papel central en la compleja ceremonia; parte del ritual prescribe un acto de purificación por el que se lo baña en un pozo o corriente de agua, tarea que realiza cada hijo o pariente cercano del muerto, usando cada uno un jabón diferente, que luego le regalan. Asimismo, se le regalan prendas personales de la persona difunta, y al finalizar la ceremonia le corresponde (al igual que a los oficiantes, músicos y otros) una parte de la comida que se preparó, la que se aparta antes de ofrecer a los presentes.

En caso de que la “costumbre” se realice para un matrimonio que ha fallecido, se necesitan dos “relevos”, hombre y mujer. En el transcurso de la ceremonia ambos bailan los sones rituales, debiendo llevar el primero un pañuelo sobre los hombros, y la segunda listones de colores en el cabello, mientras los parientes les piden por turno perdón.

Se denomina “bailar al relevo” al hecho de que cualquiera de los presentes en la ceremonia lo tome del brazo y baile los sones con él. En la localidad hay varias personas que cumplen con determinados requisitos como para poder funcionar como “relevos” en las diferentes ceremonias para contentar que se realizan; pero ellos no pueden ofrecer sus servicios, ya que son los parientes del muerto quienes deben pedirselo.

Con mayor claridad que Ichon, Chenaut sitúa expresamente la práctica del relevamiento totonaco en el campo del parentesco, de cuyas obligaciones incumplidas derivan los padecimientos y su resolución ritual por vía del perdón que piden, reciben y otorgan los parientes vivos enfermos, por un lado, y los patógenos parientes muertos y ritualmente substituidos, por otro. A diferencia de Ichon, quien sólo da cuenta del relevo en singular, Chenaut refiere casos en los que se necesitan dos relevos, cuando es necesaria la participación de dos cónyuges difuntos, momentáneamente substituidos. La información que añade Chenaut acerca el caso totonaco noroccidental al tepehua oriental. Entre los tepehuas nunca es uno solo el relevado sino siempre una pareja conyugal, aunque ni lo agregado por Chenaut ni posteriores etnografías totonaquistas apuntan con precisión hacia lo que ocurre entre los tepehuas orientales, quienes, como informé antes, llegan a duplicar a aquél de los padres que no se ha ausentado tras la ausencia del que es relevado.

Chenaut afirma que “[e]xisten estrictas normas de parentesco que definen” quién debe tomar la iniciativa para realizar el rito terapéutico. En el ejemplo que menciona, con un nieto enfermo porque “agarró el chillido del muerto”, quien se espera que tome la iniciativa es el cónyuge de la difunta: el abuelo viudo, pues la muerta que chillaba era su esposa: la abuela faltante. Quien en el preciso caso conocido por Chenaut hace valer esa obligación es el yerno de la difunta y del viudo: el padre del niño enfermo. El niño enfermo es el nieto de la difunta mujer que debe ser relevada. La totonaquista señala, además, que quien(es) hace(n) las veces de relevo(s) deben cumplir requisitos precisos, aunque no explicita cuáles.

Entre los tepehuas orientales, los relevos deben ser igualmente tepehuas orientales. No por motivos chovinistas o xenófobos, sino porque sólo un tepehua oriental conoce bien los protocolos rituales de “la compleja ceremonia”, y sólo un tepehua oriental podrá comportarse en consonancia durante el rito que exigirá mucha iniciativa

de su parte. De hecho, la información etnográfica con la que cuento sugiere que hay una preferencia por invitar a relevos que participen con asiduidad en ritos chamánicos, pues son ellos quienes mejor conocen el protocolo ritual que deben seguir. Sobre quién recae la responsabilidad de tomar la iniciativa para llevar a cabo el relevamiento que permitirá pedir perdón durante un rito chamánico, la impresión que derivó de mi propio trabajo de campo es que la iniciativa parte de los padres del enfermo cuando éste es niño (soltero) o directamente del enfermo cuando éste es adulto (casado). En esos ritos terapéuticos, pero también en los ritos profilácticos que pueden tener lugar como parte del rito funerario, a ese movimiento inicial siguen uno o varios movimientos más, que involucran las opiniones de otros parientes cercanos, miembros del grupo doméstico (en el caso del enfermo adulto, su cónyuge en primer lugar) o del patrilineaje (pues el nuevo papá del enfermo se convertirá asimismo en el nuevo papá de los viejos hermanos del enfermo), y el chamán que conducirá el rito en el que tendrá lugar el relevamiento. La opinión de este último no será seguida a ciegas y, bien que se sigan sus sugerencias o no, y ya sea o no que en caso de seguirlas éstas apunten a realizar un rito terapéutico con relevamiento, a esas opiniones y en su caso ejercicios rituales fallidos que no sanen al enfermo pueden seguir consultas a otro chamán y otros ritos terapéuticos. Entre los tepehuas orientales el asunto parece transcurrir tal como con otros ritos terapéuticos y profilácticos, no sé si en atención a “estrictas normas de parentesco” como describe Chenaut para el caso totonaco.

