

RITUALES DE MUERTE Y PARENTESCO EN LA TRADICIÓN NAHUA DE LA SIERRA DE ZONGOLICA

RITUALS OF DEATH AND RELATIONSHIP IN THE TRADITION OF THE SIERRA NAHUA ZONGOLICA

María Teresa Rodríguez*

En este texto interesa mostrar determinadas nociones y procesos rituales relacionados con la muerte y el parentesco ritual en la tradición nahua de la sierra de Zongolica, ubicada en el estado de Veracruz, México. Las descripciones sobre la muerte y los rituales mortuorios han ocupado un lugar prominente en las etnografías desarrolladas en diferentes partes del mundo, y en especial en México y América Latina. Asimismo, el parentesco ritual o compadrazgo se ha interpretado como uno de los aspectos medulares de la vida social y religiosa en diferentes contextos socioculturales. En las páginas que siguen se detallan aspectos del pensamiento religioso y de la organización social y ceremonial de los nahuas, relacionados con el fin del ciclo vital. Determinados eventos relacionados con la muerte, los funerales y las festividades en honor de los Fieles Difuntos constituyen tramas simbólicas y rituales que descansan en parte en la institución del parentesco ritual. También se subraya el vínculo permanente y las obligaciones vitalicias entre ahijados y padrinos expresados en los rituales mortuorios, en los ritos de pasaje y en la última fase de las festividades dedicadas a los Fieles Difuntos.

Palabras claves: muerte, ritual, parentesco.

This text attempts to show different notions and ritual processes related to death and ritual kinship in the Nahua tradition of the Zongolica Mountains, located in the state of Veracruz, Mexico. Descriptions about death and mortuary rituals have had a prominent spot in ethnographies developed in different parts of the world, specially in Mexico and Latin America. Likewise, ritual kinship or compadrazgo has been interpreted as one of the the fundamental aspects of social and religious life in varied sociocultural contexts. On the following pages, characteristics of religious thought and social and ceremonial organization of the Nahuas, related with the end of life cycle, are explained in detail. Certain events associated with death such as funerals and festivities honoring the Fieles Difuntos (Deceased Followers), constitute symbolic and ritual patterns that rest, in part, on the institution of ritual kinship. In like manner, the permanent link and the lifetime obligations between godchildren and godparents expressed in mortuary rituals, rites of passage, and the last phase of the Fieles Difuntos festivities are underlined and studied on the pages that follow.

Key words: death, ritual, kinship.

Introducción

En este texto me interesa mostrar determinadas nociones y procesos rituales relacionados con la muerte y el parentesco ritual en la tradición nahua de la sierra de Zongolica, ubicada en el estado de Veracruz¹, México. Sin embargo, no pretendo desarrollar una descripción o interpretación exhaustivas sobre estos tópicos. Las descripciones sobre la muerte y los rituales mortuorios han ocupado un lugar prominente en las etnografías clásicas desarrolladas en diferentes partes del mundo, y en especial en México y América Latina². Asimismo, el parentesco ritual o compadrazgo se ha interpretado como uno de los aspectos medulares de la vida social y religiosa de pueblos indígenas y mestizos de nuestro país³.

En las páginas que siguen me propongo destacar aspectos del pensamiento religioso y de la organización social y ceremonial de los nahuas relacionados con el fin del ciclo vital. Planteo que determinados eventos relacionados con la muerte, los funerales y las festividades en honor de los Fieles Difuntos constituyen tramas simbólicas y rituales que descansan en parte en la institución del parentesco ritual. Asimismo, subrayo el vínculo permanente y las obligaciones vitalicias entre ahijados y padrinos expresados en los rituales mortuorios, en otros ritos de pasaje durante el ciclo de vida y en la última fase de las festividades dedicadas a los Fieles Difuntos, conocidas en la sierra como fiestas de Todos los Santos o *Santohmetika*.

La institución del compadrazgo o parentesco ritual da lugar a redes de relaciones que se establecen

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo. Xalapa, Veracruz, México, CIESAS-Golfo. Correo electrónico: mtriguez@cieras.edu.mx

entre distintos grupos de parientes consanguíneos y afines, vinculados entre sí por una persona, objeto, imagen u ocasión. Existen diferentes tipos de compadrazgo: compadrazgo sacramental, compadrazgo no sacramental, compadrazgo secundario, etc. (Nutini y Bell, 1989: 62). En casi todos los casos, la entidad mediadora es el ahijado; quien es la causa de la relación de parentesco ritual. Las relaciones establecidas a partir del compadrazgo dan lugar a diferentes interacciones entre padrinos y ahijados, así como a una serie de obligaciones morales y materiales entre unos y otros que no culminan con la muerte de alguno o algunos de ellos, sino que en ocasiones se prolongan hasta años después del deceso, como veremos más adelante.

Las notas etnográficas presentadas se basan en observaciones realizadas a lo largo de varios años en los municipios de Texhuacan, Atlahuilco, Tequila y Astacinga, así como en las contribuciones de otros autores que han trabajado en la zona. Es preciso señalar, sin embargo, que en la región serrana prevalece un proceso de diversificación religiosa relativamente significativo, en el cual destacan diversas iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales. Los adeptos a estas denominaciones religiosas mantienen sistemas de creencias y prácticas místicas respecto a la muerte, que discrepan en ciertos aspectos de aquellas que conciernen a la población católica en general, y a la tradición religiosa mesoamericana en particular. Para aquellos, ni la muerte ni el destino *post-mortem* son preocupaciones centrales; conciben que existe una separación absoluta entre el mundo de los vivos y el de los muertos, quienes aguardan el día del juicio final que separará a los justos de los pecadores (Giobellina, 2007: 156).

En una de mis recientes visitas al municipio de Astacinga, uno de los lugares con mayor número de adeptos pentecostales en la sierra de Zongolica⁴, visité un templo pentecostal durante las festividades de Días de Muertos. Los creyentes se encontraban reunidos en un retiro de ayuno y oración, argumentando que a través de sus oraciones contrarrestarían la intensa actividad ritual desarrollada por el resto de la población, de adscripción católica. Desde su punto de vista, las invocaciones para atraer la presencia de las almas de los difuntos, con ofrendas y rezos, propician la intervención de demonios y ánimas en pena que sólo causan daños e intranquilidad entre los vivos. Dada la complejidad de este tema en los diversos contextos religiosos, en las páginas que siguen me referiré únicamente a los conceptos

y rituales en torno a la muerte que se insertan en la tradición histórica, cultural y religiosa de los nahuas serranos.

El camino de las almas

En el pensamiento nahua se establece que cuando una persona muere, el destino de su *ánima* (entidad anímica que se equipara a la concepción cristiana de alma, y que sólo se manifiesta tras la muerte física de la persona) depende del comportamiento que haya tenido en el paso por este mundo. Si su conducta fue adecuada, su *ánima* se encaminará hacia *Ilwikatl*, el cielo, lugar donde se encontrará con Dios, con los santos católicos y con los Ángeles; todos ellos lo acompañarán en la eternidad y le permitirán su descanso sin pena. Pero si la persona se condujo de forma incorrecta durante su vida, su destino será el *Miktlan*, lugar asociado con el infierno cristiano y ubicado en la parte más profunda de la tierra.

La muerte física de las personas no implica pues la disipación del conjunto de sus entidades anímicas. El *ánima*, que en la sierra también se traduce como alma o espíritu, permanecerá viva para siempre aunque con intensidad vital decreciente a medida que pasa el tiempo. Durante el velorio, por ejemplo, se asume que el *ánima* de la persona recién fallecida está presente en el recinto y puede percibir los movimientos, llantos y rezos de los dolientes. Es decir, no ha abandonado del todo el cuerpo del difunto, quien de este modo tiene aún cierto grado de conciencia y se encuentra en un estado de transición entre la vida y la muerte. En estos momentos los dolientes le hablan y se dirigen a él porque consideran que aún puede escucharlos.

