

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA**

**EL USO RITUAL DEL ALCOHOL
EN UNA COMUNIDAD HUASTECA**

TESIS

**que para obtener el título de
Licenciatura en Antropología Social
presenta:**

ADRIANA LOPEZ HERNANDEZ

en Iztapalapa, México D.F., junio de 1996

I N D I C E

INTRODUCCION

CAPITULO 1: ANALISIS HISTORICO

1.1.- El ololiuhqui, un camino al sueño florido

1.2.- Historia de la persecución española a los ritos ancestrales

CAPITULO 2: ANALISIS ETNOGRAFICO

2.1.- Clasificación de ritos en los que se ofrenda alcohol

2.2.- Significado de estos ritos

CAPITULO 3: ANALISIS TEORICO

3.1.- La antropología social y el uso del alcohol en comunidades indígenas

3.2.- Propuesta de interpretación estructuralista

CONCLUSION

INTRODUCCION

1.- Delimitación del área o universo de estudio

El universo de estudio se inscribe dentro del tema del uso de plantas alucinógenas y sustancias tóxicas que se utilizan en las sociedades tradicionales con fines culturales diversos.

La sustancia tóxica que me ocupará particularmente es el alcohol. Concretamente como es utilizado en la comunidad huasteca de Tanchahuil de Cascabelitos, municipio de San Antonio, San Luis Potosí.

2.- Objetivos

Objetivo general

A partir de una investigación etnográfica, encargada por el Instituto Mexicano de Psiquitría (IMP), cuyo objetivo delimitado era comparar los patrones de consumo de alcohol en dos comunidades indígenas, una nahuatl y otra huasteca, se pretende reconsiderar este profuso material de campo en una perspectiva antropológica, cuyo objetivo general es demostrar cómo la búsqueda de estados extáticos a través de las plantas y sustancias tóxicas, en ritos y ceremonias, es un factor nuclear de conservación de tradiciones ancestrales y sobrevivencia de las mismas como forma de actualización de la cultura comunitaria.

Objetivos particulares

El primer objetivo particular es demostrar cómo la comunidad indígena estudiada, forzada a abandonar por persecución el uso ritual de plantas alucinógenas, recuperó el alcohol de caña, introducido en los cultivos de esta región por los misioneros españoles, para proseguir con sus prácticas rituales ancestrales.

El segundo objetivo particular es integrar el tema del uso del alcohol, relativamente poco estudiado hasta la fecha por la antropología social, como línea específica de investigación teórica y práctica sobre el uso ritual de enervantes en las sociedades tradicionales.

3.- Hipótesis de trabajo

Hipo: debajo

Tesis: Afirmación. Proposición que se apoya con razonamiento. Primer tema de un razonamiento formal, siendo la antítesis y síntesis, respectivamente el segundo y tercer tema. En su acepción más amplia, obra destinada a defender lo bien fundado de una teoría.

Hipótesis: literalmente “debajo de una afirmación”, v.gr. suposición que se admite provisionalmente para sacar de ella una consecuencia por medio del razonamiento formal.

Hipótesis del presente trabajo (o premisa)

La hipótesis de esta tesis retoma la segunda parte de la hipótesis de Weston La Barre (1970)¹, de la siguiente forma:

“...Que mientras transformaciones religiosas y socioeconómicas produjeron la erradicación del chamanismo extático y del conocimiento de los hongos intoxicantes y otras plantas en la mayor parte de Eurasia, un conjunto muy distinto de circunstancias favoreció la supervivencia y la elaboración de éstas en el Nuevo Mundo”.

La hipótesis central de este trabajo, de conformidad con los objetivos particulares antes mencionados, queda formulada de la siguiente manera:

¹ Citada por Furst Peter T., 1976, en “Alucinógenos y cultura”, Fondo de Cultura Económica, México

1) La persecución y las transformaciones religiosas en las comunidades huastecas erradicaron el uso de plantas intoxicantes, pero las sustituyeron por el alcohol como droga social y moralmente aceptada, en los ritos y ceremonias tradicionales.

2) El uso del alcohol ha adquirido una importancia fundamental para la conservación de la identidad cultura indígena a través de la repetición de ritos y ceremonias, de la misma forma que las plantas alucinógenas cumplen aún este papel en otras culturas tradicionales.

CAPITULO 1: ANALISIS HISTORICO

1.1.- El ololiuhqui, un camino al sueño florido

¿Qué es el *ololiuhqui*? El análisis químico de las semillas de la planta conocida como *Quiebraplatos*, *Gloria de la Mañana* o *Maravilla*, lo realizó el químico suizo Albert Hofmann, quien sintetizó los alcaloides del hongo del centeno o cornezuelo de centeno, descubriendo los efectos alucinógenos de la dietilamida del ácido lisérgico. " En 1943 descubrí, al someterme a experimentos con la droga, la alta potencia enteogénica de la dietilamida del ácido lisérgico, que llegó a ser conocida en todo el mundo por su nombre en clave en el laboratorio: LSD-25."

Al encontrar LSD-25 en las semillas de *ololiuhqui*, él mismo lo describe así: "Con la ayuda de Wasson obtuve una gran cantidad de auténticas semillas de *ololiuhqui* de las dos especies de *Maravilla* que los indios mesoamericanos han utilizado: *Turbina Corymbosa* e *Ipomea Violacea L.* Cuando las analizamos llegamos a un resultado inesperado: estas antiguas drogas que estábamos dispuestos a llamar mágicas y que los indios consideran divinas, contenían como principios psicoactivos algunos de nuestros ya familiares alcaloides del cornezuelo." ²

El diccionario de la lengua *nahuatl* o mexicana de Rémi Siméon ³ así lo describe: "*Ololiuhqui*. Planta medicinal de semilla redonda. Servía para curar enfermedades venéreas y se utilizaba en una composición con la cual los astrólogos frotaban el cuerpo al momento de librarse a ciertas prácticas genetliacas.⁴ *Ololiuhqui*. El que cubre, ampara, envuelve. Padre, madre, gobernador...".

² Hofmann Albert, 1977, "El camino a Eleusis", capítulo "Una pregunta inquietante", p. 44

³ Siméon Rémi, 1885, " Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana", Paris, reedición Siglo XXI.

⁴ Genetliacas. Significa de origen o de nacimiento. Se refiere a las prácticas de los adivinos como son presagios, lectura del *Tonalámatl*... en ceremonias en las cuales se ungían con semillas de *ololiuhqui* molidas y disueltas en agua, según relatos de Ruiz de Alarcón y Aguirre Beltrán.

Otra referencia al *ololiuhqui* figura en el Códice Badiano ⁵ pero, en este caso, dió lugar a una equivocación. En 1552, Juan Badiano transcribe las enseñanzas del herbolario indígena con nombre cristiano Martín de la Cruz, que menciona una planta medicinal llamada *quetzalxoxouhcapahltli*, ilustrada con un dibujo. Años más tarde, cuando se hizo una clasificación de las plantas medicinales del Códice, se cometió un error y se confundió la ilustración de esta planta con el *ololiuhqui*, cuando en realidad el herbolario Martín De la Cruz nunca lo describió en este Códice.

Más tarde se pidió elaborar una clasificación de plantas con su nombre equivalente en latín a dos taxonomistas de renombre. El primero, Emmart, no identificó la ilustración gráfica del Códice de 1552 que acompaña la descripción de la planta *quetzalxoxouhcapahltli*. El segundo, Reko, interpreta este dibujo como una representación de la especie *Rivea Corymbosa Hall*, es decir una planta diferente al *ololiuhqui*, como lo menciona la referida edición ⁶, ya que el dibujo asociado al *quetzalxoxouhcapahltli* ilustra una especie diferente a las enredaderas de *Turbina Corymbosa* e *Ipomoea*, conocidas desde tiempo atrás con el nombre de *ololiuhqui*.

Las citas que a continuación se leen de Aguirre Beltrán ⁷ dan una imagen del grado de devoción que el *ololiuhqui* tuvo: "De todas las plantas, ninguna alcanzó tanta celebridad como el *ololiuhqui*. Su uso en la materia médica indígena destaca en un plano de primera importancia y al pasar al botiquín del curandero colonial no pierde, sino aún acrecienta su antiguo prestigio, conservando las características sagradas y maravillosas que la hacen una planta indispensable".

⁵ De la Cruz Martín, "Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis", manuscrito en latín redactado por Juan Badiano en 1552, edición español del IMSS, 1964.

⁶ De la Cruz Martín, op. cit., p. 254

⁷ Aguirre Beltrán Gonzalo, 1963, "Medicina y magia", pp. 130 - 134

Más adelante, el mismo autor dice textualmente:

- “1.- El lugar del campo donde brota esta planta milagrosa cuidadosamente se asea de malas yerbas, suciedades e impurezas (...). El afortunado mortal que la descubre se encarga de la limpieza.
- 2.- Recolectada la semilla, se la trata con respeto y reverencia que merece su naturaleza divina.
- 3.- Las circunstancias que obligan a la interrogación de la divinidad son las cuatro siguientes:
 - a) para diagnosticar la grave enfermedad
 - b) para conocer a la persona causante del mal
 - c) para descubrir a la mujer o el marido o la hija ausentes
 - d) para preever los sucesos por venir.
- 4.- La semilla es la parte de la planta usada en el tratamiento mágico. Debe ser preparada por una persona ritualmente pura.
- 5.- La ingestión del *ololiuhqui* se realiza en medio de un grave silencio. Puede ingerirlo el *Payni* (chamán) o el enfermo.
- 6.- Previa la ingestión y durante el tiempo que dura el sueño provocado, debe sahumarse el paciente y el *santoscalli* donde se halla el *ololiuhqui*.
- 7.- En el momento de beberse al dios, quien lo hace lo conjura con palabras llenas de veneración, solicita su aquesencia y promete rendir culto y debido acatamiento.”

Según los reportes de las entrevistas realizadas por Aguirre Beltrán, el dios se aparece en una forma humana masculina; para muchos era de color negro. Por esto, también el *ololiuhqui* era llamado el “negrito”. Puede no ser casual que a la fecha, el único aguardiente de caña con marca que circula en la Huasteca potosina y hasta es anunciado por radio, se llama “El Negrito”.

La descripción del *ololiuhqui* por Sahagún⁸ es así:

“ & DE CIERTAS HIERBAS QUE EMBORRACHAN

1.- Hay una hierba que se llama *coatlxoxouhqui*⁹ y cría una semilla que se llama *ololiuhqui*, esta semilla emborracha y enloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal y los que la comen parécenles que ven visiones y cosas espantables; danla a comer con la comida o a beber en la bebida los hechiceros, los que aborrecen a algunos para hacerles mal. Esta hierba es medicinal, y su semilla buena para la gota moliéndola y poniéndola en el lugar donde está la gota. ”

El mismo Sahagún cita más adelante¹⁰ que existe una raíz medicinal para curar vómitos, dolor de barriga y otras afecciones similares, así como cuadros de calentura e hipertensión, que se llama *ololiuhqui*. En este caso, comete una clara confusión entre la semilla y la raíz de la misma planta.