Como también describe Ichon, el rito descrito por Chenaut permite hacer tomar parte, en la secuencia ritual terapéutica, una fase que todos los tepehuas orientales reservan para el rito funerario: los “baños” en un cuerpo de agua. Sin embargo, en los “baños” que tienen lugar durante el Baño de Difunto que los tepehuas orientales llevan a cabo en un pozo o en un manantial, no se lava con jabón a nadie, sino que los ritualistas avientan siete o catorce jicarazos de agua por sobre sus hombros. Entre los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla el relevo toma parte pasiva de aquel otro tipo de “baño” en el arroyo o en el pozo, donde sus parientes momentáneos lo limpian con agua y jabón, de manera comparable a como ocurre en los ritos de Promesa (*Kat’ánit*) tepehuas orientales, en que los parientes y los clientes-pacientes de los chamanes limpian a estos últimos con agua y jabón, convirtiendo a los chamanes-curanderos en pacientes de sus propios pacientes. Como al promesero tepehua

oriental, al relevo totonaco noroccidental lo baña “cada hijo o pariente cercano del muerto, usando cada uno un jabón diferente, que luego le regalan. Asimismo”, agrega Chenaut, “se le regalan prendas personales de la persona difunta”.³⁵

Creo que este último punto que agrega la totonaquista contradice otros registros etnográficos regionales, así como mis propias observaciones de campo entre los tepehuas, totonacos y los otros pueblos sudhuastecos vecinos. Los relevos tepehuas orientales reciben ropas, sí, pero nuevas, impecablemente limpias. Por el contrario, es una costumbre común en la región usar ropa vieja, rota y sucia para disfrazarse de los personajes que bailan en Carnaval y otros “juegos” igualmente carnalescos de Todos Santos. Asimismo, el cadáver a veces es enterrado con sus herramientas de trabajo (siempre que sus sobrevivientes pobres no las necesiten demasiado), y muy frecuentemente con su ropa vieja, su cobija o petate usado, además de comida y otros pertrechos para su viaje con rumbo al mundo de los muertos. Las muertas tepehuas orientales, como las de otras filiaciones etnolingüísticas mesoamericanas, suelen —o esperan— ser enterradas con el vestido de novia o la ropa tradicional con la que se casaron, pues esperan que sus difuntos maridos las reconocerán por su ropa en el otro mundo. En ese contexto, guardar la ropa vieja del muerto parece un contrasentido con los usos tradicionales. Regalar al relevo las prendas personales de la persona difunta, como informa Chenaut, no parece, en el contexto regional sudhuasteco, convenir ni a los relevos totonacos noroccidentales que lo son sólo mientras dura el rito, ni a los relevos tepehuas orientales que ocuparán por el resto de sus días la posición parental que dejó vacante el difunto. Usar ropa de muerto parece la mejor manera de atraer un patógeno “mal aire”, un “aire” de difunto que traería consigo enfermedad. No obstante, es cierto que, a pesar de mis reticencias para aceptar incondicionalmente la información de Chenaut, las variaciones locales siempre serán más amplias que las que ningún recuento regional pueda anticipar y, por tanto, su información no es descartable sin más, sino de confirmación o definitiva refutación pendiente. Cabe elucubrar, a pesar de mis reticencias, que si el dato de la ropa del muerto se confirmara, podría reforzar el argumento de que el relevo totonaco es el muerto viviente que volverá a morir en cuanto acabe el Costumbre. Es cierto, debe reconocerse,

³⁵ Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 171.

que el relevo totonaco noroccidental es un muerto sólo brevemente traído a la vida, a diferencia del relevo tepehua oriental que es un vivo y no un muerto. En cualquier caso, es de destacar que allí donde Chenaut informa que los relevos totonacos noroccidentales “bailan los sones rituales, debiendo llevar el primero”, el hombre relevo, “un pañuelo sobre los hombros, y la segunda”, la mujer relevo, “listones de colores en el cabello”,³⁶ confirma y destaca una variación más de la ropa que visten los relevos totonacos noroccidentales como operadora de la transformación que tiene lugar durante el rito chamánico.

Tras los dos artículos que publicó Chenaut en 1990, pasaron 23 años antes de las siguientes publicaciones relativas a los totonacos noroccidentales en las que se toca la cuestión del relevamiento a la que está dedicada este artículo.

Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso: el relevo totonaco de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales

La primera de las publicaciones que siguió a las de Chenaut fue la tesis doctoral de Iván Deance, en la que agrega algunos datos a los que ofreció antes en la tesis de licenciatura que cité en la introducción de este artículo. Según la información que Deance propone en sus dos tesis, el rito de *Talipuwán* = “Sentimiento”³⁷ tiene por objetivo principal la solicitud y el otorgamiento del perdón entre compadres. Como he dicho, no creo que tenga razón respecto a que sólo entre compadres se intercambian perdones, pero asumo que describe con veracidad hechos etnográficos de los que supo o que directamente presencié. Deance es el único etnógrafo que parece describir un rito comunitario y no uno estrictamente doméstico, como domésticos son los ritos funerarios y profilácticos, o terapéuticos de Contentación, Concierto o Lavado de Manos que he descrito con mi propia información, y con la ajena, en las páginas previas. En este “rito de perdón del sentimiento” entre compadres, alguno (o algunos) puede(n) ser

³⁶ *Idem.*

³⁷ Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Las flores de Dios en la llanura...”, *op. cit.*, 2005; Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Akinin – Nosotros somos...”, *op. cit.*, 2013, p. 187.

substituido(s) por un(os) relevo(s): “Aun cuando existe una persona en particular por la cual se motiva la realización del ritual, participan varios compadres y comadres en él; para completar las parejas y cubrir lugares de algún difunto se suele ocupar un relevo, que hará las veces de la persona faltante [...] Pueden juntarse cuatro o tantas parejas [de compadres] como deseen pedir perdón”.³⁸