La persona humana está compuesta de *noyahko* el cuerpo o la carne –componente que obviamente desaparece tras la muerte física de la persona–, el *tonal*, elemento interno que resguarda la integridad del individuo, el *ekawil*, que se concibe como la forma externa del *tonal* y por lo tanto como parte de éste, el *yolo* o corazón⁵, entidad que se asocia con los estados de ánimo, las emociones, la tristeza o la angustia y el *ihiyotl*, entidad donde se concentran las pasiones y los malos sentimientos⁶.

El *tonal* es la entidad que concentra la energía en el seno del organismo humano. Su pérdida conduce al debilitamiento físico del individuo y puede ocasionar la muerte. Para los antiguos nahuas, según López Austin, el *tonalli* era una fuerza que determinaba el

grado del valor anímico del individuo, le imprimía un temperamento y establecía un vínculo entre el hombre y la voluntad divina. El *tonalli* del día en que un niño nacía podía ser positivo o negativo para su vida futura. Esta fuerza vital que se encontraba alojada en el niño mantenía sus vínculos con el cosmos, sin embargo, todos los seres vivos –no sólo los hombres– estaban infiltrados por la fuerza vital del *tonalli* (1980: 223-233).

Actualmente, en la tradición *nahua* de la sierra se considera que el *tonal* es de naturaleza caliente, y aunque se ubica en el interior del cuerpo de la persona, puede abandonarlo por causas diversas. Es común que esto ocurra como consecuencia de un sobresalto, pero también sucede durante un estado onírico profundo, o a causa de sufrir de intensa tristeza, o incluso por alcanzar un grado de extrema ebriedad. La pérdida del *tonal* también puede acaecer a consecuencia de transgresiones rituales muy específicas, especialmente hacia las deidades relacionadas con los cerros, la superficie terrestre, el subsuelo y los animales silvestres, dominios del *Tlalokan*, *Tlaltikpahli* y otros dueños de lugares como los *tlalokes* y el *tekuane*⁷.

El alma indígena o *tonal* es fragmento de una representación unitaria y es de condición frágil y precaria. Cuando la persona muere se transforma en *ánima* y pierde su naturaleza caliente, para volverse su contraparte, una entidad de frialdad extrema. Pero la recuperación del *tonal* para su integración de nuevo en la persona aún con vida, la reinsertión de esta entidad en el organismo, es fundamental para evitar su muerte. Cuando el *tonal* se desprende del cuerpo para vagar sin rumbo la persona se paraliza, enferma y entristece, ya que junto con el *tonal* se ha ido la energía indispensable para permanecer vital, y este vacío puede llevarla hasta la muerte. Durante el ritual denominado *Tonaltzatzilis*, que significa “gritarle al *tonal*”, el *tepahte* (médico tradicional) acude al sitio donde ocurrió el incidente –o se orienta hacia el mismo si éste se localiza demasiado lejos– y repetidas veces le pide, le grita al *tonal* que regrese, que se adhiera nuevamente a la persona, que no permita su muerte.

El *tonal* es pues el espíritu vital, mientras que el *yolo* es la irradiación vital, el respiro, el producto de la sangre, vínculo entre el *tonal* y el cuerpo físico; entidad asociada al equilibrio emotivo, a la conciencia y a la racionalidad. El *tonal* es la energía cósmica que el individuo recibe al nacer, mientras que el *yolo* cumple la función de mediador entre el

tonal y el *ihiyotl*, entre la energía y las pasiones. El *ekawil* es una entidad de naturaleza fría, externa al individuo; puede percibirse con cierta facilidad y desprenderse del cuerpo de la persona, provocando con ello que el *tonal* se enferme. Los trastornos ocurridos sobre el *ekawil* afectan inevitablemente al *tonal* y ello, en consecuencia, pone en riesgo la vida humana.

Los *nahuas* comparten con otros pueblos del continente americano la creencia en el *nahual* como una entidad compañera de la persona humana. Generalmente se trata de un doble animal, pero algunos individuos pueden tener como *nahual* a determinados fenómenos atmosféricos, como el rayo, el trueno o el arco iris (Piotr Michalik, comunicación personal). Dicha entidad compañera tiende a asociarse a la persona, en términos de semejanzas y cualidades personales; lo que afecta a uno, repercute en el otro, aunque no siempre con efectos idénticos. El *nahual* no forma parte de la persona, sino que posee cierta independencia, sin embargo, se supone que es posible que cuando muere el *nahual* –contraparte animal del individuo humano– su muerte puede implicar también el deceso de éste. Existen, sin embargo, procedimientos mágicos para evitar la muerte de alguien si se entera a tiempo de que su *nahual* ha muerto y recurre a los conocimientos reservados de un *tepahtiketl* (médico tradicional) o un *tetlahchiwime* (curandero o brujo)⁸.

En el pensamiento de los *nahuas* serranos se estima que los difuntos desprenden un mal aire, una esencia maligna de naturaleza fría que causa estragos en la salud, especialmente de quienes llevan una herida sin cicatrizar en su cuerpo, en las mujeres encintas y en los niños pequeños, cuyas entidades anímicas son aún frágiles y vulnerables. Las personas que permanecen cerca de un difunto se impregnan de este mal aire o *kokolisehecatl* (viento enfermo), y pueden contagiar del mismo a aquellos que se les aproximen, dando lugar a enfermedades derivadas de la naturaleza fría de estos aires.

Por ello es recomendable, cuando muere un ser querido, un pariente o un amigo, asistir al velorio lo más pronto posible después de su deceso, ya que se considera que sus emanaciones nefastas toman más y más fuerza a medida que el tiempo pasa; el ambiente se torna mórbido en el recinto donde se vela el cuerpo. Quienes han permanecido cerca de un difunto, sobre todo si dicha proximidad tuvo lugar durante la noche, portan consigo elementos funestos que pueden transmitir a otras personas si

no se toman las medidas de purificación para limpiar y desechar los malos aires. Se prescribe para ello, al regreso de los funerales, la realización de una “*limpia*” con humo de copal y yerbas de uso terapéutico como sauco, romero y escobilla. Después de este procedimiento, los malos aires se alejan y el acceso al espacio doméstico y el contacto con los familiares estarán exentos de peligro (Soustelle, 1958: 167-168). Es preciso señalar, sin embargo, que existe la creencia de que los niños difuntos no producen este tipo de emanaciones dañinas, debido a su naturaleza espiritualmente pura.

Durante las exequias, se coloca el cuerpo del difunto en el *santhocalli*, espacio de la casa indígena donde se ubica el altar doméstico, con las imágenes de santos, veladoras, copal, flores y demás parafernalia ritual. En este espacio se llevan a efecto también los banquetes ceremoniales relacionados con los ritos sacramentales y con las fiestas de mayordomías dedicadas a los santos católicos.

Es en el *santohcalli*, frente al altar, donde se lleva a cabo el velorio. Sobre una cama de tablas cubierta con un petate y sábanas blancas, descansa el cuerpo yermo y sin vida, rodeado de flores y velas encendidas. Los dolientes se preparan para recibir a los vecinos y parientes que empezarán a llegar paulatinamente conforme se difunde la noticia del deceso, notificado de inmediato al pueblo entero mediante un repique de campanas⁹. Los familiares y parientes próximos de la persona fallecida se distribuyen las tareas de la cocina para atender a los visitantes, así como los trámites logísticos para dar lugar a la sepultura.