El afán de los conquistadores españoles por conocer las plantas medicinales y sus usos tenía por meta combatirlas para eradicar los ritos ancestrales que se oponían a la cristianización de los indígenas. Es así como la prohibición de las

⁸ Sahagún Bernardino de, 1558-1572, “ Historia general de las cosas de la Nueva España”, Libro X, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, p.666.

⁹ Según Bernardino de Sahagún, op. cit., el *ololiuhqui* también se conoce como *xoxouhcapahitli* (Libro XI, apartado 112, p. 769) por lo cual se podría explicar la confusión que existió entre el *ololiuhqui* y la planta llamada *quetzalxoxouhcapahitli* en el Códice Badiano antes referido.

¹⁰ Sahagún Bernardino de, op. cit., Libro XI, apartado 110, p. 768.

yerbas alucinógenas fue codificada por El Santo Oficio de la Inquisición para alejar a los pueblos indígenas de sus prácticas consideradas paganas, entre las que la adivinación por medio de plantas como el *ololiuhqui* estaba arraigada y difundida. La argumentación teórica y religiosa de la Inquisición siempre fue que la adivinación como tal estaba proscrita desde el Antiguo Testamento.

Argumentaba Ruíz de Alarcón ¹¹, contra el uso del *ololiuhqui*, las consecuencias que entre la población causaba el adivinar por medio del sueño que provocaba esta semilla quién había hecho brujería y las querellas diversas que de ahí resultaban: "... De este género han pasado por mis manos muchos casos y en algunos de ellos ha sido necesaria la intervención del Santo Oficio por mezclarse en ellos otras naciones como españoles, mestizos, negros y mulatos porque en tales sospechas a nadie perdonan (...) y el Santo Oficio procedió contra el dicho mulato ".

En nuestra época, el uso popular de la planta ha permanecido como complemento alimenticio. En la Huasteca potosina pueden encontrarse hasta ocho variedades de *Ipomoea*, de las cuales algunas, como la *Ipomoea Seducta*, se mezclan en la dieta diaria de la población. Sin embargo, estas variedades sólo son una de las especies del *ololiuhqui*. A la fecha, no existen referencias explícitas sobre la permanencia del uso de la segunda especie (*Turbina Corymbosa*), ni siquiera como complemento alimenticio.

Uno se puede preguntar si acaso este olvido se debe a lagunas en las investigaciones de nutrición entre la población indígena, o bien si el uso de esta segunda especie sería ocultado a los investigadores por los propios indígenas, ya que si seguimos las conclusiones antes mencionadas por Alberto Hofmann ¹², esta segunda especie tendría características claramente alucinógenas.

¹¹ Ruíz de Alarcón Hernando, 1626, " Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses y hechicerías ", primera edición del Museo Nacional, 1892, p. 50

¹² Hofman Alberto, op. cit.

Durante mi investigación de campo en Tanchahuil, municipio de San Antonio, San Luis Potosí, en 1985, registré en el diario de campo una comida compuesta de hojas acorazonadas, hervidas con frijoles negros sin que entonces supiera de qué planta se trataba; después de su ingestión, experimenté durante toda la tarde una sensación de sopor y relajamiento. Ulteriormente, mis investigaciones taxonómicas me llevaron a reconocer esta planta como la variedad clasificada como *Ipomoea Violacea*.

Asimismo, encontré documentado el uso de las hojas de *Ipomoea* como complemento alimenticio en la dieta de pueblos de la Huasteca potosina¹³. En estas investigaciones se encuentra que la hoja de *Ipomoea* o *coatloxouhqui*, actualmente llamada en huasteco *soyo*, *tsuyo* y *thuyo* es, entre veintiocho plantas silvestres, la de más alto contenido proteico. Además, cabe señalar que la palabra *soyo* es la forma fonética de escribir la palabra *xoxo*, lo que podría ser una abreviatura que permanece del término nahuatl *coatloxouhqui*.

Detrás de estas referencias históricas sobre el uso ritual del *ololiuhqui*, y la permanencia de su ingestión, por lo menos por motivos alimenticios, en las actuales poblaciones indígenas, el investigador en antropología llega a la conclusión de que el uso actual podría ser una reminiscencia de una práctica mucho más difundida de éxtasis o estados catárticos, con virtudes a la vez curativas y adivinatorias.

Es así como Luis Fernando Roldán¹⁴, en una investigación sobre pueblos de la Huasteca poblana registró una entrevista en la que se narra el mito de *Xochipilli*,

¹³ Avila Margarita et alii, 1991 y 1993, "Huasteca, prácticas agrícolas y medicina tradicional", Colección Arte y Sociedad del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Artículos sobre el "análisis proximal de algunos constituyentes de la dieta complementaria de los Tenek de Aquismón, San Luis Potosí".

¹⁴ Roldán Luis F, 1984, "La Huasteca: vida y milagros", Cuaderno de la Casa Chata No 173, CIESAS, Artículo sobre "Situación social, simbolismo y ritual en el matrimonio totonaca", p.81

conocido en la mitología *nahua* del Altiplano como el dios del sueño florido, a veces referido como dios masculino y, en esta cita, como una deidad femenina. La narración descrita a continuación deja ver el uso difundido en toda mesoamérica incluida la Huasteca del sueño florido como vía de consulta para quien se siente confundido y no sabe qué hacer ante una situación difícil.

La entrevista dice así: “Al enterarse de la tragedia, *Xochipilli* recurrió al sueño y en su estado de inconciencia, escuchó la voz del muerto que le decía : “Amada *Xochipilli* (...) es ley que la amada debe compartir ese honor, y tú serás convertida en flor que llorará eternamente en los arroyos que corran a mis pies” (...) La cabellera de la doncella al desprenderse del cráneo se dispersó a lo largo del río transformándose en orquídeas. Durante los meses de junio a agosto, los parajes cercanos se encuentran llenos de orquídeas junto a los ríos (...) *Atempachocani*, la flor que llora a la orilla de las aguas.”

Este sueño florido se refiere a una consulta a augurios por medio de alucinógenos. Pero, lo más interesante de la entrevista es que este mito siga vivo en la memoria colectiva indígena, aunque no existan evidencias formales, relatadas en trabajos de investigadores de campo, de que se siga utilizando el *ololiuhqui* como alucinógeno en prácticas rituales de adivinación.

Veremos más adelante que, en las fiestas que aún permanecen, el aguardiente sustituyó al *ololiuhqui* en simulacros de sueños floridos muy matizados por la penetración de la cultura cristiana. No por eso, se puede descartar la hipótesis de que las comunidades indígenas conservan la memoria de ritos anteriores a la colonización española e, incluso, en escala probablemente menor y más velada, siguen recurriendo al uso ritual y curativo de estas plantas alucinógenas, en paralelo con el uso del alcohol en las fiestas conmemorativas que rigen la vida comunitaria actual.

La referencia al sueño florido, si bien se podía lograr mediante la ingestión de múltiples alucinógenos diferentes al *ololiuhqui*¹⁵, es una constante en los relatos de los conquistadores españoles preocupados de convertir a los indígenas. Ya en 1558, Bernardino de Sahagún se interesa en el culto de *Xochipilli* o *Macuilxochitl*¹⁶ y lo describe en estos términos:

“ *Xochipilli* o *Macuilxochitl* que quiere decir principal que dá flores, *Xochilhuatl* fiesta movable.

3.- Cuatro días antes de esta fiesta ayunaban todos los que la celebraban; si algún hombre en el tiempo de este ayuno tenía acceso a una mujer o la mujer al hombre (...) este dios se ofendía y hería con enfermedades de las partes secretas a los que tal hacían. Y a la media noche bebían una mazmorra que se llamaba *tlacuilolatolli*. ”

Sobre la etimología de la palabra *tlacuilolatolli*, un “tlacuilo” en *nahuatl* es un dibujante de códices, lo que podría hacer referencia a las imágenes vistas en el sueño florido y “atolli” refiere al atole, la bebida que se usaba para romper el ayuno, antes de emprender, se supone, el sueño florido. Aunque aquí no lo menciona explícitamente Bernardino de Sahagún. Cabe recordar que el atole y el chocolate son bebidas que aún hoy se emplean para romper el ayuno previo al sueño de los hongos en la Sierra Mazateca del estado de Oaxaca.

También el culto a *Xochipilli* sugiere como castigo a faltas durante el ayuno la aparición de “enfermedades en las partes secretas”. Cabe hacer aquí la reflexión de que este culto guardaba alguna relación con el uso ritual del *ololiuhqui*, como medio curativo en este caso, ya que el diccionario de Rémi Siméon menciona explícitamente que el *ololiuhqui* era empleado para curar enfermedades venéreas.

¹⁵ Existen múltiples referencias al uso ritual de las siguientes plantas: *amanita muscaria*, *cannabis*, *ololiuhqui*, *peyote*, *toloache*, según Peter T. Furst, *ibidem*.

¹⁶ Sahagún Bernardino de, *op. cit.*, Libro 1, p. 49.

En la actualidad, la consulta al sueño florido por medio del *olbliuhqui* u otros alucinógenos está erradicada como práctica popular en la mayoría de los grupos indígenas. Pero es válido considerar que la tradición se conserva para algunos curanderos como práctica sobreviviente. Esto puede leerse entre líneas en lo que relata Lomnitz-Adler de su entrevista con José Rivera, curandero de la Huasteca potosina ¹⁷ :

“... José comenzó a curar a los 18 años cuando trabajaba de partero. Su conocimiento de las hierbas no fué adquirido a través de un aprendizaje sino a través de sueños. Una vez al año, en primavera, sale al campo a soñar; en estos sueños se le revelan los usos de las plantas que le rodean...”

¹⁷ Lomnitz-Adler Claudio, 1995, “ Las salidas del laberinto “, Ediciones Joaquín Mortiz-Planeta, p. 297.