Deance no ofrece más detalles sobre los relevos totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla, aunque sí agrega otros datos de entre los que, como he dicho, el más descollante es el que sugiere que el perdón entre ofendidos —relevos incluidos— se otorga en esa especie de rito colectivo y no doméstico que parece ser el *Talipuwan*. Es pertinente insistir en el hecho de que, entre los tepehuas orientales, la donación del perdón forma parte imprescindible de todo rito chamánico, sea doméstico o comunitario. En ese sentido, el Costumbre totonaco de *Talipuwan* descrito por Deance tiene ese mismo aire de familia que lo hermana con los Costumbres tepehuas. Sobre el omnipresente perdón del protocolo ritual tepehua oriental, cabe precisar que el relevamiento sólo se practica cuando el ausente vuelto presente se cuenta entre los principales involucrados en el rito doméstico, lo que, por definición, nunca será el caso en un rito comunitario tepehua oriental. En un Costumbre tepehua oriental todos los participantes en el rito —iniciados (chamanes) y no iniciados— donan perdones a todos, y reciben perdones de todos los demás presentes durante el rito, excepto de los niños. Parafraseando a Deance, si en un Costumbre tepehua oriental hubiera una pareja —de compadres, de comadres, de cónyuges, de consuegros, de madre e hijo, de padre e hija, o de cualquier otro par— que quisiera pedirse perdón enfáticamente porque el conflicto no resuelto provoca enfermedad, entonces organizaría su propio Costumbre de reconciliación, en concierto con los respectivos grupos domésticos y en su caso patrilinajes del ofendido y del ofensor. Cabe agregar que, en cualquier caso, dado que todos piden perdón, todos lo otorgan y todos lo reciben, el ofensor es siempre también un ofendido e, inversamente, el ofendido es simultáneamente un ofensor.

³⁸ *Ibidem*, p. 188.

Alfonso Hernández Olvera: el relevo totonaco de Zihuateutla en comparación con los relevos tepehuas orientales y otros relevos totonacos noroccidentales

El mismo año que Deance se doctoró, Hernández Olvera presentó su tesis de maestría en la que, además de informar que la institución totonaca del reemplazo alcanza a los también totonacos del noroeste de la comunidad de donde él mismo es originario y con quienes ni Ichon ni otros etnógrafos han trabajado, agrega una importante cantidad de datos etnográficos inéditos, harto interesantes.³⁹ Por razones de espacio me será imposible revisarlos todos. Confío en que el procedimiento explicitado en los apartados anteriores habrá expuesto con suficiencia mi método. Me limitaré, entonces, apenas a manera de ejemplo, a apuntar algunos pocos datos de entre los muchos que ofrece Hernández Olvera, para compararlos con los tepehuas orientales.

Como otros pueblos mesoamericanos, pero sin que como etnógrafo yo haya encontrado clara consistencia entre unos testimonios y otros, aun del mismo colaborador-interlocutor-informante, algunos tepehuas orientales reconocen unos días de la semana como adecuados para los bienintencionados ritos chamánicos terapéuticos o agrícolas, y otros días que los chamanes malintencionados —siempre otros chamanes, nunca el entrevistado— consideran convenientes para realizar malignos ritos de brujería mórbida. Quedó atrás consignado que, de acuerdo con Chenaut, los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla realizan los ritos de relevamiento “en la noche del día viernes al sábado”.⁴⁰ Más acordes con las antiguas formas mesoamericanas de cómputo temporal, los totonacos de Zihuateutla (municipio homónimo, Puebla) conservan su propia versión del mes mesoamericano de 20 días. El día 11° es propicio para llevar a cabo el rito de *Tacheket* = “Lavatorio”:⁴¹

³⁹ Alfonso Hernández Olvera, “Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla”, tesis de maestría en ciencias en la especialidad en investigación educativa, 2013, 197 pp.

⁴⁰ Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 170; cf. Victoria Chenaut, “Medicina y ritual entre los totonacos de San Pedro Petlacotla, Puebla...”, *op. cit.*, 1990, p. 104.

⁴¹ Alfonso Hernández Olvera, *op. cit.*, 2013, p. 131; cf. p. 52.

Este ritual también es dedicado a los padres que han muerto, el cual consiste en lavarle los pies y manos a la persona que representa al muerto, es decir, al *lak xoko*, así mismo se le baña en el temazcal. Algo que llama la atención de lo que describen las curanderas, es la elaboración de un tamal del tamaño de un bebé y adentro lleva un pollo entero cocido, que se usa para representar a un bebé, es decir, es una representación del hijo o hijos que tenían la(s) persona(s) a quien[es] se les hace el lavatorio de pies y manos.

Como ocurre con éstos y otros totonacos del noroeste, también los chamanes tepehuas del este practican “limpias” y “baños” en las manos y a veces también en los pies de todos los ritualistas que participan en la Limpia previa al Costumbre, no importa si es terapéutico, agrícola o del ciclo de vida. Mi opinión es que, al menos respecto de los más conocidos totonacos de Pantepec y Tlacuilotepec, los tepehuas orientales se abandonan a estas “limpias” y “baños” con mayor insistencia y prodigalidad que sus más cercanos vecinos totonacos noroccidentales y de otras filiaciones étnicas indias.⁴² Por otro lado, ya durante el Costumbre propiamente dicho, como antes informé, en sus ritos de Promesa, los tepehuas orientales realizan numerosísimos “baños” sobre el chamán promesero que al menos cuatro o siete veces en la vida agradece su “don”, es decir, sus facultades y conocimientos rituales y curativos. La Promesa tepehua oriental es un tipo de rito terapéutico centrado en el chamán como una especie de enfermo. Cabe observar, entonces, en el Lavatorio totonaco noroccidental de Zihuateutla, que el rito se concentra en el muerto. En efecto, el muerto es curado, perdonado, lavado.