El lugar donde reposa el cuerpo va poco a poco impregnándose del aroma de copal, de las flores y los cirios que llevan los visitantes. Antes de dar el pésame a los familiares, es preciso acercarse al cuerpo presente, persignarse y sahumarlo con copal. Cuando el difunto fue alguien muy próximo y querido las emociones afloran intensamente durante este acercamiento; llantos, frases de lamento, de dolor, de tristeza y de despedida interrumpen por momentos el silencio reflexivo de quienes se encuentran en el velorio desde horas o minutos antes. Alguna mujer doliente, que se asume sorprendida por un deceso repentino, increpa al difunto, le reclama por no haberse cuidado lo suficiente para evitar la muerte prematura. Un hijo apesadumbrado se inclina para abrazar el cuerpo de su madre y llorar con intensidad, expresando el dolor de la pérdida, el vacío que ahora se sentirá en el hogar. En estos

momentos, muchos de los asistentes lloran en silencio mientras los anfitriones ofrecen té de canela, pan dulce y café.

La música de sonos tradicionales (que tocan en vivo los músicos contratados por los deudos) acentúa el ambiente triste del *santohcalli*, mientras llegan más visitantes para acompañar y compartir la pena de los presentes. Es usual entregar a los dueños de la casa donativos en especie para aligerar la carga económica que supone el velorio, como azúcar, café, frijol, arroz o aguardiente, ingredientes necesarios para atender a los vecinos y familiares que acuden a los funerales. En la cocina se preparan alimentos de forma colectiva; mujeres de la familia y amistades próximas ofrecen su ayuda en la elaboración de tortillas de maíz, arroz, frijoles, carne de cerdo o de borrego.

Reyes (2006: 64) señala que en Astacinga se lleva a cabo un baile ceremonial en torno al cuerpo del difunto, si este era un joven o una muchacha aún solteros. La madre o la madrina bailan durante la noche del velorio determinados sonos tradicionales adecuados para este contexto. Con este baile se apremia al alma del difunto para que no se vaya con tristeza por haber muerto sin haber tenido un compañero o compañera. Soustelle (*ibíd.*) también registró esta ceremonia en Tequila hace varias décadas. Además, según sus observaciones, cuando un joven muere soltero, se le coloca en la mano derecha una vela que simboliza a la mujer que no tuvo durante su vida. Se realiza el mismo procedimiento si quien muere es una joven soltera; la vela simboliza al esposo que nunca conoció.

Algunos de los asistentes al velorio colocan semillas de cacao junto al cuerpo, pidiéndole al difunto que haga el favor de entregarlas a sus familiares que ya se adelantaron y con los cuales se encontrará en *Illwikatl*. Estas semillas son de gran utilidad para sobrevivir allá, puesto que en el espacio celestial son utilizadas como dinero en efectivo. Además, es necesario que los dolientes realicen una serie de acciones rituales propiciatorias para que el ánima del difunto logre llegar hasta su destino final. Se colocan dentro del ataúd distintos elementos que serán muy útiles: agua bendita contra los malos espíritus y agua para beber durante el trayecto, siete tortillas con frijoles para que no sufra de hambre en el camino, siete semillas de cacao que serán las monedas que necesitará durante la travesía, una rama de aguacate, manzano o durazno para que se defiendan de los toros y borregos que se encontrará

en el camino, atacándolo en venganza por haber usado su carne y su lana para alimentarse y vestirse. También se le coloca su ropa de uso diario, su sombrero y su calzado.

Durante el camino hacia *Ilwikatl* el ánima cuenta con la compañía de un perro, el cual será fiel guardián sólo si en vida la persona dio buen trato a los canes que tuvo cerca en su transcurrir cotidiano. El perro se ocupa de llevar en su hocico el alma del difunto cuando atraviesa la última corriente de agua. Es por ello importante cuidar bien de dichos animales domésticos, ya que de no ser así no contará con su auxilio durante este difícil y complicado trayecto, y el ánima puede encontrarse con algún obstáculo que le impedirá llegar a su destino; se quedará entonces penando por este mundo (García, s/a: 115). Al cabo de un mes el ánima termina su viaje y llega por fin a *Ilwikatl*. Mientras tanto, se le ofrece comida diariamente frente a una cruz en el altar doméstico, la cual simboliza precisamente este espíritu en tránsito que requiere de fuerza y energía para proseguir el camino.

Parentesco ritual en los funerales

Durante los funerales se confirma el rol substancial de los parientes rituales en la etapa final del ciclo de vida. La intervención del padrino de la persona fallecida (de bautizo o de otro sacramento) es fundamental en esta transición del individuo de éste al otro mundo. Sin embargo, es común que el padrino no pueda estar presente en la partida de su ahijado a este viaje sin retorno, ya sea por una distancia física difícil de superar, o bien por haber fallecido antes que él. En tal caso, la familia del difunto solicitará a un pariente cercano, o a otra persona con la que se sostienen vínculos personales muy próximos, que desarrolle los procedimientos rituales luctuosos correspondientes al padrino sacramental. Si acepta, será considerado a partir de entonces como padrino de cruz y desarrollará este papel durante cuatro años, como veremos más adelante, estableciéndose con ello una nueva relación de parentesco ritual.

El padrino de cruz es el responsable de adquirir el ataúd, ceras, flores, la cruz que se llevará al panteón para colocarla sobre la tumba, un rosario, copal y la ropa nueva con la cual su ahijado iniciará el recorrido hacia el mundo de los muertos. También le corresponde contratar los servicios de un rezandero, quien será el encargado de dirigir las oraciones,

alabanzas y rezos durante el velorio, el entierro, y las sucesivas ceremonias de levantamiento de cruz.

El cambio de indumentaria constituye, desde mi perspectiva, una de las actuaciones más significativas del padrino de cruz en los funerales. Se dirige al cuerpo recién tendido frente al altar sobre una tarima de tablones, y le ofrece la ropa que le lleva, pidiéndole que le reserve un lugar en el cielo. Antes de vestirlo con la ropa nueva, sahúma cada una de las prendas y le implora que se deje colocar cada una de ellas, puesto que no desea que se vaya desnudo.

Xi kita, xik tlasohkamati, inin tzotzol, tlen mitzi maka xipantziko in totahtzi ti kilis onimitz tlakenti amo nikneki tikihto inimitz kahka xipetzi (Agradece estos pedazos de remiendo que te doy, delante de Dios, para que des cuentas de que te vestí. No quiero que digas que te solté desnudo) (García, s/f: 115).

Después de colocarle la ropa, el padrino cuelga un rosario en el cuello del difunto y le entrelaza sus manos sobre el pecho sosteniendo una cruz. En ocasiones se le complica ponerle la ropa nueva con la que iniciará su viaje al otro mundo, lo que se interpreta como una resistencia intencionada, como una objeción explícita de la persona fallecida. En tales casos se le implora con énfasis que permita que se realice este procedimiento, se le pide su colaboración. A veces se busca la ayuda de alguien que haya tenido fuertes nexos afectivos con el difunto para que auxilie en esta tarea. En ocasión de la muerte de su abuela, una joven de Atlahuilco me relató que tras fallidos intentos del padrino de cruz para colocarle a aquélla los aretes recién obsequiados, ella logró ponérselos sin dificultad, ya que en vida habían sido muy próximas y la difunta esperaba sin duda, su intervención en esta tarea.

Después del cambio de ropa, se deposita el cuerpo en el ataúd y se desarrolla entonces otro de los momentos culminantes de los funerales. Los familiares cercanos rompen en llanto, sobre todo las mujeres, y se acercan para despedirse del cuerpo antes de que el féretro quede definitivamente sellado. El humo de copal nubla el recinto y las flores que empiezan a retirarse de los recipientes lo impregnan de aromas intensos. Se colocan junto al cuerpo algunos objetos que serán necesarios durante el trayecto del ánima hacia *Ilwikatl*. Como se señalaba

en líneas anteriores, este espíritu iniciará un largo viaje por una ruta colmada de obstáculos: cuevas y barrancas, corrientes de agua, selvas y montañas. Requerirá de un frasco con agua bendita para ahuyentar a los malos espíritus que se encontrará en el camino, ramas de árboles frutales para defenderse de los toros y borregos que intentarán atacarlo en represalia por haberse servido de ellos, y semillas de cacao que son como monedas en dicho contexto de realidad invertida.