1.2.- Historia de la persecución española a los ritos ancestrales

a) Introducción del alcohol en la Huasteca

En la búsqueda sobre la historia de la cultura huasteca, encontré una obra de Lorenzo Ochoa quien dice: " La Huasteca desde el punto de vista histórico es una subárea cultural que por diversas causas ofrece cierta complejidad para su reconstrucción. Puede anotarse el hecho de que no se conocen documentos de los siglos XVI ni XVII que hagan referencia específica a su organización social y política..."¹⁸

Sin embargo hay documentación respecto al origen y uso del pulque por los indígenas que el mismo autor cita: " La historia se entremezcla con la leyenda cuando Sahagún se refiere a que "estos mismos son los que inventaron el modo de hacer el vino de la tierra." ¹⁹

Sigue Sahagún: "...Y hecho el vino convidaron a todos y de beber el vino que habían hecho, y a cada uno estando en el banquete dieron cuatro tazas de vino, y a ninguno cinco para no se emborrachasen. Y hubo un *Cuexteca* que bebió cinco tazas de vino, con las cuales perdió su juicio y estando sin él echó por allí sus *maxtles*, descubriendo sus vergüenzas (...) De pura vergüenza se fué huyendo de ellos con todos sus vasallos y los demás que entendían su lenguaje, y fuéronse hacia *Panotlán* de donde habían venido."

En segundo pasaje, Bernardino de Sahagún refiere explícitamente al uso del pulque como embriagante y cuenta un relato que no se sabe si fue real o mítico.

¹⁸ Ochoa Lorenzo, 1979, " Historia prehispánica de la Huasteca ", Ediciones de la Unam

¹⁹ Sahagún Bernardino de, op. cit., Libro X, capítulo XXIX. Según otro autor, Roman Piña Chan, el lugar donde se inventó el pulque se localiza en el altiplano poblano-tlaxcalteca en la época de los olmecas, en particular en la zona de *Tollan Cholollan*, sitio actual de la ciudad de Cholula.

Pero podría considerarse como huellas de un mito fundador sobre el origen de los *Cuextecas* (palabra antigua para decir Huasteca) que hubieran venido de *Panotlán*, es decir las riberas del río Pánuco y hubieran regresado ahí después de la vergüenza que provocó la supuesta borrachera de su principal.

En la obra de León Portilla llamada "Los Informantes de Sahagún" ²⁰ se relata así el mismo hecho:

"...Y he aquí lo que sucedió:
 se hizo la raspadura del maguey
 descubrieron el buen maguey...
 Pero el que descubrió el tallo, la raíz
 con lo que se fermenta el pulque,
 su nombre era *Patécatl*.
 Y prepararon el pulque allá,
 en el monte *Chichinahutia*,
 lo llamaron *Pozonaltepetl* (monte de la espuma).
 Allí prepararon el pulque
 y allí lo bebieron
 y cuando estuvo preparado
 el pulque en abundancia,
 se convocó a todos los señores,
 a los jefes, a los ancianos,
 a los experimentados.
 Y allí se mostró la reverencia a los dioses
 en lo que dijeron e hicieron ofrendas,
 y colocaron el pulque ante cada uno
 cuatro jícaras o cuatro jarros,
 que cada uno bebió.

²⁰ Citado por Lorenzo Ochoa, op. cit., en referencia a pp. 26-27 del libro de L. Portilla, publicado en 1965.

Fue algo tal vez lo que así bebieron,
todos bebieron cuatro.
Pero, se dice que *Cuextecatl*,
Jefe de un grupo de gentes
de una misma lengua
no bebió solamente cuatro
sino que cuando hubo tomado cuatro
pidió todavía otra.
Así bebió cinco
Con ello bien se embriagó,
bien se intoxicó.
Ya no supo como andaba,
y allí delante de la gente, se quitó y arrojó su braguero,
y dicen que sus vergüenzas quedaron
al descubierto...
Y con vergüenza el *Cuextecatl* se fue,
se llevó a su pueblo.
Todos los que entendían su lengua
se fueron, se pusieron en movimiento.
Se dirigieron allá, se fueron a *Panutla*,
allí se establecieron...”

Sin embargo, aunque los relatos históricos sobre este hecho coincidan, existen algunas contradicciones sobre la supuesta fama de los huastecos entre sus pares y sobre la vergüenza que hubieran experimentado por la embriaguez de su principal por exceso de pulque.

Por un lado, en el mismo libro de León Portilla, se dice a continuación:

“... Los vestidos de estos todos eran buenos:

sus capas, sus mantos.

Todos eran maravillosos,

alli se hacían las que se llamaban

cuatrocientas capas. Cuatrocientas mantas;...

Las mujeres se veían muy bien con sus faldas y camisas.

Muy bien se cubrían a sí mismas.

Su cabello lo entretejían con telas y plumas de colores..."

Mientras Durán ²¹ dice de los huastecos:

"...Los Huastecos arremetieron a ellos (a los mexicanos) con un ruido de cascabeles de metal grandes que traían a las espaldas y a los pies con los cuales hacían un ruido extraño. Traían las cabezas emplumadas y los cuerpos y las caras embijadas con diversos colores; en las narices unos grandes y gruesos viriles atravesados; otras piedras de valor. Venían tan feos que sólo verlos asombraba."

Y Sahagún se refiere así a ellos: "... Los defectos de los *Cuextecas* son que los hombres no traen *maxtles* con que cubrir sus verguenzas, aunque entre ellos había gran cantidad de ropa." ²²

Para Lorenzo Ochoa, estos puntos de vista encontrados nacen de la distancia cultural entre los colonizadores peninsulares y las poblaciones indígenas y de cierto desprecio con que trataban las costumbres locales. Es así como escribe:

" ¿ Fue una falta de información de los cronistas que tomaron como defectos lo que quizá fueron prácticas rituales entre ellos ? La realidad no es del todo clara (...) De ellos generalmente se puntualizan ciertas costumbres que se tomaron

²¹ Durán Diego de, Siglo XVI, " Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme", Edición Nacional, México, 1965, capítulo XIX, p.135.

²² Ochoa Lorenzo, op. cit., pp. 136-137.

como defectos: desnudez, embriaguez y sodomia. López de Gómara se refiere a las prácticas sodomitas y al culto fálico que los huastecos efectuaban en los templos (...) Los mexicas, siempre los tuvieron por sucios y perversos.”

Aquí no terminan los prejuicios sobre ritos huastecos y el uso del alcohol, introducido anteriormente a la colonización española. En la obra “El Conquistador Anónimo”²³ se dice crudamente: “... Los huastecos cansados de no poder ya tomar vino por la boca se acuestan y alzando la piernas se lo hacen poner con una cánula por el ano hasta que el cuerpo está lleno ...”

Y Bernal Díaz²⁴ añade: “... Hallamos en la provincia de Pánuco que se embudaban por el sieso con unos cañutos y se hacían hinchar los vientres de vino como cuando entre nosotros se echa una medicina, torpedad jamás oída ...”

El hecho de que en algunas representaciones del Códice Borbónico, “se representó a *Tlazoltéotl* acompañada de un grupo de jóvenes ataviados como huastecos, sosteniendo sendos falos entre sus manos, como para acentuar su carácter de diosa madre²⁵” no autoriza a afirmar que los huastecos eran borrachos empedernidos o que tenían prácticas sodomitas que tanto chocaron a los españoles. Más bien indican, a través del relato mítico que sirvió de introducción a esta parte y de los comentarios que mencioné, que los huastecos, así como muchos otros pueblos indígenas, recurrían al uso del alcohol en ritos o ceremonias antes de la llegada de los españoles.

Sin embargo, el alcohol (en este caso la fermentación del pulque) no parece haber jugado un papel sustituto a las plantas alucinógenas. Se trata más bien de ritos diferentes, siendo que los alucinógenos como el *ololiuhqui* eran considerados

²³ Publicado en 1941, p.89

²⁴ Díaz del Castillo Bernal, Siglo XVI, “Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Editorial Porrúa, Colección “Sepan Cuántos”, 1987, México.

²⁵ Ochoa Lorenzo, op.cit., p.142.

como una suerte de vía a la sabiduría practicada por iniciados, chamanes y curanderos, muy a menudo coincidentes en la misma persona, para efectuar curación o adivinación.

Asimismo, es válida la hipótesis de que esta sabiduría permeaba en los otros miembros de las comunidades huastecas, a través de la ejecución periódica de los ritos ²⁶ así como del ejercicio por las mujeres de una experiencia de curación y atención a los enfermos y endebles, circunscrita al ámbito del núcleo familiar. De ahí también se explicaría su permanencia como complemento alimenticio, aunque se desconoce si al hacer un uso culinario de plantas como el *ololiuhqui*, las mujeres indígenas todavía recuerdan el poder de adivinación y curación que extraían sus ancestros de esta misma planta.

La novedad que trajo consigo la conquista española fue la introducción del cultivo de la caña de azúcar, mismo que trastornó las estructuras agrarias tradicionales, y también llevó a la destilación del jugo de caña para obtener aguardiente que fue difundido entre las poblaciones indígenas. Se sabe de fuente segura ²⁷ que no se conocían en mesoamérica estos productos hasta antes de la conquista española.

El cultivo de la caña de azúcar fue la base económica que permitió, entre otros, la sustitución del aguardiente en lugar del pulque y de plantas como el *ololiuhqui* en los ritos indígenas. Hasta más, la introducción y extensión de este cultivo comercial permitió a los indígenas conseguir recursos de la venta del piloncillo y así mismo comprar aguardiente, con la anuencia tanto de los colonizadores españoles como de la Iglesia y hasta del Santo Oficio de la Inquisición.

²⁶ No se puede prescindir que el *ololiuhqui* era a la vez un dios del tonus vital y un medio de acceso al conocimiento por medio de ritos de iniciación y adivinación.

²⁷ Muriá José María, 1995, "Una bebida llamada tequila", Revista México en el tiempo, revista de historia y conservación, INAH.

Este último era una institución con grandes recursos, producto de su actividad persecutoria, pues cobraba multas y despojaba de todos sus bienes a los acusados de herejía, por lo cual le convenía que los indígenas dispusieran de algunos recursos.²⁸

En el caso de la región huasteca, la colonización española se inició desde la llegada de los primeros conquistadores. En su libro "Huastecos"²⁹, Agustín Avila dice: "En 1519, llegaron a la Huasteca los primeros españoles, los cuales dejaron destacamentos que fueron exterminados por la resistencia huasteca en Pánuco. Sólo hasta 1525 los españoles lograron establecerse e iniciaron la violenta colonización mediante guarniciones. Ellos vendían huastecos en calidad de esclavos a cambio de ganado vacuno formando un corredor ganadero en la planicie, mientras la población indígena se concentró en las serranías". En la misma publicación, este autor afirma que el cultivo de la caña de azúcar sólo fue introducido en la región de la Huasteca a pequeña escala, a partir del siglo XVII³⁰

Hoy día, la forma en que los indígenas ofrendan el aguardiente en sus fiestas es la misma que vio Ruíz de Alarcón hace más de cuatro siglos³¹ cuando describe la ingestión del brebaje fabricado a partir de la semilla del *ololiuhqui* :

"Es de advertir que casi todas las veces que se mueven a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo y ordenarlo así algunos sátrapas medio sortilego o adivino, de los otros indios, fundándose los más de ellos en sus sortilegios o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman *Ololiuhqui* o *Pezote* o *Tabaco*, como se declara en su lugar (...). Y el *ololiuhqui* es un género de semillas como laentejas (...) y vevida esta semilla, priva del juicio

²⁸ Medina Toribio José, 1905, " Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México ", Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile.