Es llamativo el uso en Zihuateutla de un tamal de pollo entero para representar al bebé, hijo de los difuntos representados por seres humanos. Ese tamal recuerda de inmediato al sacahuil que preparan en distintas ocasiones rituales otros pueblos indios de la Huasteca para materializar el cuerpo de un muerto, pero, acaso de mayor interés aquí, evoca también la descripción que hice del Baño de Difunto tepehua de San Pedro Tziltzacuapan. En el caso tepehua oriental, el rito en el que se despidió al difunto y sus hijos se hicieron de nuevos padres, no dejó al difunto sin hijos, sino que le entregó

⁴² Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “El agua como elemento focalizador en la cultura tepehua suroriental”, en Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, 2008, pp. 75-88.

otros substitutos, representantes podríamos decir de sus antiguos hijos. Con sendas velas, en efecto, como cinco hijos que tuvo en vida el difunto, cinco huevos fueron enterrados para permitir que, en el mundo de los muertos, continuara la vida que tuvo en éste. Su esposa, viuda viva en este mundo, le alcanzaría en el futuro, cuando muriera. En el Lavatorio totonaco noroccidental, el bebé hecho con un tamal parece ser una variación de ese mismo tema. Si ese rito de Lavatorio lo patrocinan y conducen los hijos de los difuntos, parece ocurrir que, por medio de sus representantes, los padres muertos actualizan un tiempo pasado cuando sus hijos, adultos en aquel tiempo presente, fueron niños de brazos. Verdadera máquina del tiempo el rito, sus tecnologías y sus artefactos. Cabe agregar, como una variación más sobre los mismos temas, que los tepehuas orientales hacen uso de telas y cobijas acomodadas como un bulto que imita el volumen que hace un bebé envuelto en un rebozo, y que una mujer acuna durante un Costumbre terapéutico cuando este rito, concentrado en ella, tiene la intención de procurarle el hijo del que hasta ese momento no ha podido quedar embarazada.

Como he dicho, por estar obligado a la brevedad, lamentablemente me es imposible revisar toda la información que aporta Hernández Olvera, abundante, en la que es posible observar la diversidad de ocasiones rituales que requieren de la participación del relevo zihuateutleco, siempre acompañadas de los respectivos anclajes calendáricos que añaden datos suplementarios para la cabal comprensión de los hechos etnográficos. Sin hacer justicia al relevante documento del etnógrafo totonaco, limitadamente agregaré que, como no hacen los de sus predecesores (Ichon, Chenaut) ni los de su contemporáneo antes revisado (Deance), tampoco el escrito por Hernández Olvera explicita qué ocurre con el relevo una vez que concluye el rito. Serán dos textos apenas posteriores los que lo dejen claro. Una vez más por razones de espacio, tampoco con estos últimos haré justicia ni a sus datos ni a sus interpretaciones. Me limitaré a señalar los datos cruciales que hacen la diferencia de fondo con el caso tepehua oriental y confiaré en que la revisión relativamente puntual de algunos de los numerosos datos que aporta Ichon, algunos pocos de los muchos que ofrece Hernández Olvera, y todos los que ofrecen Chenaut y Deance, hayan expuesto siquiera míni-

mamente el método comparativo sahliano que hago mío: “leer monografías y tomar notas”.⁴³

Leopoldo Trejo Barrientos: el relevo totonaco de Ceiba Chica y otras comunidades de Pantepec, en comparación con los relevos tepehuas orientales

Del documento de Trejo que cito, yo soy coautor. La información etnográfica sobre los totonacos noroccidentales la proveyó él. La relativa a los tepehuas orientales la proveí yo. A pesar de haber sido publicado en 2014, el documento fue escrito bastantes años antes, lo que explica que, aunque los datos etnográficos se sostienen (aunque también se afinan), no ocurre lo mismo con la opinión que me merece la interpretación que entonces propusimos. En efecto, nuevos datos acumulados con el tiempo me han obligado a rechazar esa interpretación previa. Hace años, Trejo y yo apuntamos lo siguiente:⁴⁴

[...] tanto tepehuas como totonacos llevan a cabo “reemplazos” de muertos y otras potencias. [...] Lo interesante del caso es que buscan a personas vivas que harán las veces de difuntos [...]. Una vez que se viste con flores a los subrogados y a los beneficiarios totonacos, o con ropa nueva a los subrogados tepehuas, se colocan en ambos lados de una pequeña mesa, muertos de un lado, vivos del otro. Ahí tiene lugar lo que los totonacos llaman “contentación” y que los tepehuas nombran “concierto”. No es otra cosa que la solicitud de perdón a los difuntos por supuestas ofensas que se les hizo en vida, o por el olvido en que se les tiene. Muertos y vivos conversan, intercambian aguardiente y, ya para terminar, se “contentan”. Alcanzado el objetivo, los difuntos ¿incorporados o encarnados? toman las ofrendas, salen de casa y terminan la secuencia.