Se cierra el ataúd y se esparce agua bendita sobre el mismo; después los deudos se acercan al padrino de cruz para lavarle las manos con jabón y agua tibia; lo secan con un pañuelo pulcro y le esparcen pétalos de rosa sobre las manos limpias. El agua utilizada se vierte en un rincón de la casa.

Antes de llevar a cabo el entierro, se sirve comida y bebida a todos los visitantes en el mismo recinto donde descansa el cuerpo. Se trata de un banquete ceremonial de despedida, en el cual se comparten simbólicamente los alimentos con el difunto, quien se encuentra aún en una etapa de transición entre la vida y la muerte, ya que su espíritu no ha abandonado su cuerpo todavía. García (*op. cit.*: 116-117) señala que en Tlaquilpa, los asistentes al velorio colocan galletas junto al ataúd o en el altar, e invitan al difunto a que las ingiera para que conserve fuerza y energía durante el largo viaje que le espera.

Rumbo al cementerio, deudos y acompañantes conducen el féretro en procesión, llevando flores, sahumeros con copal y velas, entre cantos y rezos. Los campaneros avisan del sepelio a todo el pueblo mediante un repique de campanas cuyos acordes anuncian el acontecimiento específico que está teniendo lugar. Al frente va el padrino de cruz (portando la cruz de madera que colocará sobre la tumba), mientras que el rezandero se coloca al centro del grupo para dirigir las plegarias y cantos que emiten los dolientes en su camino al camposanto. Antes del entierro, los actores principales del cortejo riegan agua bendita en torno a la fosa donde se depositará el ataúd; una vez cubierta la fosa, se reparte aguardiente para aminorar la tensión y la pena de los familiares y amigos del difunto. La tumba se cubre de flores, se sahúma, se bendice y con ello concluye el sepelio.

Después del entierro, el padrino de cruz y el rezandero vuelven a la casa para recoger las cenizas y los restos de flores y ceras que se acumularon en el *santohcalli* durante el velorio. Colocan estos residuos en un extremo del solar doméstico, de

preferencia cavando un hoyo, para evitar que los habitantes de la casa se vean afectados por el mal aire o *kokolisehecatl* que despiden las almas de los difuntos.

Es tarea del padrino –y de su cónyuge en su caso– lavar la ropa que usó la persona los días previos a su muerte. Se trasladan hacia el río o arroyo más cercano para realizar la encomienda de una forma reservada y discreta. Sus compadres les llevan comida, café y aguardiente hasta el sitio donde efectúan esta labor, y comen y beben juntos. Al terminar de lavar, regresan con sus compadres a la casa de éstos y les entregan las prendas limpias. Para finalizar esta secuencia ceremonial, los familiares del difunto sacrifican un borrego en honor del padrino de cruz y su comitiva, y preparan un platillo con las entrañas del animal. Después del banquete, se da por concluido este episodio de los funerales.

Al siguiente día se inicia el novenario en la casa del difunto, que consiste en la realización de rezos y cantos luctuosos durante nueve noches consecutivas. De nuevo el padrino de cruz juega un papel central en esta fase de los ritos fúnebres. Le corresponde llevar una cruz de madera, de alrededor de un metro de altura, así como copal y aguardiente para los anfitriones y acompañantes; se acompaña del rezandero que se hará cargo de dirigir las oraciones y alabanzas durante ésta y las ocho siguientes noches.

Para el inicio del novenario, el padrino y sus acompañantes –algunos familiares y el rezandero– llegan por la noche a la casa de los dolientes llevando la cruz que simboliza el ánima de la persona recién fallecida. La comitiva es recibida ceremonialmente por los dueños de la casa y sus familiares; dicho recibimiento es dirigido por el *tlayecanke*¹⁰ con el debido protocolo. Antes de atravesar el umbral de la casa son sahumados con copal; una vez adentro les arrojan pétalos de flores mientras el padrino coloca la cruz en el espacio asignado dentro del *santohcalli*, que es precisamente donde descansó el cuerpo del difunto antes de su entierro.

Ya en el interior de la casa, los parientes rituales intercambian botellas de licor. En este intercambio, los anfitriones agradecen al padrino por haber traído la cruz para el novenario, e inmediatamente después se inician los rezos que se prolongarán hasta la media noche, mientras se reparten tazas de té, café o atole a los presentes. Los visitantes que van llegando para participar en el novenario se dirigen en primer lugar hacia la cruz para santiguarse ante

ella y sahumarla, antes de saludar a las personas que se encuentran en el *santohcalli*. Durante las noches siguientes se repiten las plegarias dirigidas por el rezandero, cuyos honorarios son cubiertos por el padrino de cruz. Al finalizar la última velada del novenario, se ofrecen alimentos al padrino de cruz, al rezandero y demás acompañantes, y la dáda de compadres fija el día y la hora –un mes después del deceso– en que se dirigirán al cementerio para colocar la nueva cruz sobre la tumba del difunto.

Al cabo de un mes el ánima de la persona fallecida llegó ya a su destino en *Ilwikatl*; se realiza entonces la ceremonia de levantamiento de cruz presidida por el padrino de cruz. Esta ceremonia se conoce como *Tlasemetzti* o *cabo de mes*; en ella se efectúan rezos, plegarias y alabanzas durante toda la noche y se ofrece un banquete compuesto de mole, carne de res, tamales, café y chocolate. Al amanecer se lleva la cruz al cementerio para colocarla sobre la sepultura, junto a la cruz colocada durante el entierro un mes atrás.

Un año después, se realizará la celebración de *cabo de año*, en la cual también es medular la participación del padrino de cruz. En esta ocasión se celebra una misa conmemorativa, a la cual el padrino lleva una nueva cruz –acompañado de su cortejo– para que sea bendecida. La cruz de madera se decora con flores de papel y se lleva después a la casa de los familiares del difunto, durante la noche y con velas encendidas. Se lanzan cuetes y petardos anunciando a los dolientes que el cortejo se acerca a la casa donde se prepara ya su recibimiento. Antes de atravesar el umbral, los anfitriones sahúman la cruz con humo de copal; después entran todos al *santohcalli* y colocan la cruz sobre una mesa ubicada frente al altar, cubierta de papel blanco, decorada con flores y velas encendidas. Inmediatamente después se reza un rosario, dirigido por el rezandero que acompaña a la comitiva del padrino de cruz (Reyes, *ibíd.*).

La familia anfitriona ofrece pan, chocolate, café y aguardiente. La velada se prolonga hasta la madrugada. Se reza un rosario antes de que el padrino “levante” la cruz, es decir, la retire del lugar que ocupó toda la noche frente al altar. La llevan después al cementerio para colocarla sobre la tumba del difunto. En procesión, como la noche anterior, el padrino encabeza el trayecto hasta el camposanto, pero ahora acompañado –además de su propia comitiva– de la familia del difunto. La cruz será colocada junto a las dos cruces ubicadas

allí un año antes. Durante el curso de la mañana siguiente, la familia del difunto ofrece un banquete ceremonial compuesto de tamales y mole.

Pero los rituales funerarios no terminan aquí. Se depositará una cruz sobre la tumba durante los cuatro posteriores aniversarios del deceso, después de una velada similar a la de la primera conmemoración o *cabo de año*.

Parentesco ritual y cambio de indumentaria

Como se ha señalado sucintamente, en la tradición *nahua* de la sierra de Zongolica, la ceremonia de cambio de indumentaria constituye uno de los episodios rituales más significativos de los funerales. Desde mi punto de vista, dicha ceremonia constituye el acto simbólico de mayor significado durante los ritos de pasaje (Leach, 1978) que se desarrollan a lo largo del ciclo de vida. Una de las principales obligaciones de los padrinos es proporcionar una muda completa de prendas de ropa nueva, que el ahijado usará en el ritual en cuestión, especialmente en el caso de los ritos sacramentales (además de los funerales) que dan lugar a relaciones de compadrazgo prescriptivo (Nutini y Bell, 1989: 61)¹¹.