²⁹ Avila Agustín, 1993, " Huastecos", folleto publicado por SEDESOC, México, p. 8.

³⁰ Avila Agustín, op. cit, p.10.

³¹ Ruíz de Alarcón Hernando, op. cit.

porque es muy vehemente y por este medio comunican al demonio porque les suele hablar cuando están privados del juicio con la dicha bebida y engañados con diferentes apariencias y ellos lo atribuyen a la deidad que dicen está en dicha semilla (...). Y de ahí a un rato derraman allí en señal de sacrificio. ”

Asimismo, Bernardino de Sahagún declara a propósito de la observación de los efectos de las bebidas fermentadas:

“ Cap XIII ... *Xiuhteculli*; es otro Vulcan.

10.- Y llegada la noche los viejos y viejas todos bebían *octli* que es vino de la tierra y del *octli* que bebían derramaban antes que bebieran en cuatro partes del hogar del *octli* que habían de beber; a esto decían que daban a gustar al fuego aquella bebida honrándole como a dios en esto que era como sacrificio u ofrenda.”³²

No se sabe con certeza el origen de esta bebida fermentada con base en el llamado *octli*. Difiere de bebidas compuestas con el *ololiuhqui* como probablemente del pulque. El punto toral aquí es que la descripción hecha de la ofrenda y hasta la conservación de la palabra *octli* tanto en el lenguaje de los conquistadores como en el de los indígenas huastecos hasta la actualidad, pone en evidencia que aquel rito de ofrenda es previo a la conquista y era practicado por generaciones atrás. Con la llegada de los europeos, sólo se sustituyó el medio de conseguir el éxtasis cuando la variedad anterior de plantas y brebajes ofrecían a los indígenas una gama más amplia para atender cada situación particular.

³² Sahagún Bernardino de, op. cit., p. 39.

Es así como Claudio Lomnitz-Adler ³³ comenta una ceremonia observada hace ocho años: “ Cada danzante tiene su vaso de aguardiente. Uno por uno echan aguardiente en cada pata de la mesa y se toman lo que sobra.” Observé el mismo ritual, consignado en el diario de campo, hace diez años, cuando presencié danzas rituales en las que durante toda la noche se hacían varias pausas para beber y en cada una de ellas, se comenzaba por ofrendar a la tierra el primer trago de aguardiente. De la misma forma, en la actualidad, en el rito para conjurar una brujería se dejan cuatro cervezas en cada esquina de la casa.

También Sahagún relata el permiso que los ancianos tenían para emborracharse, con el llamado *octli*, pero también la embriaguez se permitía ritualmente a otras edades en otras celebraciones, como Ruíz de Alarcón ³⁴ lo relata: “...quando hazen pulque (que es su vino) de magueyes nuevos, esto se entiende, quando estrenan la viña lo ofrecen al dios que se les antoja como al fuego o algún ydolo y esta ofrenda se hace en dichos *tecomates* (...) poniendolos en el altar (...) Los acompañan con incienso y con velas encendidas y de allí a un rato derraman allí un poco en señal de sacrificio”.

Cuando Ruíz de Alarcón dice “en dichos *tecomates*” lo hace por la referencia anterior que hizo en el mismo relato a éstos, al describirlos como objetos en los que el *ololiuhqui* era depositado para su adoración.

En cuanto a la fabricación casera de bebidas fermentadas, en el trabajo de campo registré dos referencias. Por un lado, un hombre joven me lo relató así: “La zarza es una mata con espinas muy afiladas y duras; se pone a hervir agua con azúcar y se le pone la raíz. Luego se deja tres días al sol para que se fermente, y ya queda bueno (...) Lo pueden tomar señoras y señoritas. Para quedarse bien

³³ Lomnitz-Adler Claudio, op. cit., p. 274.

³⁴ Ruíz de Alarcón Hernando, op. cit., p.50.

dormido, como con unos ocho vasos. La olla lleva como seis litros de agua y un kilo de azúcar”³⁵.

La otra referencia es de una tercera persona de quien dicen “sabe hacer un vino de zarza”, pero que no quiere decirle a nadie cómo se hace. Es común que en la Huasteca las personas no quieran divulgar sus conocimientos no sólo a los extraños sino entre ellos mismos.³⁶

Estas referencias confirman que las bebidas fermentadas eran conocidas antes de la llegada de los conquistadores españoles. Hoy en día, después de cinco siglos, se prefieren el aguardiente, y hasta la cerveza, introducida más recientemente.

b) Persecución española a los usos del *ololiuhqui*

Tanto Bernardino de Sahagún como Hernando Ruíz de Alarcón, se refieren con desprecio a los chamanes o sacerdotes de los rituales que observaron en el México antiguo como sátrapas. Especialmente Ruíz de Alarcón se dedicó a la persecución del culto al *ololiuhqui*. Por ello escribió en su Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses y hechicerías todo un capítulo dedicado a esta semilla.

El Santo Oficio de la inquisición prohibió el uso de todas las yerbas que se utilizaran para la adivinación en el edicto clasificado como “Yerbas Adivinatorias” con fecha de marzo de 1616. En él se manda prohibir las prácticas adivinatorias, aunque no menciona expresamente el nombre de la semilla del *ololiuhqui* perseguida tan obsesivamente por Ruiz de Alarcón, entre otros. Dentro de su

³⁵ López H. Adriana, 1985, *Diario de campo*, p. 31.

³⁶ López H. Adriana, *op. cit.*, p. 25.

oficio, la Inquisición estaba encargada de perseguir la llamada idolatría y todas las prácticas supuestamente heréticas de las poblaciones indígenas.

A la letra el inquisidor Ruíz de Alarcón ³⁷ escribe: "Largo he sido Ilustrísimo ... y por su oficio le toca informarse de todo lo que pude aprovechar en esta materia que cuando más se entendiere tanto más se podrá remediar el daño pues lo principal de la cura es conocer la enfermedad (...) Lo mismo es de los hechiceros que llaman *Texoqui* o *Teyolloquani* o *Tetlachihuiani* que casi es la misma cosa, jamás confiesan, aunque aya información contra ellos (...) deste género de brujos *nahuales* que son diferentes de lo que son las brujas de España."

"Lo primero: Colijo, que quando el niño nasce, el demonio por el pacto expreso que sus padres tienen con el, le dedica o sujeta al animal que el dicho niño ha de tener por *nahual* que es como decir por dueño de su natividad y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros que padeciere el animal hasta su muerte (...)."

Sigue así ³⁸: "... BÍ una india que tenía hasta 4 tecomatillos en un *chiquihuite* de llave , deste pueblo de Atenango del barrio de Tlalpan (...) Tenía tanto respeto y miedo que abiéndole yo hecho la causa que ydolatraba en ellos (...) fue tan grande el miedo que la envistió que no podía abrir el *chiquihuite* (...) pareciéndole que cometía sacrilegio (...) Primero se dejan hacer pedazos que confessar el delito."

" Quando algun viejo que es como cabeza de linaje a tomado por abogado al *ololihqui* o al *peyote*, le hazen el cestoncillo más curioso que pueden, donde lo guardan y dentro del van poniendo lo que le ofrecen como es yncienso y algunos pañitos labrados (...) y tiénese aquello en tanta custodia y veneración que nadie

³⁷ Ruíz de Alarcón Hernando, op. cit., pp. 25-26.

³⁸ Ruíz de Alarcón Hernando, op. cit., pp. 31 y 51.

se atreve a abrir la petaquilla y mucho menos a la ofrenda que esta dentro ni al *ololiuhqui*, *peyote* o idolo...”

“... Del Uso y de los Inconvenientes que se Siguen de la Superstición del *Ololiuhqui*. Supuesto el modo que tienen den usar esta bebida resta particularizar para que fines lo beben (...) los dolientes de enfermedades prólijas y de las que confirmadas tienen los médicos por incurables como son eticos, tísicos etc. (...) y juntamente tienen por cierto que jamas sanaran si el que los hechizo no los cura o no quiere que sanen.”

“ Tras esto se sigue la embriaguez de la bebida y en ella o lo que la fantasía del beodo revela aquellas especies que antes aprehendio sobre la sospecha o que el demonio le hable por el pacto que en el se incluye por lo menos tacito en esta ocasion. (...) Cuando se ausenta la mujer al marido o el marido a la mujer. A este tono le sucedió a otro que en la misma materia consultado el *ololiuhqui* y a la verdad del demonio respondió que en tal pueblo, en tal tiempo de la feria que aca llaman *tiangues*, que por ella veria a su mujer y asi sucedió y de estas maneras son las respuestas acertando y herrando y si hierran atribuyen los desdeichados el hierro a culpa suya...”.

Los alucinógenos, llamados también enteógenos porque remiten a los mitos religiosos internalizados culturalmente, formaban en el México antiguo un elemento religioso muy importante, en especial el *ololiuhqui* que era considerado en sí mismo un dios y además la posibilidad de comunicarse directamente con los dioses mediante un estado extático que antes describí como lo que los indígenas recuerdan todavía, aún confusamente, como el famoso sueño florido.

Cuando Ruíz de Alarcón escribió su obra en la primera mitad del siglo XVII, la religión católica ya se había impuesto a los habitantes del Anáhuac. Por ello a veces aparecen elementos claramente cristianos en los relatos de los herejes bajo

tormento. Tal es el caso de éste que le hizo una curandera acusada de brujería ³⁹. Contó las visiones que durante toda una noche tuvo bajo el sueño del *ololiuhqui*. Sorpresivamente, un ángel se le presentó y la crucificó mientras le revelaba cómo curar las llagas de un enfermo. Hasta afirmó que el enfermo sanó con prontitud con los remedios dictados por el ángel.

De todo lo antes descrito, se destacan las siguientes conclusiones preliminares:

- La sustitución de alucinógenos del tipo del *ololiuhqui* y de las bebidas fermentadas del México antiguo en los rituales es un hecho consumado en la región de la Huasteca, que probablemente afecta también otras zonas indígenas del México moderno.
- Cabe la duda de saber si estos enteogénicos ancestrales han sido borrados de la memoria colectiva de las comunidades huastecas, ya que su permanencia observada por investigadores como complemento alimenticio podría ser nada más el reflejo que mandan a nuestros ojos unas comunidades celosas de su sabiduría ancestral tan perseguida hasta la fecha.
- Sin embargo también la colonización dejó una profunda huella; de ahí que tanto los medios más comunes de conseguir estados alterados y hasta los dioses referidos en ritos han cambiado al mezclarse antiguas divinidades con elementos de la religión cristiana.