En el caso totonaco, aquellos que hicieron de muerto, que prestaron su cuerpo para dar vida a los difuntos, son rociados con agua en el umbral de la casa y no juegan ningún otro papel a lo largo del ritual. Fueron muertos, pero una vez que se hicieron las ofrendas y se logró

⁴³ Marshall D. Sahlins, “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, *op. cit.*, 1963, p. 285. Traducción de Carlos Heiras.

⁴⁴ Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) *et al.*, “El *costumbre* de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur”, *op. cit.*, 2014, p. 192.

la comunión, vuelven a ser lo que antes eran: don Juan, don Francisco, doña Reyna. Entre los tepehuas, aunque el reemplazo sigue medianamente la misma estructura, se tiene la costumbre de hacer sangrar en el dedo pulgar del pie al subrogado para que luego la curandera imponga esta sangre en las coyunturas y otros puntos del cuerpo del enfermo. Se trata de la agencia de un muerto que, una vez en el cuerpo del reemplazo, dona vitalidad a un enfermo, su pariente vivo.

Trejo zanja de un plumazo lo que no había sido aclarado por otros etnógrafos totonaquistas: acabado el rito, Juan, Francisco y Reyna dejan de relevar al respectivo difunto para seguir siendo quienes fueron antes del rito y seguirán siendo tras de éste. Durante el rito fueron difuntos, pero “una vez que se hicieron las ofrendas y se logró la comunión, vuelven a ser lo que antes eran”.⁴⁵ Si la interpretación de Trejo es correcta como parece, los totonacos Reyna, Francisco y Juan dejaron de ser ellos mismos durante el relevamiento, tiempo ritual durante el cual brevemente fueron difuntos revividos (“¿incorporados o encarnados?”).⁴⁶ Francisco, Reyna y Juan prestaron sus cuerpos para que los difuntos se hicieran presentes frente a los parientes con quienes esos difuntos estaban en falta, y esos mismos difuntos abandonaron tales cuerpos humanos vivos en cuanto concluyó el rito chamánico de Contentación.

Como hace algunos años informé con Trejo y no había sido consignado por Williams García en su monografía clásica, la tradición tepehua oriental obliga a que, no sólo uno, sino los dos relevos (el relevo principal y su cónyuge) se pinchen un dedo del pie para que un(a) chamán imponga esa sangre, no únicamente sobre un enfermo, sino sobre él y todos sus viejos parientes presentes. Hoy me distancio de la interpretación que propuse con Trejo. Los relevos tepehuas son también, y sobre todo, nuevos papás (nuevo papá y nueva mamá), además de nuevos abuelos, nuevos suegros, nuevos tíos, nuevos consuegros, etc. El enfermo tepehua oriental será, antes que otra cosa, el nuevo hijo de los nuevos papás; o el nuevo yerno o la nueva nuera de los nuevos suegros; o el nuevo nieto de sus nuevos abuelos, etc. No ocurre entre los tepehuas orientales, entonces, que “la agencia de un muerto” done “vitalidad a un enfermo”,⁴⁷ como

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem*; cf. *ibidem*, pp. 173, 181, 183, 191-192.

⁴⁷ *Idem.*

antes propuse con Trejo. Ocurre, por el contrario, que los nuevos papás consanguinizan con sus nuevos hijos y, en ese movimiento de construcción de parentesco consanguíneo, extienden la red del parentesco para abarcar todo el patrilinaje y la parentela entera del enfermo hasta los confines del grupo doméstico, el patrilinaje y, al menos potencialmente, la parentela entera de los nuevos papás de relevo.⁴⁸

Por otro lado, y también para marcar diferencia de los casos totonacos noroccidentales, ocurre que los tepehuas Pedro, María y Raymundo que se prestan o se ofrecen para ser relevos, son siempre —antes, durante y después del rito— Pedro, María y Raymundo. No cambian ni por un instante de identidad. Pedro no se transforma en el difunto Carlos mientras lo releva. María no se convierte en la difunta Guadalupe mientras la reemplaza. Durante y después del rito de relevamiento, el nuevo papá Raymundo ocupará el lugar parental que antes ocupó el difunto Rutilio pero nunca será, ni por un instante, confundido con Rutilio ni el alma del difunto Rutilio entrará en el cuerpo vivo de Raymundo. Para ocupar su nueva relación de parentesco como nuevo padre, Raymundo consanguinizará con los que hasta antes del relevamiento fueron los viejos hijos del difunto Rutilio. Ya como nuevo papá consanguíneo, recibirá de sus nuevos hijos disculpas y se las dará; pedirá disculpas a sus nuevos hijos y se las darán. Y lo mismo harán sus nuevos nietos, sus nuevos yernos y sus nuevas nueras. Una vez concluido el rito tepehua oriental de relevamiento, las nuevas relaciones de parentesco se sostendrán permanente e indefinidamente. El papá de relevo seguirá siendo nuevo papá de sus nuevos hijos, y la vieja cónyuge del papá de relevo será también ella nueva mamá. Los viejos hijos de los nuevos papás serán nuevos hermanos de los nuevos hijos de sus viejos padres, etc. Además de los términos de referencia y de tratamiento con que se hablará de, y se tratarán entre los nuevos parientes, además de la nueva prohibición levantada sobre las relaciones sexuales-maritales entre los nuevos parientes, acompañan un con-