El futuro ahijado y sus padres eligen a la persona (o la pareja) que consideran adecuada para fungir como padrino (o padrinos cuando se trata de una pareja) en determinado ritual sacramental. Es usual que los padrinos de bautizo continúen desempeñando el mismo papel en los subsiguientes eventos sacramentales: confirmación, primera comunión, casamiento y funerales. Sin embargo, cuando ello es inviable debido a circunstancias imprevistas como el deceso del padrino, o una distancia física insalvable, se exhorta a otra persona o matrimonio para que cumpla con esta actuación, la cual dará lugar al establecimiento de relaciones vitalicias de parentesco ritual.

Se invita, por ejemplo, a los futuros compadres solicitándoles que hagan el favor de “pasar” a su hijo con motivo de la celebración de su Primera Comunión: “*yo tengo gusto de que tú y tu señora pasen a mi hijo por la comunión*”. Si la pareja acepta, deberá regalar todas las prendas de ropa que usará el ahijado y vestirlo en una ceremonia especial antes del rito sacramental. En algunos casos el acto de vestir es sólo simbólico, mientras que en otros, los padrinos deben de hecho ponerle todas las prendas de ropa que obsequian a su ahijado, como ocurre en un bautizo, una novia y un difunto.

Los padrinos también se ven comprometidos a obsequiar algunas prendas a los familiares más próximos de su ahijado –además de solventar los gastos correspondientes a la celebración de la misa y a los trámites del acta que certifica la imposición del sacramento por parte de las autoridades eclesíásticas–.

El individuo que protagoniza este pasaje en su trayectoria de vida es intermediario en el establecimiento de relaciones de compadrazgo entre dos grupos de parientes, por lo tanto, el cambio de indumentaria no se restringe a aquél: los padrinos obsequian también prendas a todos sus nuevos parientes rituales, es decir, el grupo doméstico de su ahijado. Si les resulta gravoso económicamente otorgar un atuendo completo para todos, es suficiente con una prenda para cada uno, símbolo de la extensión de la relación contractual al círculo parental del ahijado. Por su parte, los padrinos son los invitados principales en los banquetes que ofrece el grupo doméstico del ahijado después de la celebración litúrgica; se les halaga con obsequios e innumerables muestras de agradecimiento y de respeto.

Veamos algunos ejemplos etnográficos de la ceremonia de cambio de indumentaria a partir de mi propia observación en Atlahuilco (2003) y del registro realizado por Reyes en Astacinga (2006). Una mañana otoñal de domingo, antes de la misa en que un joven recibiría el sacramento de la Primera Comunión durante las festividades patronales dedicadas a San Martín Caballero en Atlahuilco, la madrina acudió a la casa de su próximo ahijado, acompañada de un grupo de familiares y amigos. Llevaba consigo los elementos de un atuendo completo integrado por prendas de color blanco (adquiridas unos días antes en la ciudad de Orizaba) para vestir a su ahijado. Ella y su cortejo fuimos recibidos con el protocolo oportuno a cargo del *tlayecanke* de los anfitriones. Sirvieron después un desayuno compuesto de pan, chocolate y un guisado preparado a base de vísceras de gallina. Nos despedimos posteriormente para reunirnos de nuevo dos horas más tarde en la celebración de la misa en que el niño recibiría su Primera Comunión. Él y sus familiares llegaron portando los nuevos atuendos.

Después de la celebración litúrgica, habiendo recibido el Sacramento de la Comunión, el festejado retornó a su casa acompañado por su madrina y cortejo (sus padres y familiares se habían adelantado para preparar el recibimiento). Durante esta ceremonia

de recibimiento se sellaría el compromiso recién adquirido entre ambos grupos de parientes, mediante un intercambio de *xochikoscameh* (guirnaldas de flores) y otros dones, como veremos a continuación.

Unos metros antes de llegar a la casa, la madrina colocó sobre el pecho de su ahijado dos *xochikoscameh* (guirnaldas de margaritas blancas) entrecruzados (en forma de X). Adentro de la casa esperaba la familia de los anfitriones encabezada por el *Tlayecanke*. En el umbral, los recién llegados colocaron un *xochikoscatl* a cada uno de los miembros del grupo doméstico de los anfitriones, así como al ahijado nuevamente, encima de los que llevaba puestos. Los anfitriones sahumaron y bendijeron a todos los recién llegados antes de que entráramos por fin a la casa. Una vez dentro colocaron *xochikoscameh* al niño, a la madrina y a su comitiva. El festejado recibió pues *xochikoscameh* de ambos grupos de parientes rituales, por lo que llevaba ahora seis collares de flores colocados en forma de cruz, mientras que el resto de los participantes llevamos sólo uno, colocado en el cuello en forma de un collar convencional.

La superposición de *xochikoscameh* sobre el pecho del ahijado simboliza su ubicación como punto de confluencia e intermediación entre ambos grupos de parientes. Los *xochikoscameh* se retiraron después recíprocamente entre la díada de compadres y sus respectivos cortejos, quedándose con ellos puestos sólo el niño que transitó por el rito de pasaje.

Se realizó después una danza ceremonial en la que la díada de compadres intercambió cajas de cerveza mientras bailaban sosteniéndolas sobre sus hombros. Después de la danza, su contenido se repartió recíprocamente de uno a otro grupo de donadores, de manera que el producto regresó a su punto inicial pero pasando por las manos de los nuevos compadres. El intercambio de dones idénticos entre la díada de compadres simboliza la relación igualitaria entre ambos grupos de personas, en términos de las obligaciones recíprocas recién adquiridas mediante el establecimiento de lazos de parentesco ritual.

Después de esta danza ceremonial tuvo lugar el banquete. El *tlayecanke* que encabezaba la comitiva de la madrina, dirigió una arenga al ahijado en el cual le alentaba a comportarse de aquí en adelante de acuerdo a las obligaciones correspondientes a su nuevo estatus. En seguida los padres ofrecieron un discurso de agradecimiento a la madrina por haber *pasado a su hijo* por este rito y pidieron

perdón por las ocasiones en las cuales, quizás sin proponérselo, ofendieron o molestaron a quienes ahora son sus compadres.

Al finalizar el banquete, compuesto de arroz y mole de guajolote, los anfitriones obsequiaron a la madrina y a sus familiares: un pollo hervido entero, dos cervezas, dos refrescos embotellados y un recipiente con mole. La madrina repartirá estas viandas entre sus propios parientes y compadres que no asistieron a la ceremonia, ampliando así el alcance de los dones recibidos de la relación de parentesco ritual recién establecida.

En Astacinga, por el contrario, el cambio de indumentaria se realiza en la casa de los padrinos, y es precedido por una ceremonia encabezada por el *maxochitl* de cada día de compadres, en la cual intercambian una botella de licor. Después de este protocolo inicial, el ahijado y sus familiares toman asiento en torno a la mesa ceremonial ubicada en el *santohcalli* donde se reparte la bebida recibida por cada comitiva. El *maxochitl* del grupo familiar del ahijado escancia a los padrinos y sus acompañantes, al tiempo que el *maxochitl* de estos reparte a los recién llegados. Se trata de un intercambio de dones iguales entre ambos grupos de parientes rituales, procedimiento que precede a la ceremonia del cambio de indumentaria propiamente dicha (Reyes, op.cit.: 86).

Después de este brindis, los padrinos invitan al ahijado para que se acerque al altar doméstico a recibir la ropa nueva que le están obsequiando. Sahúman el vestuario –y a él mismo– con humo de copal antes de que la madrina vaya colocando la vestimenta encima de la que lleva puesta. Después, los padrinos invitan a los padres del ahijado (sus compadres) para que reciban también frente al altar los obsequios que les entregan. A ellos no se regala una indumentaria completa, sino una única prenda (sombrero, calzado, aretes), expresión metonímica de la extensión de la relación de parentesco ritual hacia el grupo familiar del ahijado.