A continuación, se presenta un análisis etnográfico de los rituales observados en campo, con énfasis en la descripción de los elementos que han sido aportados por la religión católica y de aquellos que son claramente de origen prehispánico. Asimismo, se valoran posteriormente estas observaciones para intentar comprobar si los rituales actuales recurriendo al uso del alcohol en las

³⁹ Ruiz de Alarcón Hernando, *op. cit.*

comunidades huastecas son señales de una sobrevivencia cultural y social correspondiente a un paradigma de conservación, o al contrario, sólo reminiscencias difusas que traducirían una yuxtaposición de dos culturas o una aculturación.

CAPITULO 2: ANALISIS ETNOGRAFICO

El análisis etnográfico que sigue proviene del material de campo que registré en el diario de campo, durante mi estancia en el pueblo de Tanchahuil, municipio de San Antonio, y en los municipios de Tampamolón y Coaxcatlán, San Luis Potosí.

En el marco de los programas de investigación del Instituto Mexicano de Psiquiatría, nos fue encargada originalmente una investigación sobre los efectos sociales del alcohol en las comunidades huastecas, misma que se desarrolló simultáneamente con varios investigadores en otros pueblos y municipios de la región de la Huasteca potosina.

El trabajo de observación de campo se desarrolló entre los meses de mayo y agosto de 1985. De este trabajo previo, resultó un material de entrevistas con abundantes referencias religiosas y míticas, además de la contextualización económica y social solicitada explícitamente por el mencionado Instituto.

Es por eso que decidí completar esta investigación factual con una más formal de corte antropológico sobre la sustitución de plantas ancestrales por el alcohol, por un lado, y las transformaciones que sufrieron los ritos comunitarios en los pueblos observados, del otro.

2.1.- Clasificación de los ritos en los que se ofrenda alcohol

La teoría antropológica de Victor Turner, reconoce dos tipos de rituales: rituales de aflicción y rituales de las crisis vitales. Los primeros están destinados a corregir las anomalías como pueden ser la enfermedad, la mala suerte o la infertilidad. Los rituales de las crisis vitales se realizan con motivos del ciclo vital nacimiento, matrimonio y muerte, así como por todos los eventos conmemorativos comunitarios del ciclo anual.

Esta clasificación la argumenta Turner así: “Una clase de rituales se sitúa cerca del vértice de toda la jerarquía de instituciones reparadoras y reguladoras que corrigen las desviaciones de la conducta preescrita por la costumbre. Otra clase previene las desviaciones y conflictos: en esta se incluyen los rituales periódicos y los rituales de las crisis vitales.”⁴⁰

Recurrí a Victor Turner como marco teórico para la clasificación de los rituales huastecos caracterizados por la ofrenda del aguardiente, en sustitución de otros elementos enteogénicos.

En la observación de campo, se registran principalmente rituales periódicos con detalles amplios por ser éstos rituales concernientes a todos los individuos de la comunidad (por ejemplo festividades). Los rituales de crisis vitales como son el nacimiento, el matrimonio y la muerte también se registraron por observación y se complementaron con entrevistas.

En mi estancia en la región de la Huasteca, no pude observar directamente rituales de aflicción. Estos fueron recopilados exclusivamente por entrevistas.

⁴⁰ Turner Victor, 1967, “La Selva de los Símbolos Aspectos del ritual ndembu” p.50 Siglo XXI editores, México.

Considérese que para un extraño en la Huasteca, es imposible presenciar un ritual tal como el que se describe más adelante para conjurar o romper una brujería.

La observación de los rituales individuales y todas las entrevistas se efectuaron en la comunidad huasteca de Tanchahuil y los rituales del ciclo anual o periódicos se observaron en las cabeceras municipales de Tampamolón y Aquismón.

En vista de las características de mis investigaciones de campo y por el abundante material de entrevistas recopilado sobre los rituales periódicos, parece adecuado ampliar la clasificación de Victor Turner. Por este motivo, propongo separar los rituales de crisis vitales en dos categorías: por un lado, los ritos periódicos que se refieren a la vida comunitaria; del otro, los que atañen a la vida de los individuos en su comunidad y que llamo rituales eventuales, en referencia a que éstos corresponden a eventos tales como el nacimiento, el matrimonio y la muerte que no aparecen en el calendario hasta que suceden. Finalmente, conservo la segunda categoría de Victor Turner para calificar los rituales de aflicción que se refieren todos a sucesos eventuales.

De esta forma, los rituales se ordenarán así:

a) Rituales de las crisis vitales

- Rituales periódicos
- Rituales eventuales

b) Rituales de aflicción

a) Rituales de las crisis vitales

Rituales periódicos

El carnaval

“Tiene fecha variable, pues se celebra cuarenta días antes de la semana santa, dura dos semanas y tiene los objetivos de divertir a la gente y recaudar fondos para la iglesia. Está a cargo de los muchachos jóvenes de la comunidad; se juntan unos veinte de ellos y se disfrazan de mujeres. Así vestidos y acompañados de músicos llegan a todas las casas haciendo reír a todos con sus juegos. Los que los reciben en sus casas, les dan de comer, les dan dinero y aguardiente y alguna prenda de mujer. El dinero recolectado se reparte entre la comunidad, la iglesia y la escuela.”⁴¹

Ritual para el cambio de mayordomos

“...Los mayordomos cambian año con año. Son dos mayordomos para San Antonio y dos para San Miguel; de los dos hay imágenes que se guardan en las casas y no en los templos. Los mayordomos que se retiran deben entregar cuentas del dinero recolectado durante las novenas previas a los días de estos santos. Asimismo, los mayordomos entregan a los entrantes los objetos que les fueron confiados para organizar las procesiones. Este inventario es muy detallado pues de las limosnas que recibieron en las visitas de los santos tienen una relación de quién dió y cuánto, los gastos que se hicieron y demás. Hay un intercambio de comida entre los entrantes y los salientes, misa y aguardiente en

⁴¹ López H. Adriana, 1985, Diario de Campo, p. 2

las casas de las personas que se encargarán de guardar a los santos durante el año siguiente." ⁴²

Rituales para celebrar a los santos y santos patronos

Diez y nueve de marzo: día de San José

" Algunas personas toman este día como el que indica el inicio de la siembra; otros siembran más tarde y el día que terminan hacen una celebración en la que participan los que sembraron; se hace comida y se bebe aguardiente." ⁴³

Doce de junio: día de San Antonio

Santo patrono de la cabecera municipal del mismo nombre a la que pertenece Tanchahuil.

" Como sucede con los santos patronos, nueve días antes se comienzan a entregar las ceras y celebrar misas y peregrinaciones, a lo que en conjunto llaman novena. Es costumbre que los habitantes de las comunidades y ejidos pertenecientes a San Antonio asistan también el día grande a la iglesia. La misa mayor se celebra a las doce de la noche; antes de la misa se dicen rezos y se cantan las mañanitas. Algunas personas se quedan a dormir en el templo. Después de la misa, dentro de la iglesia los huastecos bailan las danzas tradicionales en las que participan niñas vestidas de blanco con los *keskemetls* y el *petó*." ⁴⁴

⁴² López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 1

⁴³ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 2

⁴⁴ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 3. La palabra *keskemetl* se refiere a una especie de jorongo corto de forma triangular y cubierto de bordados. La palabra *petó* se refiere a una corona de estambre de colores muy vivos en la que se enredan el pelo las mujeres huastecas.

Veinticuatro de junio: día de San Juan Bautista

Santo patrono de la cabecera municipal de Coxcatlán.

“ Estuvimos presentes en esta misa como en la de San Antonio y en ambos días cayó un aguacero pero en la de San Antonio, la iglesia estaba a reventar; no así en la de San Juan. Había gente de grupos indígenas nahoas y huastecos, pero predominaban los nahoas sobre los huastecos...”⁴⁵

Veintinueve de septiembre: día de San Miguel

“ El día 29 de septiembre se celebra al santo patrono de la comunidad de Tanchahuil éste es San Miguel. Nueve días antes, se hace la entrega de las ceras; cada uno de los nueve días hay una peregrinación que termina en la iglesia de Tancanhuitz de Santos para entregar las ceras. Las peregrinaciones las integran personas de las comunidades que pertenecen al municipio. Cada uno de los nueve días se celebra también una misa dedicada a San Miguel. Es común la imagen de San Miguel en los altares caseros y hay numerosas personas que conocen el pasaje bíblico de San Miguel y pueden acompañar al cura en su oración en la misa.

Dos semanas antes del día de San Miguel, los mayordomos y otros hombres que saben rezar conforman una comitiva de aproximadamente ocho hombres que tienen la misión de llevar al santo a todas las casas de la comunidad de Tanchahuil. Visitan de dos a tres casas diariamente. Con anticipación deciden en qué casas se va a velar al santo toda la noche. Las personas que van a recibir al santo deben estar preparadas con comida y aguardiente para ofrecer; el santo llega como a las ocho de la noche y se duermen tarde como a las doce, para

⁴⁵ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 3

levantarse a las cinco, volver a rezar, desayunar e irse. En las casas donde no se queda el santo a dormir, también se le reza y ofrece aguardiente; los mayordomos y rezanderos se retiran de ahí cuando se acaba el aguardiente. Cuando en la casa hay un enfermo, las personas tratan de entretener al santito más tiempo que el acostumbrado y de tener posibilidades levantan seis arcos; uno a la entrada y los demás alrededor de toda la casa. La persona de más edad de la casa o el padre de familia o la mujer va a recibir al santo al arco de la entrada, se ponen de rodillas para tomarlo en sus manos y después las personas que acompañan al santo van pasando por todos los arcos, entran a la casa, comen y beben.”⁴⁶

Catorce de octubre: inicio de la novena a San Antonio

“ Empieza la visita de San Antonio para juntar las limosnas y rezarle al santo. La maestra María piensa que es un santo más milagroso que el mismo San Miguel, sobre todo para los enfermos (...) ya están designadas previamente las casas en las que el santo pasará la noche, ahí habrá *bolimes* y aguardiente en abundancia.”⁴⁷

Danza de la Malinche para la fiesta de San Santiago

Esta danza se observó en el municipio de Tampamolón, Corona S.L.P. los días 24 y 25 de julio 1985.

“ Amanece y los danzantes hacen reverencia al sol, después hacia el poniente, luego al norte y luego al sur. Dan de vueltas, gritan, se detienen y la música se detiene también; siguen dando vueltas al círculo, vuelven a gritar y a detenerse y así nueve veces, con las que termina la danza (...) Eran cuatro grupos de danza

⁴⁶ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 4

⁴⁷ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 5 *Bolimes*: tamales de la región huasteca

Malinche y uno de Las Varitas. Pudieron ir a la fiesta porque el presidente mandó por ellos y de su cuenta va el aguardiente.