⁴⁸ Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, "Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá...", *op. cit.*, 2017, pp. 299-437; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, "Consanguinizar y descon-sanguinizar, mecanismos tepehuas para 'relevar': hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegras, nueras y yernos?", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, mayo-agosto de 2018, pp. 145-169.

junto de derechos y obligaciones, a perpetuidad, las nuevas relaciones de parentesco derivadas del relevamiento.⁴⁹

Víctor Vacas Mora: el relevo totonaco de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales

La tesis doctoral de Víctor Vacas Mora se publicó, como el capítulo de Trejo y otros, revisado en el apartado anterior, el mismo año de 2014. Entre otras muchas cuestiones, el documento recepcional de Vacas da cuenta del amplio campo semántico y de práctica en el que se inscribe el concepto totonaco noroccidental de “relevo”: desde lo que en este artículo trato como tal, por supuesto, hasta conceptos como el de “ofrenda” y “divinidad”, o las prácticas que la antropología mexicana conoce bajo el rótulo de sistema de cargos.⁵⁰ De todo ello me limito a señalar dos cuestiones. La primera es que, como antes señalé, según Chenaut, el reemplazo totonaco noroccidental debe cumplir “determinados requisitos” para ocupar el lugar del muerto,⁵¹ pero no informa cuáles. Vacas sí. Los relevos totonacos que ocuparán el lugar del muerto nacen con el “don”, tal como también nacen con sus respectivos “dones” quienes, una vez que sean adultos, se desempeñarán como chamanes, parteras, hueseros, músicos o danzantes.⁵² Al menos en San Pedro Petlacotla, el que hace las veces de relevo del muerto es un tipo de especialista ritual: el especializado en tomar el lugar del muerto.

La segunda cuestión, más relevante para mis propósitos, es que Vacas confirma explícitamente lo que, siguiendo a Trejo, concluí en el apartado anterior:⁵³

En el transcurso del ritual, el o la relevo no *representa* al muerto, sino que *es* el propio deceso [*sic pro* difunto]. Se le habla como a tal, se le agasaja, se le orna con flores y se le destina la atención que el familiar

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Víctor Vacas Mora, “Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideología en San Pedro Petlacotla, localidad totonaca de la sierra norte de Puebla”, tesis de doctorado en ciencias sociales, 2014, 323 pp.

⁵¹ Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 171.

⁵² Víctor Vacas Mora, “Comunidad plural, cuerpos rituales...”, *op. cit.*, 2014, pp. 130-131.

⁵³ *Ibidem*, p. 130.

fallecido merece. Sin embargo, cuando el acto concluye, el relevo, debidamente purificado, vuelve a ser un convecino más que no tiene especiales capacidades ni recibe trato diferencial, salvo que debe permanecer lejos del hogar donde se realizó el acto.

Confirmado. El relevo totonaco noroccidental no representa al muerto; lo presenta; lo es mientras dura —pero exclusivamente mientras dura— el rito chamánico. De manera semejante, el relevo tepehua oriental tampoco representa al muerto, pero de manera muy distinta a su par totonaco, el relevo tepehua ocupa su lugar durante el rito chamánico, y sigue ocupando su lugar después de éste —mucho después de concluido el rito—. Acabado el Costumbre, el relevo totonaco noroccidental no “recibe trato diferencial”.⁵⁴ Acabado el Costumbre, en cambio, el relevo tepehua oriental seguirá siendo lo que no era antes: nuevo papá o mamá de sus nuevos hijos, y recibirá el trato diferencial correspondiente: entre diversas atenciones que recibirá de ellos, sus nuevos hijos, nietos, nueras y yernos, consuegros, y demás parientes, le hablarán con respeto y dirigiéndose a él o ella como el nuevo pariente que a partir de entonces es.

Conclusiones

En las páginas previas no fue mi intención dar cuenta de la unidad de las prácticas rituales totonacas tocantes al relevamiento y el perdón, aunque esta unidad se asoma a todas luces. Mi propósito, que no se asoma menos en los datos, apunta a la diversidad. No importa cuánto se parezca un relevo totonaco noroccidental a uno tepehua oriental. Si un relevo totonaco noroccidental sostiene una relación de parentesco sólo durante la puesta ritual y en cambio un relevo tepehua oriental mantendrá permanentemente la relación de parentesco allí instaurada, entonces hay una diferencia muy grande entre un caso etnográfico y el otro. Esa irreductible diferencia sociológica va de la mano con otra igual de relevante, que es la diferencia cosmológica que hay entre pedirle perdón a un muerto y pedirselo a un ser humano vivo.

La mayoría de los textos etnográficos revisados sólo informan explícitamente de la breve relación entre el relevo totonaco y un

⁵⁴ *Idem.*

sujeto: el enfermo, según unos; el compadre, según otros. Alguno menciona a los parientes inmediatos de ese sujeto: el papá del niño enfermo y yerno de la patógena difunta relevada, por ejemplo. Parecía posible que los totonaquistas hubieran olvidado inquirir sobre la extensión del parentesco establecido entre el, o los relevos, y la otra parte más patentemente extendida que va del enfermo a sus parientes inmediatos. Sin embargo, tras revisar sucesivos recuentos etnográficos, parece más probable que, con o sin olvido de parte del etnógrafo, la falta de referencia a los parientes del relevo totonaco sea consistente con el carácter pasajero de la relación con él establecida, que nunca se extiende más allá de su cónyuge y a veces ni siquiera a éste llega. Entre los tepehuas, mi trabajo de campo revela con claridad que los relevos y los que solicitan las funciones de los relevos se suman, ambas partes, a la nueva relación parental con toda o al menos con buena parte de sus grupos domésticos, sus patrilinajes, e incluso, potencialmente, sus parentelas.