Se realiza después un baile ceremonial que sella la relación de parentesco ritual y los compromisos recién adquiridos. La madrina inicia el baile –al ritmo de sones tradicionales ejecutados por un grupo de músicos locales– frente a su ahijado y sus compadres, y poco a poco se incorpora el resto de los presentes; la fiesta se prolongará hasta muy avanzada la noche. Mientras se desarrolla el baile, los padrinos reparten café y comida entre todos los presentes, siguiendo el protocolo de ofrecimiento a

cargo del *maxochitl*. Cerca del amanecer, los padres del ahijado se encaminan hacia su propia casa, ya que está a punto de iniciarse otra secuencia ceremonial: el recibimiento de sus nuevos compadres y su séquito. Los padrinos acompañan a su ahijado de vuelta a su hogar, donde los esperan sus compadres en el umbral con *xochikoskameh*, flores y humo de copal. Ya dentro de la casa, los padrinos, encabezados por el *maxochitl*, hacen entrega del ahijado a sus padres, investido con la nueva indumentaria, representación metafórica de su transición por el rito de pasaje.

La día de compadres intercambia nuevamente botellas de licor, cuyo escanciamiento recíproco corre a cargo del *maxochitl* de cada uno de los grupos de parientes rituales. Empieza otro baile ceremonial; la interpretación musical sigue a cargo de los mismos músicos que durante toda la noche tocaron en la casa de los padrinos. Los anfitriones sirven café y chocolate y posteriormente el banquete ceremonial: caldo de borrego, tamales y cervezas.

Después del banquete se realiza otra danza ceremonial, que consiste en la entrega –de parte del ahijado y sus padres– de un guajolote hervido a sus compadres. El obsequio se coloca dentro de una canasta, junto con flores, pan y un recipiente con mole. Los anfitriones bailan fuera de la casa cargando la canasta con el guajolote, y entran cadenciosamente, al ritmo de la música de cuerdas. Acto seguido, entregan a los padrinos dichos presentes agradeciendo la ropa que les fue otorgada. Éstos se despiden por fin, expresando que ya cumplieron con su compromiso ante Dios y que esperan que su ahijado no se olvide de respetarlos en todo momento y en cualquier circunstancia adversa que pueda presentarse a lo largo de su vida (Reyes, *ibíd.*).

***Santohmetika*: ofrendas para los muertos y obsequios para los ahijados**

En los pueblos nahuas de la sierra, como en el mundo católico en general, las festividades en honor de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos –además de las fiestas patronales– es de las más importantes del calendario anual. Se realiza, como es sabido, durante los últimos días de octubre y los primeros días de noviembre, temporada de la única cosecha anual de maíz en los frugales sembradíos serranos. La Iglesia católica distingue entre la festividad de Todos los Santos, establecida para el día 1 de noviembre y la de Todos los Fieles Difuntos,

el día 2 del mismo mes, sin embargo se celebran como una unidad.

En la sierra de Zongolica, los preparativos para las festividades de Todos los Santos o *Santohmetika* (como se denomina localmente a este periodo festivo) se inician desde mediados de octubre, con la adquisición de parte de los ingredientes y de la parafernalia ritual que se requiere para el altar que se levanta en el *santohcalli*, así como para las visitas a las tumbas en el cementerio municipal. El cierre de este periodo festivo dedicado a los difuntos, cuyas ánimas regresan anualmente para disfrutar de los manjares que se les ofrendan, se expresa en una ceremonia que sintetiza y actualiza las redes de relaciones sociales, obligaciones morales y vínculos afectivos entre ahijados y padrinos, y entre grupos de parientes rituales.

En los pueblos de la sierra la fiesta de *Santohmetika* se inicia formalmente el día 30 de octubre a las 12 del día, instante en el cual el *teopamayor* o *semanero mayor* –funcionario religioso encargado de coordinar los cuidados del templo y los servicios del campanario– emprende un repique de campanas que indica el comienzo de las festividades. El sonido de las campanas también es una invitación para que se acerquen las ánimas de los muertos; se les apremia de este modo a que lleguen a sus hogares, donde sus familiares esperan con ofrendas de flores, copal, velas y alimentos.

El sonido que emiten las campanas es necesario para que las ánimas registren el inicio de la fiesta y logren encontrar el camino a su casa donde los aguardan con fervor. Por otra parte, si las campanas no permanecen tocando periódicamente durante todos los días de la fiesta (del 30 de octubre al 2 de noviembre) y hasta el final de la misma, existe el peligro de que las ánimas no consigan regresar a su lugar de descanso y permanezcan penando en este mundo, sufriendo por sus pecados y generando enfermedad, inquietud e incertidumbre entre los vivos (García, *op. cit.*: 294). El repique de campanas es pues un marcador imprescindible del inicio, permanencia y fin del tiempo ritual.

La vida local se intensifica durante los días de la fiesta y el fin de semana previo, cuando en los mercados regionales se ofrecen toda clase de objetos de consumo necesarios para celebrarla. Se adquieren alimentos (chocolate, café, maíz, pan, frutas, verduras y flores), enseres domésticos (como cazuelas de barro, ollas y cubetas para elaborar tamales, telas y nuevas prendas de ropa). Por otra

parte, durante estos días llegan de visita muchos de los migrantes oriundos de la sierra que trabajan en las plantaciones de caña y café, en las áreas urbanas circundantes, o en lugares más alejados como Ciudad de México o el puerto de Veracruz. Se nota movimiento y ajetreo: abren sus puertas algunas viviendas que estuvieron vacías durante meses, y se festeja en familia el regreso de los ausentes, tanto de los vivos como de los muertos.

El altar donde se colocan las ofrendas se ubica en el *santohcalli*. El día 30 de octubre llegan las ánimas de los niños que murieron sin ser bautizados. Para las almitas de estos pequeños difuntos se colocan velas blancas y delgadas, una por cada uno de ellos. Al encender cada una de las velas se les va llamando por su nombre, colocándolas sobre el altar tapizado con pétalos de “*flor de muerto*” o *sempoalsochitl*:

*Magarita, nikan kagki mo xochiotzi, shick
tlasogkamati* (Margarita, aquí está tu velita,
agradécela) (García, *op. cit.*: 291).

Para este grupo de ánimas no se ofrendan alimentos, puesto que murieron siendo bebés lactantes. Al día siguiente –el 31 de octubre a las 12 del día– se les despide con rezos y agradeciendo su visita, y de inmediato se llama a las ánimas de los niños que murieron bautizados, así como a las de los hombres y mujeres que fallecieron siendo solteros. Para ellos se colocan frutas, pan, chocolate, atole, calabaza, chayotes y elotes, evitando los licores y los alimentos picantes. En algunos hogares se bebe y se baila durante parte de la noche, compartiendo la fiesta con las almas de los visitantes.

El día primero de noviembre, a mediodía, se despide a este grupo de almas para recibir a quienes murieron siendo ya ancianos o adultos casados. Para ellos se preparan las bebidas y los platillos más suculentos: tamales de diferentes tipos, guisados de carne de res, pan, chocolate, aguardiente, cerveza y tabaco. Se les llama también por su nombre colocando velas encendidas sobre el altar, dedicadas a cada uno de ellos; se les invita a pasar y a disfrutar de las ofrendas, y por la noche se reza por su eterno descanso. Se les despide al mediodía del día 2, agradeciendo su llegada y pidiéndoles que regresen al año siguiente (García, *op. cit.*: 292).

Ocurre después el momento de visitar las tumbas en el cementerio municipal. Las familias acuden en grupo, llevando manojos de flores de

sempoalsochitl, velas, coronas de papel, copal y una canasta con refrescos y tamales para compartir entre los familiares y amigos. En algunos pueblos se celebra una misa en el mismo camposanto. El panteón adquiere un vigoroso colorido: destaca el amarillo de las “flores de muerto” y los colores alegres de las coronas de flores artificiales colocadas sobre las cruces. El humo de copal y las velas de parafina desprenden aromas que se mezclan con el olor del *sempoalsochitl* y de la tierra humedecida. Antes del atardecer, la gente vuelve a casa, pero solamente para continuar con la última fase de la fiesta: las visitas entre parientes rituales, como veremos más adelante.