A las siete treinta del día anterior llegó la peregrinación con las velas, hombres y mujeres llevaban velas de cebo adornadas con listones y flores. Venían de caminar una buena distancia, con banderas que llevaban el nombre del municipio. A la cabeza de la procesión un muchacho con el traje de San Santiago, pantalón azul y camisa roja con una espada en la mano. Dos hombres cargaban cada uno un santo con su pequeña capilla, los llevaban con *mecapal*, sostenido por la frente con una correa de mecate y a la espalda. Son los santos patronos de las comunidades de las que vienen las personas de esta peregrinación; uno de los santos es el mismo Santiago.

El cura recibe a los peregrinos en la puerta de la iglesia, los fieles besan su mano, entregan la vela y son recibidos con cantos en español. Comienza la misa. Los hombres de un grupo de danzantes esperan afuera de la iglesia a sus mujeres que entraron a la misa. Ya comienzan a beber aguardiente, pero deben conservarse lúcidos porque la danza así lo requiere.

Termina la misa y las mujeres danzantes acompañan la danza. Empiezan los hombres; primero, la Malinche es uno de ellos vestido de mujer, completamente de rojo, la falda larga hasta el piso, un paliacate en la cabeza coronado por un aro con espejos, lleva en cada mano un pañuelo blanco doblado, collares también. Es quien lleva la danza; va a la cabeza de las filas que se forman.

En un grupo son ocho hombres en dos filas a veces hacia el fondo, a veces a lo ancho. El número de danzantes es variable; unos pueden estar descansando o pueden entrar espontáneos al baile; éstos a veces son indígenas ya muy ebrios o de razón que lo hacen por jugar, lo que parece no molestar a los danzantes.

El grupo de mujeres danza a un lado siempre en un círculo y siempre con el mismo paso, que no es precisamente el de caminar; dan un paso y con el otro pie alcanzan el primero, lo detienen ahí junto un momento y sigue adelante, y lo mismo el otro pie. Algunas mujeres lo marcan más que otras. El paso de los hombres es en cambio muy zapateado, otros dan brinquitos de un pie al otro.

La danza se para por momentos para descansar y tomar el aguardiente. El *mayul*⁴⁸ acompañado de otro muchacho van por las botellas a la presidencia municipal donde las reparten. En una copa tamaño tequilerero sirve y reparte a los danzantes uno por uno en la misma copita. La toman hasta el fondo, los descansos no duran más que lo justo para reponerse un poco y beber una o dos copas; músicos y danzantes todos esperan sin muestras de impaciencia a que el *mayul* llegue a repartir la dosis de aguardiente.

Entre las mujeres se reparte también en el momento del descanso; para ellas la bebida es menos familiar, algunas lo escupen, otras hacen gestos al tomarlo. Ellas reciben una media botella de a litro del *mayul varón* y se sirven una u otra sin el orden en que lo hacen los hombres, ni tampoco en la misma cantidad. Ninguna de ellas toma la copa hasta el fondo: más bién lo prueban. Algunas mujeres llevan cargando niño con el rebozo que por aquí se usa. El grupo de mujeres es menor y participan en él mujeres maduras y abuelas.

La fiesta es una mezcla de músicas, bailes y entretenimientos. Por toda la plaza están los grupos de danzantes, los puestos de comida, los de ropa, los de la feria. En el centro de la plaza, sobre el kiosko toca una banda, la feria de juegos mecánicos toca cumbias colombianas, más allá en el palenque toca un mariachi y cuando comienza el baile de los mestizos, dos conjuntos tropicales en un mano a mano.

⁴⁸ *Mayul*: cargo de ayudante de mayordomos en la región huasteca.

En la plaza las danzas de la Malinche siguen, las mujeres no llevan todas el traje huasteco y aunque son mujeres que abandonaron la tradición del vestido, participan en la danza antigua. Los hombres no van vestidos especialmente, sólo llevan una maraca cada uno adornada con plumas de colores y listones. Llevan también una vara como de cuarenta centímetros adornada también así. Por momentos la danza cobra fuerza y el zapateado se acentúa y los gritos abundan, esto entre los hombres porque las mujeres conservan el paso arriba descrito con una cadencia lenta como caminar despacio.

¡Viva la fiesta! ¡Viva el sacrificio del alcohol! La salida del sol rompe la fiesta, santifica el día. Todas las fiestas se celebran la víspera como la Navidad, "es el costumbre cristiana."⁴⁹

Ritual por las primicias del maíz

" Llegamos a la casa de una mujer llamada Concepciona cuando los primeros elotes de esta cosecha ya cocidos se desgranaban en la mesa. Dice la tía Concepciona que ahora que ya habíamos llegado, nos teníamos que esperar a que estuvieran listos (...)

Mientras están los tamales de elote que llaman *cuiches*, la tía me pregunta si soy católica o de los otros. Le contesto que también tengo en mi casa a la Virgen de Guadalupe. Ya entonces me comienza a decir que ella tiene el cargo de veladora nocturna de la Virgen en Tancanhuitz y que cada mes tiene compromiso de ir. Ahora para el quince de agosto hay celebración allá y debe pasar la noche en la iglesia. Primero rezando, luego se duermen ahí en el suelo.

En la casa, hay un altar a la Virgen de Guadalupe que adornaron con flores y una vela. También pusieron flores en la mesa junto a los *cuiches* y los elotes. Nos

⁴⁹ López H. Adriana, 1985, op. cit., pp. 9-10

sirven café con leche. Concepciona enciende con pedernal el copal, lo pasea por la cocina, por el altar, por encima de los *cuiches* y los elotes.

Entonces dice que es para que los coma el abuelo *Maam*, que está en el cielo, y la próxima cosecha haga llover para que haya también elotes y hagan *cuiches*. Luego saca el copal fuera de la casa y lo pasea alrededor. Vuelve a la mesita adornada con flores y con la ofrenda. Nos dice que tomemos cuanto queramos.”⁵⁰

Rituales eventuales

El nacimiento

“ Antes, con el otro padre, todavía se hacía esto en la iglesia, pero ahora que ya no está, se sigue haciendo en la casa. Después de la misa y de la comida que se ofrece a los padrinos, en la que no debe faltar el vino fuerte (así le llaman al tequila, ron o brandy, bebidas que tienen marca) y las cervezas. El rito consiste en colocar a los padrinos, que por lo regular son una pareja unida en matrimonio; un collar hecho con un tipo de flores que no se marchitan.

La madrina lleva además una corona, se pone a ambos también una pulsera, los tres objetos hechos con las mismas flores moradas. Con una jícara pintada, por la mañana la madre del niño debió recoger agua del río; esto debió ser muy temprano para que el agua esté limpia, que nadie se haya bañado o tomado de ella. Tiene también dos jabones nuevos y dos paños que usan como toallas.

Así terminada la comida, la madre del niño lava las manos de sus compadres, primero a él y después a ella, luego seca el agua de sus manos y tira el agua, pero no la tira como agua cualquiera sino que se inclina para dejarla al ras del suelo junto a una planta; luego toman los padres al niño y lo dan a los padrinos.

⁵⁰ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 37-38

Lo más común en estas ceremonias es dar a los invitados aguardiente pero por ser una celebración especial, los padres deben hacer un esfuerzo en dar a los padrinos cerveza y el llamado vino fuerte en muestra de aprecio y agradecimiento, por el gasto que significa comprar cervezas y alcohol con marca, además de lo significativo del gasto. Se tiene la creencia de que son estos productos de más calidad que el aguardiente común.”⁵¹

El matrimonio

“ Antes los casamientos no eran así, se presentaban con el padre y hasta el mes se casaban. Los papás del muchacho visitaban a los de la muchacha y la primera vez no sabían ni a que iban; luego llevaban los *bolimes* y el aguardiente, los muchachos no decían nada, eran los papás los que hablaban. La fiesta no era así, ahora se gasta mucho en la fiesta. Ahora unos ni piden a la muchacha, no más se van y ya. Se perdió el respeto de todo; desde que saben leer son así, los que no saben, no hacen así.

Por la mañana del sábado las campanas llaman a misa. Van llegando poco a poco, la capilla está arreglada para la ocasión. Hay un arco frente al altar para enmarcar a los novios, adornado con tulipanes rojos y hojas. El altar con tulipanes rosas y vasos con flores y ramas. Las mujeres se sientan de un lado, el derecho, mirando de frente al altar y los hombres del otro. Una familia de fuereños con zapatos rompen el orden, se sientan la mujer y las hijas del lado de los hombres.

La iglesia se llena hasta que llega el cura porque los hombres esperan afuera hasta ese momento. La generación de las abuelas es la que lleva las blusas floreadas con olanes, la falda negra y el *petó*. El cura es un irlandés aunque para todos es un gringo; entra tocando las cabezas de todos los que encuentra a su

⁵¹ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 36

paso, saludando con el saludo huasteco "nenek, nenek ". Algunas mujeres salen de su lugar para darle la mano. En el altar se pone la sotana y comienza la misa.

El grupo de músicos ya había estado tocando, el cura les dice que qué bueno que han ido ¡necesitamos músicos! les dice. Interrumpe la música durante las oraciones y el cortísimo sermón. Tocan acompañando los cantos. Se canta en huasteco, las voces de las mujeres sobresalen; suenan muy dulce, parecen voces de niños.

Los padrinos oyen la misa a un lado y otro de los novios, el novio con su padrino se pone del lado derecho y ella con su madrina junto a su izquierda. Desde el principio de la ceremonia cada uno cuelga una bolsa bordada en punto de cruz de colores muy fuertes, y dentro de la bolsa una jícara pintada.

El vestido de la novia es blanco, de moda como les dicen; él lleva guayabera y pantalón verde. La fiesta es en casa de la novia. Preparan un techo para recibir a los invitados, de ramas de palma, donde se ponen las mesas y las bancas. Ya en la fiesta no hay tanta gente como en la iglesia, llegan como sesenta personas; todos nos sentamos alrededor de las mesas, pero no como para comer sobre ellas, sino como a un metro de distancia y casi al ras del suelo llegan las bancas.

El grupo de música sigue tocando en la fiesta el mismo sonsonete con el que había acompañado la misa. De repente acomodan los refrescos en las mesas y destapan unos panes, conchas y otros parecidos pero sin azúcar.