No es una diferencia menor el hecho de que, por un lado, Reyna, la relevo totonaca noroccidental, sea sólo momentáneamente madre de la enferma totonaca, mientras que la hija de Reyna, que no participó en el rito de Costumbre, no esté involucrada en el asunto, como tampoco Reyna continuará teniendo relación de parentesco alguna con dicha enferma. No es una diferencia menor el que, por el contrario, Isabel, la relevo tepehua oriental, se convierta permanentemente en la nueva madre de la enferma tepehua, mientras que los viejos hijos de Isabel sean a partir de entonces, también permanentemente, los nuevos hermanos de dicha enferma. En el mismo sentido, los viejos hermanos de la enferma devendrán, también ellos, nuevos hijos de Isabel y nuevos hermanos de los hijos de Isabel. Igualmente impactado resulta el resto de las relaciones de parentesco del caso: indefectiblemente los parientes cercanos de los grupos domésticos y del patrilinaje; potencialmente también el resto de las parentelas. En esa diferencia radical no es posible reparar sino a condición de detenerse una y otra vez en los detalles de cada caso etnográfico, a veces, como en el caso totonaco aquí reseñado, construido a partir de muchas etnografías, escritas por distintas plumas, con distintas miradas y distintos intereses.

Como se constata en la revista que he pasado a las etnografías totonaquistas que han abordado la institución del relevo, hay muchas prácticas rituales idénticas o muy parecidas en forma y fondo entre el caso totonaco noroccidental y el tepehua oriental. Otras

prácticas sólo se distancian en forma pero no en contenido y algunas más, a la inversa, discrepan en contenido aunque la forma sea semejante. Sin embargo, como anuncié en el apartado “Comparar”, las limitaciones de espacio no me permiten hacer comentarios más extensos y detenidos que los que he hecho al paso, en los respectivos apartados, sobre estas semejanzas y diferencias puntuales. Lo que no dejaré de hacer será reparar una vez más en las prácticas rituales que marcan una diferencia radical en sus formas y en sus consecuencias.

Los relevos totonacos no transfunden su sangre a pariente alguno, como en cambio sí lo hacen los relevos tepehuas que, con su transfusión sanguínea, consanguinizan con sus nuevos parientes consanguíneos. En efecto, los totonacos no conocen esta práctica. Por otro lado, los totonacos pueden suplir al difunto con ayuda de un maniquí porque, una vez concluido el rito de Costumbre, nadie espera ocupar permanentemente el lugar del muerto. En este caso son los tepehuas quienes no tienen esta práctica ritual. Los tepehuas no podrían pedir perdón a un maniquí que relevara al ausente, por la razón de que los tepehuas mantienen a perpetuidad la nueva relación de parentesco establecida con el relevo que, por ello, debe ser un humano vivo. Si con los totonacos no hay transfusión de sangre consanguinizante y con los tepehuas no es posible pedirle perdón a un muerto con ayuda de un maniquí que lo substituya, es porque estas formas rituales apuntan hacia distintas consecuencias sociológicas: que el muerto siga muerto, en el caso totonaco, y que el ausente sea substituido por un vivo para reconfigurar las relaciones de parentesco en el caso tepehua.

Para reconocer la diversidad que distingue a tepehuas de totonacos, sostengo que es posible y necesario proceder de manera radicalmente diferente a como hacen López Austin y los mesoamericanistas que le siguen, quienes, como defiende el insigne mesoamericanista, inician por “la aprehensión de la unidad”, argumentando “que la diversidad sólo se puede aquilatar con referencia a la primera”.⁵⁵ Como anticipé en el apartado “Comparar”, no propongo desechar la propuesta lopezaustiniana, sino advertir que no puede ser la única a la que recurramos los mesoamericanistas. Para aquilatar la diversidad, propongo que el punto de partida

⁵⁵ Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana...”, *op. cit.*, 2015, p. 194.

también puede ser el de los hechos etnográficos a comparar y que son siempre, por definición, diversos.

Bibliografía

- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, México, INAH (col. Científica, núm. 406, serie Lingüística), 2000, 236 pp.
- Barth, Fredrik, "Introducción", en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio Lugo Rendón (trad.), México, FCE (col. Antropología), 1976 [1969], pp. 9-49.
- , *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press (col. Cambridge Studies in Social Anthropology, núm. 64), 2001 [1987], 95 pp.
- Berger, Peter L., "Liminal Bodies, Liminal Food. Hindu and Tribal Death Rituals Compared", en Peter Berger y Justin E.A. Kroesen (eds.), *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, Nueva York, Berghahn, 2016, pp. 56-77.
- , y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Silvia Zuleta (trad.), Buenos Aires, Amorrortu (col. Biblioteca de Sociología), 1999 [1966], p. 10.
- Boon, James A., *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Stella Mastrangelo (trad.), México, FCE (col. Antropología), 1993 [1982], 364 pp.
- Chenaut, Victoria, "Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano / Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990, pp. 155-189.
- , "Medicina y ritual entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, Puebla", en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *La Huasteca: vida y milagros*, México, CIESAS (col. Cuadernos de la Casa Chata, núm. 173), 1990, pp. 101-109.
- Deance Bravo y Troncoso, Iván Gerardo, "Las flores de Dios en la llanura: religiosidad y conflicto entre los totonaco de la sierra", tesis de licenciatura en etnología, Elio R. Masferrer Kan (dir.), ENAH-INAH, México, 2005, 127 pp.
- , "Akinin – Nosotros somos. Vida y memoria en el Totonacapan durante la segunda mitad del siglo xx", tesis de doctorado en historia-