Se asegura que las ánimas llegan con alegría a visitar a sus parientes y a deleitarse con los manjares y el ambiente de fiesta; y regresan al día siguiente a su morada, el mundo de los muertos, cargadas de los alimentos que se les ofrecieron durante el festín. Por ello, las ofrendas deben disponerse en la cantidad suficiente para recibirlas, ya que no solamente disfrutarán de las mismas durante la visita a la casa y su estancia en el *santohcalli*; también se llevarán canastas con los alimentos en su regreso a *Ilwikatl*. Se cree que se nutren de la esencia de los platillos que se les convidan, así como del humo de las velas y del copal, y que sufren enormes decepciones si no encuentran nada de ello durante su visita anual. En represalia hacia sus familiares vivos, pueden propiciar desgracias o desconsuelos.

En la tradición oral de la sierra se da cuenta de la importancia de recibir con ofrendas y consideración a los difuntos y de prepararse con la suficiente antelación. Reyes (*op. cit.*: 82) transmite un relato acerca de la experiencia de un hombre de la comunidad de Tepantla, municipio de Astacinga. Ocurrió hace muchos años, un 31 de octubre, fecha en que llegan las almitas de quienes murieron siendo aún niños pequeños. El hombre acudió al pueblo para efectuar las compras de prisa, ese mismo día, tal vez porque no dispuso de dinero con anterioridad, por los quehaceres de su trabajo en el monte, o quizás por simple descuido. El asunto es que aunque salió muy temprano rumbo al mercado, no alcanzó a llegar a tiempo para colocar las ofrendas antes de la llegada de las ánimas de sus niños muertos. Su retraso se debió, en parte, al hecho de que a mitad del camino de regreso se encontró con los *kuakuyukeh* (entes sobrenaturales también conocidos como *chaneques*, seres traviesos que se aparecen en los caminos desolados de los cerros a medio día

o a media noche), quienes le cerraron el paso y le impidieron llegar a casa con rapidez. El hombre se entristeció enormemente por no haber podido esperar a sus hijitos difuntos y murió con la pena en el corazón. La gente de Tepantla también se entristeció por él y a partir de este acontecimiento, que se les quedó en la memoria, las familias efectúan sus compras con varios días de anticipación a la llegada de las ánimas.

Otra narración registrada por García (*op. cit.*: 294) se refiere a un hombre que era extremadamente incrédulo acerca del regreso de las ánimas durante las fiestas de *Santohmetika*, por lo que decidió realizar una prueba. Llegado el día indicado para el arribo de las ánimas de los muertos adultos, subió al tapanco de su casa para verificar si podía observar alguna manifestación tangible de su llegada a la comunidad. Logró, en efecto, ver a muchas personas que alegremente entraban en las casas de los vecinos y horas después partían llevando canastas con los obsequios recibidos. El hombre quedó tan sorprendido que no lograba despegarse del lugar desde donde observaba, quedándose inmóvil hasta que terminó el periodo ritual, y las campanas del templo repicaron despidiendo a las ánimas hacia el mediodía del 2 de noviembre.

Otra narración da cuenta de un hombre abatido al reconocer que su esposa difunta encontró solamente un plato de quelites¹² en el altar de su *santohcalli* (García (*ibíd.*)). Mientras recogía leña en el bosque, escuchó las voces de muchas personas que regresaban del pueblo una vez pasada la fiesta. Se escondió tras unas rocas para no ser visto y advirtió con sorpresa que se trataba de los difuntos que marchaban de regreso, cargando canastas y atados con servilletas repletas de comida. Su esposa llevaba consigo solamente una ración de quelites, ya que el hombre y sus hijos no prepararon otros platillos para recibirla. Al igual que en el relato anterior, quedó petrificado mientras observaba el regreso de las ánimas hacia su morada en el cielo. Sólo pudo moverse cuando las campanas anunciaron el final del periodo de tiempo ritual. A partir de este suceso, en los años subsecuentes el hombre y sus familiares esperaron a las ánimas de sus muertos con numerosas ofrendas.

No obstante que los comestibles pierden parte de su sabor por el contacto con las ánimas, pasado el mediodía del 2 de noviembre se convidan entre compadres y familiares. Se efectúa entonces un intercambio de dones que permite interpretar

esta fase de la festividad de *Santohmetika* como una ceremonia de ratificación de los vínculos de parentesco ritual.

En esta ocasión se manifiestan colectivamente los lazos de compadrazgo y la posición estructural de cada individuo con relación a sus parientes rituales¹³. Los ahijados visitan a sus padrinos el día 2 de noviembre, una vez concluido el periodo liminal de inversión en el que las almas de los difuntos regresaron al mundo de los vivos. En Atlahuilco, los ahijados –acompañados por sus padres– llevan a sus padrinos sacramentales pan y chocolate, obsequio que debe ser entregado en un morral nuevo. Los anfitriones reciben a su ahijado y a sus compadres, invitándoles a tomar chocolate y pan (probablemente del que recibieron de otros visitantes); les convidan también otros alimentos que estuvieron colocados en el altar durante la fiesta como tamales, mole, elotes y dulces de calabaza. Por su parte, durante esta visita, es obligación de los padrinos obsequiar alguna prenda de ropa nueva a su ahijado, regalo que ratifica la relación jerárquica existente entre éste y sus padrinos. Esta reciprocidad implica dones de diferente clase, y por lo tanto hace explícita la desigualdad de estatus entre los involucrados en la relación de parentesco ritual (Leach, *op. cit.*: 9).

En Astacinga, durante esta ceremonia los padrinos anfitriones obsequian un pollo al ahijado, un sombrero al padre de éste, y a la madre algunos pares de listones que le servirán para adornar su peinado (Reyes, *ibíd.*). García (*op. cit.*: 293) señala que en Tlaquilpa el ahijado y sus familiares visitan a sus parientes rituales obsequiando una canasta con parte de las ofrendas que estuvieron colocadas en el altar. Los padrinos de bautizo suelen ser quienes reciben más presentes, debido a que se considera que tienen la enorme responsabilidad de velar por el ahijado en caso de fallecimiento del padre. En Atlahuilco, las personas que tienen muchos ahijados se preparan con anticipación adquiriendo los obsequios necesarios (específicamente prendas de ropa) para todos ellos. Reciben a su vez cantidades considerables de pan y chocolate que les servirán para ofrecerlos a los sucesivos visitantes y para llevarlos como regalo –en su caso– al visitar a sus propios padrinos.

Durante las visitas entre parientes rituales el día 2 de noviembre se hace evidente la desigualdad existente entre las personas que han sido muy solicitadas para una relación de compadrazgo,

es decir, que tienen muchos ahijados, y aquellas otras que suelen ser más bien solicitantes. Por supuesto que la aceptación de una invitación para apadrinar representa un compromiso moral, económico y social que permanecerá de por vida, situación por la cual se requiere contar con una relativa solvencia económica¹⁴. Las relaciones de parentesco ritual pueden ser vistas, por lo tanto, como un reflejo de las desigualdades sociales y económicas existentes.

Las relaciones de parentesco ritual se anteponen –al menos formalmente– a las relaciones de parentesco o de afinidad previamente adquiridas, incluso cuando se trata de relaciones entre primos o hermanos, quienes desde entonces se tratarán como compadres. Al mismo tiempo, las relaciones de parentesco ritual adoptan la prohibición establecida para los parientes consanguíneos de relacionarse sexualmente entre sí. Es decir, el parentesco ritual toma del esquema del parentesco consanguíneo la prohibición del incesto, mientras que las relaciones consanguíneas o de afinidad anteponen el trato ceremonial correspondiente a su relación de compadrazgo.