Entonces el padre del novio sale de la cocina con un recipiente de barro con un asa larga de alambre en donde se está quemando copal, lo pasa alrededor de la mesa y dice después de dos vueltas en huasteco, que agradece la compañía de las personas que han llegado y que les invita a tomar un refresco, el pan y el mole. Enseguida se para el papá de la novia a decir también un agradecimiento y

una invitación; luego los padrinos sirven a los novios el refresco en vasos. Ya que están servidos invitan a todos a tomar un refresco y un pan, así lo hacen todos.

Luego se empieza a servir el mole, pero nadie toma un plato hasta que esté la mesa llena de platos servidos de mole con pollo deshebrado, arroz blanco y frijoles negros en caldo. Los padrinos dan su plato a su ahijado respectivo, después los invitados toman sus platos. Más tarde se bebe aguardiente, pero no hay danzas ni respetación como tal.”⁵²

La muerte

Esta eventualidad no sucedió a ningún integrante de la comunidad durante el trabajo de campo. Lo que sí presenciamos fué la misa en conmemoración del aniversario de una muerte y nos convidaron de la comida, en la casa de la viuda. En esta fiesta no hubo aguardiente por esto no se relata la celebración con detalle.

b) Rituales de aflicción

Como se mencionó arriba, los rituales de aflicción se realizan con motivo de alguna anomalía en la vida, en el intento de corregirlas. Estas anomalías pueden ser: la mala suerte, la enfermedad por alguna de las causas a que se atribuye (mal de ojo, brujería, contacto con muertos o parturientas), la infertilidad, la brujería misma, la falta de lluvia, la pérdida de riqueza.

Debido a la limitación en tiempo del trabajo de campo no se ilustran todos estos casos. Puede observarse que cada eventualidad puede requerir un ritual distinto, y que en el caso de los curanderos y brujos, cada uno imprime su particular huella en su forma de curar, de conjurar brujerías y de hacerlas (esto último permanece

⁵² López H. Adriana, 1985, op. cit., pp. 11-12

velado). Lo que es constante son las danzas y las ofrendas de comida y aguardiente, la música tradicional que acompaña las danzas, las imágenes de santos y vírgenes y las ceremonias.

Ritual para conseguir el perdón de Dios

“ Cuando se quemó San Miguel, Santo Patrono de Tanchahuil. De eso ya van a ser veinticinco años. En esos días el santito costó trescientos pesos, Don Luis el mayordomo se vió muy apurado, vendió cuanto tenía para comprarlo, pero el susto más grande era por los niños, pensó que todos se le iban a morir.

Ese día, él salió desde temprano y dejó su tierra porque había faena comunal, su mujer salió también, había ido por agua no muy lejos. Cuando volvió la casa ardía con cuanto tenía adentro, apenas había dado tiempo a los hermanitos de sacar al más chico, pero todo lo demás se quemó. El mayordomo, el papá de Juana (quien me contó la historia) bajó al día siguiente para dar aviso de la desgracia. Hombres y mujeres lloraron al saber la noticia.

Don Luis pidió perdón a Dios una y otra y otra vez, pero de ninguno era la culpa que uno de los muchachitos anduviera jugando con lumbre. San Miguel con su cuchillo en una mano, la balanza en otra y el demonio a sus pies en el momento de darle muerte, tenía más de doscientos años. Lo habían dejado los abuelos de los abuelos o más allá, era muy bonito el santo, el de ahora es un bultito moderno. Lo mandaron traer de San Luis y cuando llegó lo bautizaron, le pidieron perdón y a festejarlo como siempre.

Alcanzaron el perdón de Dios y ninguno de la familia murió, pero eso sí el chiquillo que incendió la casa se vió muy enfermo, al tiempo sanó y la familia completa vive para contarlo. Juana lo recuerda asustada; ella tendría entonces unos cinco de sus treinta años y como sus padres y hermanos pensaba que

moriría por aquello, pero como ya hasta tiene familia, pues se hizo muy devota de San Miguel.”⁵³

Rituales llamados barridas contra la enfermedad causada por el mal de ojo

“ Dice mi hija que siembre pasto aquí, pero no, porque el pasto gasta la tierra y luego vienen las envidias que por qué tenemos animales. Luego la gente se pone envidiosa y le hacen maldad a uno, mejor así, y si dicen que demos la tierra se las vamos a dejar para que no haya envidias y vayan a hacer algo.

Ya he estado muchas veces enferma y a lo mejor es eso, que tenemos tierra junto al arroyo. Muchas veces me pongo mala y luego será que soy muy tonta pero no sé como se cura nada; así cuando un niño tiene ojo y chilla mucho yo no sé qué hacer, pero tengo mi comadre que sí sabe, ella barre y hace limpia. Por eso le llevé una vez que me barrieran, le llevé un *bolim* de pollo y medio litro de aguardiente y una vela, pero no, el aguardiente no es para ella, pobrecita, para cuando tenga rosario o para muertos que lo guarde.

Pero otras veces como ayer me fuí a ver otro curandero, le dí cien pesos porque cómo le va a dar uno nomás unos treinta pesos, no, tiene que darle así siquiera cien, luego por eso no sirve la barrida. Primero me pasó un carrizo chiquito así para buscar la basura que traía y que me encontró una aquí en la garganta, otra en el pecho y luego en abajo del brazo había dos y ya las sacó las basuras y las fué a quemar, así hacen.”⁵⁴

⁵³ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 26

⁵⁴ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 28

Rituales para conjurar las travesuras (brujerías)

“ Siete sapos en el portal de la casa significan siete travesuras, si hay más o menos, entonces no quiere decir nada pero siete son travesuras. José Romero el cuetero es el que nos sigue haciendo el mal. La primera vez que nos hizo maldades, llamamos a una señora que sabe también hacer buenos trabajos.

Este era contra tres brujos porque Romero llamó a sus amigos para que le ayudaran en el trabajo contra nosotros; sí ellos todos dicen ser curanderos pero no dicen ser brujeros, entonces tres juntos es mucha fuerza. Esta señora nos pidió un *bolim* y diez y seis cervezas. Así fuimos ella y yo enterrando una cuarta parte del *bolim* en cada esquina de la casa y dejando cuatro cervezas con las corcholatas ahí. A mí me tocaba llevar las cervezas y las corcholatas, ella llevaba el *bolim*. Cuando llegamos al último rincón faltaban dos corcholatas, sepan ustedes donde quedarían si yo las llevaba en la mano, nunca las solté...sabrán dios que pasó.

Los siete sapos que encontró el maestro fueron despanzurrados por él para deshacer el maleficio. Es la explicación de la mala suerte que la familia ha tenido a raíz de que la hija del mencionado cuetero quedó embarazada cuando trabajaba para los maestros Maurilio y María. El cuetero culpa a Tereso, sobrino de la maestra. La maestra culpa a la muchacha de haber matado al niño recién nacido...”⁵⁵

⁵⁵ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 33

2.2.- Significado de estos ritos

Tanto en los ritos de las crisis vitales como en los ritos de aflicción, está presente el temor a la pérdida de la continuidad, el bienestar de la armonía, y la vida. Por ello se paga un precio que cuesta dinero, y lo que compra es un líquido volátil que sólo tiene un destino adicional al estado alterado que produce: la ofrenda como pago a la naturaleza que la religión animista veneraba, antes de la imposición del cristianismo. Esta veneración hoy se transfiere a algunos símbolos cristianos, pero permanecen algunos dioses ancestrales como *Maam*, *Xochipilli* y *Chicomexóchitl* todavía vivos en la tradición oral huasteca.

Turner, como observador del ritual *ndembu* pudo apreciar cómo los objetos simbólicos forman parte de toda una conducta simbólica expresada en el rito y cómo el momento de efectuar cualquier ritual es preciso en el tiempo, aunque no tenga fecha marcada en el calendario. El lo sintetiza así: “Cada tipo de ritual es un proceso pactado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica.”⁵⁶

En los ritos huastecos pueden observarse otros símbolos además del aguardiente: el maíz y su forma simbólica de ofrendarlo, las danzas en las cuales, como los mismos huastecos las explican, “las mujeres bailan en círculo porque son ellas los pilares que sostienen al mundo,” las flores en los altares, los trajes de colores fuertes y los listones en las varitas que suelen ser como el aguardiente los “bienes sucedáneos que los temibles seres acuáticos y terrestres apetecen” en palabras de López Austin.⁵⁷ Estos bienes son los que toman a cambio de la fuerza vital de las personas enfermas o desafortunadas. A su vez estos símbolos se mezclan con imágenes de santos cristianos y recuerdos de la Colonia.

⁵⁶ Turner Victor, 1967, *op. cit.*, p. 50

⁵⁷ López Austin Alfredo, 1980, “Cuerpo humano e ideología”, p. 251, Editorial Unam

Así, la danza de la Malinche para los varones que participan es una farsa teatral en la que se puede notar la crítica de los indios a sus conquistadores. *Malintzin* significa "señor", y Malinche le sobrenombraron los españoles a la mujer que Moctezuma regaló a Cortés porque ella le llamaba *Malintzin*. De este equívoco, de la incompreensión, nace la danza en la que es un hombre vestido de mujer el que lleva el baile.

Sin embargo para las mujeres en esta misma danza la marcha cadenciosa en círculo proviene directamente de la mitología indígena, misma que cuenta que las mujeres están en la orilla del mundo y son quienes lo sostienen.

Igualmente, en el rito por las primicias del maíz, lo único que puede verse es el elemento indígena ancestral en el reconocimiento a *Maam*, el abuelo que hace llover. Ahí la ofrenda es más volátil, el copal y también es el mismo elote en tamales llamados *cuiches* lo que se le da a gustar a *Maam*, como si fuera convalidarle de lo que él dió en reciprocidad al don. Pero la tía Concepciona reviste su rito con la cobertura católica de la Virgen de Guadalupe y su pregunta sobre mi religión previene la posibilidad de que yo sea misionera protestante.

Hasta más, se puede avanzar la hipótesis de que las danzas huastecas que se ofrecen para recuperar la salud de los enfermos reflejan la permanencia de los ritos y creencias anteriores. Por ejemplo, en ellas siempre se incluye una vieja práctica de la medicina tradicional que en la Huasteca se llama barrida. Significa limpiar de enfermedad con escoba. Pero lo que se usa como escoba son hierbas. En otros lugares del país, se les llama limpias y no sólo sirven para sanar, sino también para quitar la mala suerte o los posibles maleficios recibidos por la persona. Aún en nuestra cultura es común oír la recomendación "ya hazte una limpia" para quien le ha llovido el infortunio.

En forma más general, es en la curación de enfermos que se han mantenido con más fuerza los ritos ancestrales y el recurso, hasta en el México moderno y urbano, a los curanderos. Aunque sea solamente una intuición cuyo emprismo tendría que confrontarse con resultados de investigaciones específicas, hay suficientes indicios para afirmar que en la región Huasteca el *ololihqui* sigue utilizándose para curar o conjurar brujerías, aunque haya sido desplazado de otros ritos colectivos o individuales, en particular en los ritos periódicos en los cuales la iglesia católica ha impreso su mayor huella con la celebración de los santos.