- ethnohistoria, Elio R. Masferrer Kan (dir.), ENAH-INAH, México, 2013, 255 pp.
- De Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", en P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, Leiden, Koninklijk Instituut / Foris Publications (serie Translations, núm. 17), 1983 [1935], pp. 166-181.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), México, IIA-UNAM / CEMCA / INI, 1990 [1985], 746 pp.
- , "‘Entre Pères et Mères...’ Alain Ichon en pays totonaque", en M.-Charlotte Arnauld, Alain Breton, Marie-France Fauvet-Berthelot y Juan Antonio Valdés (coords.), *Misceláneas... en honor a Alain Ichon*, Guatemala, CEMCA / Asociación Tikal, 2003, pp. 192-201.
- , "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS / Colsan / El Colegio de Tamaulipas (col. Huasteca), 2004, pp. 251-265
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Juan José Utrilla (trad.), México, FCE (col. Historia), 2013 [1990], 224 pp.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur", *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 64-71.
- , "El agua como elemento focalizador en la cultura tepehua suroccidental", en Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, Montevideo, UNESCO (col. Programa Hidrológico Internacional, serie Agua y cultura, núm. 2), 2008, pp. 75-88.
- , "Del anclaje mítico a la oposición fecundidad-rapacidad en los rituales carnavalescos otomí y tepehua orientales", en Lourdes Baez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (coords.), *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: arte, tradición, ritual e identidad*, Xalapa, COVAP-SEV-Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 427-460
- , "Carnaval en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales", en Miguel Ángel Rubio Jiménez y Johannes Neurath (coords.), *Tiempo, transgresión y ruptura*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Coordinación de Humanidades-UNAM (col. La pluralidad cultural en México, núm. 38), 2017, pp. 323-337.

- _____, “‘Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma’álh’amá’* (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología”, tesis de doctorado en antropología social, Saúl Millán Valenzuela (dir.), 2 vols., ENAH-INAH / Secretaría de Cultura, México, 2017, 874 pp.
- _____, “Consanguinizar y desconsanguinizar, mecanismos tepehuas para ‘relevar’: hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegras, nueras y yernos?”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, México, mayo-agosto de 2018, pp. 145-169.
- Hernández Olvera, Alfonso, “Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla”, tesis de maestría en ciencias en la especialidad en investigación educativa, Daniel Hernández Rosete (dir.), CINVESTAV Sede Sur-IPN, México, 2013, 197 pp.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, José Arenas (trad.), México, Conaculta / INI (col. Presencias, núm. 24), 1990 [1969], 512 pp.
- INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-SEP, 2009 [2008], 371 pp.
- Jurado Barranco, María Eugenia, y Camilo Raxá Camacho Jurado (coords.), *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos*, México, CIESAS / Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de San Luis Potosí / Colsan / FONCA-Conaculta, 2011, 342 pp.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE (col. Antropología), 2000 [1994], 261 pp.
- _____, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, en Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, INAH / IIA-UNAM (col. Interdisciplina, serie Fundamentos), 2015, pp. 193-201.
- Millán, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 88-97.
- Neurath, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 80-86.
- Robichaux, David, “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, UIA (col. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero), 2005, pp. 167-272.

- Ruvalcaba Mercado, Jesús, "Presentación", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1998, pp. 11-26.
- , y Juan Manuel Pérez Zevallos, "Prólogo", en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1996, pp. 7-61
- Sahlins, Marshall D., "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, núm. 3, Cambridge, abril de 1963, pp. 285-303.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986, 327 pp.
- Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón (trads.), México, FCE / Conaculta / CEMCA (col. Antropología), 2011 [2005], 614 pp.
- Sevilla, Amparo, "Introducción", en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2002, pp. 13-66.
- Trejo Barrientos, Leopoldo (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, e Israel Lazcarro Salgado, "El *costumbre* de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur", en Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2014, pp. 99-206.
- (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, e Israel Lazcarro Salgado, "Las formas del *costumbre*: praxis ritual en la Huasteca sur", en Lourdes Baez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. 3, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2016, pp. 71-190.
- (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, Israel Lazcarro Salgado, Sylvia Maribel Sosa Fuentes, y Leopoldo Trejo Barrientos, "Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2013, pp. 203-274.
- Vacas Mora, Víctor, "Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideología en San Pedro Petlacotla, localidad totonaca de

- la sierra norte de Puebla”, tesis de doctorado en ciencias sociales, Alejandra Aguilar Ríos (dir.), CIESAS, Guadalajara, 2014, 323 pp.
- Valle Esquivel, Julieta, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 2, México, INAH (col. Etnografía de Los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2003, pp. 211-340.
- , “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 2, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2003, pp. 161-219.
- (coord.), Dulce María Espinosa de la Mora, Rodrigo Fuentes Moreno, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, José Bardomiano Hernández Alvarado, María Guadalupe Ochoa Ávila, y Giomar Ordoñez Cabezas, “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2005, pp. 59-130.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, 2ª ed., Puebla, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 2004 [1963], 312 pp.