Comentarios finales

En las páginas precedentes expuse un repertorio condensado de datos etnográficos y reflexiones acerca de la vida y la muerte, los ritos mortuorios y el parentesco ritual en localidades nahuas de la sierra de Zongolica. Traté de advertir, por una parte, las persistencias y reelaboraciones de concepciones del mundo y de la vida que hunden sus raíces en una cosmovisión de profunda historicidad. Por otra parte, me interesé por detallar algunas de las prácticas y creencias que subyacen en las dinámicas socioculturales actuales, fincadas en gran medida en la institución social del compadrazgo o parentesco ritual.

Me propuse también enfatizar que el significado y vitalidad de las relaciones de parentesco ritual se expresan de forma excepcional durante los ritos de pasaje a través de un acto cargado de simbolismo: la ceremonia de cambio de indumentaria.

El cambio de ropa acompaña la transición del individuo de uno a otro estado personal y social. La indumentaria proporcionada por los padrinos representa la investidura simbólica que indica que la persona cuenta con las condiciones sociales y personales para atravesar y trascender a un nuevo

estatus. Al mismo tiempo, el ahijado constituye un eslabón entre dos grupos familiares que a partir de ese momento se relacionan entre sí como parientes rituales, con una serie de obligaciones recíprocas que se extienden al círculo de ambos grupos domésticos durante el resto de sus vidas. Durante los funerales tiene lugar la interpretación más intensa de esta ceremonia, puesto que representa el último rito de pasaje, la fase liminal de mayor dramatismo y desventura de toda trayectoria de vida.

La etapa final de la fiesta de *Santohmetika* consiste en un intercambio de dones entre parientes rituales. El reconocimiento y posición social que adquiere el individuo desde temprana edad se reiteran no sólo en los ritos de pasaje a lo largo del

ciclo de vida, sino en la ceremonia de intercambio de dones que se lleva a cabo durante la última fase de la festividad anual de Todos los Santos, la tarde del día 2 de noviembre. Durante las visitas de los ahijados a sus padrinos, los participantes dan y reciben diferentes tipos de dones, en función de sus roles respectivos. A través de este intercambio se ratifican y afirman en sincronía, las posiciones estructurales de los individuos dentro de las redes de compadrazgo. No obstante, una observación más fina de este contexto será pertinente para prestar atención también al peso de las desigualdades y conflictos, a las fracturas entre grupos y sectores sociales, y a las disidencias religiosas en el espacio regional, local e incluso en el seno de grupos familiares.

Referencias Citadas

- Báez-Jorge, Félix
2003 *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Báez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano
2008 *Morir para vivir en Mesoamérica*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Báez Cubero, Lourdes
2008 "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en: *Morir para vivir en Mesoamérica* (Báez Cubero y Rodríguez Lazcano, coords.), pp. 57-84.
- Flores Martos, Juan Antonio y Luisa Abad González (coords.)
2007 *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- García López, Marcelina
s/f. *Estudio epidemiológico y de medicina tradicional en un área de la región de Zongolica, Veracruz*. Xalapa, CIESAS-Golfo (mcs.).
- Giobellina, Fernando
2007 "La muerte, los muertos y los vivos en la religiosidad popular brasileña", en: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (Flores Martos y Abad González (coords.)), pp. 155-164.
- Leach, Edmund
1987 *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- Lominitz, Claudio
2006 *Idea de la muerte en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez González, Roberto
2011 *El Nahualismo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Michalik, Piotr Grzegorz
2011 *Mitologem kobietw wierzeniach Nahuá z Sierra Zongolica*. Tesis de doctorado en Historia de las Religiones, Universidad Jagelonianna de Cracovia, Polonia.
- Nutini, Hugo
1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A syncretic, expressive, and symbolic analysis of the dead*. Princeton University Press.
- Nutini, Hugo y Betty Bell
1989 *Parentesco Ritual*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Utrera, José Luis
2006 *Una interpretación del sistema de transformación ritual indígena en Astacinga, Veracruz*. Xalapa, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana (mcs.).
- Rodríguez, María Teresa
2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. México, CIESAS,
- Sandstrom, Alan
1991 *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press.
- Soustelle, Georgette
1958 *Tequila: un Village Nahuatl du Mexique Oriental*. Paris, Université de Paris. Institut D'Etnologie.
- Vázquez Palacios, Felipe (comp.)
2008 *Construyendo la vida a partir de la muerte*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Notas

- ¹ La sierra de Zongolica se ubica en la franja central de la entidad veracruzana, y forma parte de un área más amplia conocida como Región de las Grandes Montañas. Es una porción de la Sierra Madre Oriental, integrada por trece municipios que abarcan una extensión aproximada a los mil kilómetros cuadrados, habitados por alrededor de 130 000 personas, hablantes de lengua náhuatl en su gran mayoría (INEGI, 2005).
- ² Algunos trabajos recientes al respecto han sido realizados por Sandstrom (1988), Lomintz (2006), Flores Martos y Luisa Abad (2007), Vázquez Palacios (2008), Báez Cubero y Rodríguez Lazcano (2008), sólo por mencionar algunos.
- ³ Ver por ejemplo el trabajo clásico de Nutini y Bell (1989).
- ⁴ El municipio de Astacinga cuenta 4846 habitantes. El 28% de los habitantes de Astacinga –según información proporcionada en enero de 2008 por funcionarios del municipio– se encuentra adscrito a alguna denominación evangélica pentecostal.
- ⁵ Báez Cubero (2008: 60) reporta que en la concepción nahua de Naupan, Puebla, el *yolo* es la entidad que se desprende del cuerpo al morir la persona; se va al mundo de los muertos y regresa durante las celebraciones de Todos los Santos.
- ⁶ Las nociones de los nahuas en torno a la persona humana y sus entidades anímicas se inscriben en la tradición religiosa mesoamericana, concepto desarrollado ampliamente por López Austin (1994).
- ⁷ Ver Rodríguez (2003).
- ⁸ El desarrollo de los aspectos relacionados con el nahualismo requeriría un trabajo mucho más extenso, dada su complejidad. Báez Jorge (2003), Martínez (2011) y Michalik (2011) entre otros, han desarrollado importantes aportaciones sobre este campo.
- ⁹ Los acordes del tañido de campanas varían en función del estado civil, edad y sexo de la persona fallecida, de acuerdo con un código sonoro compartido por los habitantes de cada pueblo.
- ¹⁰ Cabe señalar que para los pobladores de la sierra de Zongolica, toda participación ceremonial debe cumplir dos requisitos indispensables: a) Contar con un especialista ritual encargado de hablar y representar a los interesados, así como de dirigir el protocolo y la etiqueta en contextos de ritualidad. En Atlahuilco se denomina *Tlayecanke* a este funcionario, en Tequila se le llama *Tlayegangue*, en Astacinga *Maxochitl*, y en Texhuacan *Weweche*. b) La segunda condición consiste en el acompañamiento obligatorio de un cortejo integrado por familiares, parientes o amigos.
- ¹¹ Nutini y Bell denominan tipos de compadrazgo prescriptivo a aquellos que están caracterizados por las sanciones religiosas, sociales y económicas en que incurren los individuos que no cumplen con ellos. Se refieren especialmente a los rituales de bautismo, confirmación, primera comunión, matrimonio y muerte.
- ¹² Los quelites (del náhuatl, *kilitl*) son plantas silvestres comestibles; se recolectan sobre todo en los sembradíos de maíz y frijol, y forman parte de la dieta de las familias campesinas en diferentes regiones de México.
- ¹³ Sandstrom (1991: 282) menciona una tradición similar entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana, quienes también en ocasión de estas fechas obsequian comida –especialmente tamales– a sus parientes rituales.
- ¹⁴ Este principio persigue el progreso de la persona a través de su reconocimiento y aceptación en distintos ámbitos sociales.