Asimismo, en los ritos de aflicción antes descritos, llama la atención que todos los entrevistados se refieren explícita o implícitamente a algún espanto que buscan conjurar. Todavía, en el México contemporáneo y hasta en poblaciones de mestizos (los “hombres de razón” como los llaman los indígenas huastecos), está muy difundido el atribuir las enfermedades a un evento que produjo una fuerte impresión, mismo que se denomina como espanto.

Sobre el particular interrogué a un médico alópata y otro homeópata; los dos coincidieron en que es cierto que los eventos que producen una fuerte sensación de miedo, repercuten en una disminución en la capacidad del sistema inmune para combatir cualquier tipo de infección.

Este espanto que se busca curar o conjurar tiene una relación simbólica directa con el concepto indígena de “sombra” que en la antigüedad se llamaba *tonalli*. Precisamente, el uso de barridas y plantas medicinales con ayuda de un curandero tienen por meta recuperar el *tonalli* perdido, cuya pérdida misma genera el estado de enfermedad.

Para explicarlo nada mejor que la valiosa obra de Alfredo López Austin ⁵⁸, quien escribe a propósito de la búsqueda de los centros anímicos del cuerpo humano: “Centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas químicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo (...) El sustantivo *tonalli* deriva de tona “irradiar” hacer calor o sol (...) Todo aquéllo que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos recibía también el nombre de *tonalli* (tetónal) calor, luz. “

Hoy día se conoce el proceso de curación como curar de espanto, levantar la sombra, etc. Asimismo, en la Huasteca hidalguense, Danielle Gréco encontró la referencia de la enfermedad como “susto” y su remedio como “gritar la sombra”⁵⁹.

Cabe subrayar que la búsqueda de estados extáticos también puede provocar pérdida de *tonalli*, no ligada a enfermedades pero que pueden degenerar en ellas. Los pueblos indígenas tenían una alta conciencia de este riesgo hasta el punto que estos estados requerían de una iniciación y debían practicarse en presencia de curanderos, adivinos o chamanes. Tal es el caso del *ololiuhqui* cuyo abuso podía causar demencia permanente, lo que los indígenas huastecos interpretaban y siguen interpretando como un castigo divino.

Actualmente, según las palabras de López Austin ⁶⁰, se pueden considerar varias causas de ausencia normal de *tonalli*: “...Se señalan en el México de hoy el estado de inconsciencia, la ebriedad, la enfermedad, el coito y el sueño.”

⁵⁸ López Austin Alfredo, 1980, op. cit., p. 223

⁵⁹ Gréco Danielle, 1993, “Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad nahuatl de la Huasteca hidalguense”, en Huasteca II Prácticas agrícolas y medicina tradicional, CIESAS

⁶⁰ López Austin Alfredo, 1980, op. cit., p. 243

En particular, la ebriedad tan buscada y tan presente en los festejos y rituales en la región de la Huasteca o el alto valor atribuido a un regalo de alcohol no podrían solamente explicarse en forma simplista por una suerte de degeneración de la cohesión social en dichas comunidades.

Nuestros ojos concupiscentes inspirados por una visión etnocéntrica de los indígenas desde la ciudad o desde los promontorios en los que observamos su atraso económico son los que nos impiden ver que la ebriedad la viven como un estado alterado similar o por lo menos cercano al sueño florido.

La siguiente cita de López Austin me parece que encierra una razón fundamental que explica por qué los indígenas aceptaron (amén de la barbara persecución) el abandono del *ololiuhqui* y otras plantas por el aguardiente u otros alcoholes, en particular en los ritos de aflicción: "Es de sumo interés el momento de la recuperación pues se produce el trueque de la sombra del paciente por bienes sucedáneos como el chocolate, el aguardiente, el chile y los listones rojos." ⁶¹

Finalmente, otro tema recurrente que expresan los ritos observados o las palabras a veces veladas de los entrevistados y que merecerían investigaciones más profundas, de corte lingüístico y semiológico, es la referencia permanente y equivocada por los conquistadores a las nociones de sacrificio, ofrenda y respetación. En todos los ritos que pude analizar los embriagantes sustitutos del *ololiuhqui* se regalan con sumo protocolo para ser luego ofrendados y sacrificados, como si su función primordial fuera la purificación, la renovación y el trueque a los entes temibles.

El sacrificio aquí mencionado no guarda ninguna relación con sacrificios de sangre, aunque es probable que también ocurrían, si nos referimos a los testimonios horrorizados de los peninsulares. Simbólicamente, lo más importante

⁶¹ López Austin Alfredo, 1980, op. cit., p. 251

reside en otra parte. Se sacrifica el embriagante en rituales precisos para asegurarse una permanencia feliz en la tierra, es decir protegida del posible furor de los dioses y de eventuales venganzas. Esa promesa de permanencia en la tierra es el símbolo mismo de la ofrenda, algo así como el precio por la estancia en este mundo.

El sacrificio u ofrenda se llama en la Huasteca potosina respetación. Así la describe un huasteco de mediana edad: “la respetación es que el dueño de la casa donde se queda el santo todo el año ofrezca aguardiente a toda la gente que lo va a ver y a rezarle el día que llega ahí.”⁶²

Este extracto de entrevista muestra claramente hasta que punto se han imbricado creencias contemporáneas y otras más ancestrales. Se sigue sacrificando embriagante (aquí el aguardiente) en la casa donde se guarda el santo cristiano para asegurarle protección.

Otros ejemplos de esta imbricación que puede alcanzar la distorsión del símbolo original se encuentra en las múltiples referencias al diablo. En la Huasteca potosina se sigue respetando a *Maam*, el abuelo que está en el cielo pero también al diablo, y es ahí donde se ve la influencia de los conquistadores espirituales quienes hasta hicieron cambiar el nombre de la deidad del *ololihqui* por la de “diablo”.

La iglesia católica en la actualidad usa métodos similares de satanización hacia otros cultos como se observa en el siguiente ejemplo: “...la abuela me dice que los protestantes han estado metiéndose en todos lados pero aquí en Tanchahuil todavía no; son más los de razón los que se hacen protestantes, pero también a los mexicanos les ha gustado esa religión. A ella le han contado que en las misas

⁶² López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 27

protestantes se aparece una bestia con los ojos encendidos cuando el que da la misa se tira al suelo y también sale humo cuando eso pasa..."⁶³

En una entrevista en Tanchahuil, sobre por qué se bebe alcohol en las danzas, registró Claudio Lomnitz la afirmación: "Toman como una ofrenda al diablo."⁶⁴

Los conceptos de ofrenda, respeto o respetación, salud y enfermedad, están siempre ligados al mencionado equilibrio o *modus vivendi* entre el hombre y la naturaleza, como lo indica la siguiente cita de Danielle Gréco: "...el trasfondo subyacente en las prácticas de los curanderos tradicionales es la creencia en que existen seres sobrenaturales que son guardianes de los sitios naturales. El hombre puede, en cualquier momento, provocar la ira de esos seres si no respeta las reglas del intercambio o esos sitios. En cuanto a estas reglas, se supone que para poder usar la naturaleza (sembrar, cortar un árbol, construir, etc.) los hombres tienen que dar un "pago" a esos seres; el pago consiste en ofrendas de alimentos, alcohol y tabaco. En cuanto al respeto a los sitios naturales, éste consiste en un comportamiento recatado cuando los hombres se encuentran en esos lugares. El hecho de no respetar cualquiera de estas dos reglas despierta la ira de los dueños, quienes envían entonces la enfermedad. La curación exige reconciliarse con ellos."⁶⁵

Este reporte recuerda el de Ruíz de Alarcón que dice: "... por tales Huacas tienen los cerros o manantiales, ríos fuentes o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados como son el de San Juan, el de San Miguel con su fe y creencia que de aquellas aguas, fuentes o cerros o el *ololiuhqui* con ellos esten enojados aunque sea sin haberles dado ocasión..."⁶⁶

⁶³ López H. Adriana, 1985, op. cit., p. 23

⁶⁴ Lomnitz Alder Claudio, 1995, op. cit., p. 274

⁶⁵ Gréco Danielle, 1993, op. cit., p. 57

⁶⁶ Ruiz de Alarcón Hernando, 1626, op. cit., p. 25

CAPITULO 3: ANALISIS TEORICO

“¿Y cómo buscarás oh Sócrates, lo que tú ignoras totalmente ? Y de las cosas que ignoras ¿cuál te propondrás investigar? Y si por ventura llegaras a encontrarla, ¿cómo advertirás que ésa es la que tú conoces?” -“Entiendo lo que quieres decir, Menón ... Quieres decir que nadie puede indagar lo que sabe ni lo que no sabe; porque no investigaría lo que sabe, pues lo sabe; ni lo que no sabe, pues ni tan siquiera sabría lo que debe investigar.”

Diálogos de Platón ⁶⁷

En este capítulo, se presenta una propuesta de interpretación estructuralista, con base en algunos de los ritos observados y entrevistas llevadas a cabo en la Huasteca potosina. Sólo se pretende aquí subrayar el carácter estructural de algunos ritos y plantear algunas pistas de investigación que me parecen haber sido despreciadas o sumariamente descartadas en el campo específico de la antropología social.

Por más sencillo que parezca el anterior enunciado, el investigador en antropología social enfrenta una temible cuestión de método.

Temible porque cualquier investigador en antropología social frente al “mundo” de información que recibe de sus observaciones de campo experimenta el frustrante sentimiento de estar relativamente poco equipado para entender a las culturas indígenas, a pesar de la profusión de revistas, documentos e instituciones que se han interesado en dilucidar este “lado oscuro y silencioso” de nuestra cultura.

⁶⁷ Citado por Asti Vera A. 1968 “Metodología de la investigación”, Kapelusz , Buenos Aires.

Cuestión, porque la amplia investigación bibliográfica que tuve que emprender para tratar de circunscribir el campo propio de la antropología social en México me ha llevado más de una vez a una extrema perplejidad. Primero, me parece que existe un contundente problema de método: ¿Cuáles son exactamente los fundamentos de los métodos de investigación antropológica que solemos utilizar frente a los aportes de la sociología, la historia o la ciencia biomédica, entre otras?

En segundo lugar, surge una interrogante tenaz sobre el objeto de nuestro conocimiento: ¿Qué buscamos en las comunidades indígenas? ¿Su originalidad, el paradigma perdido de nuestras antañas raíces o móviles de preocupación social por un injusto “atraso socioeconómico de los indígenas” como una suerte de tarea reparadora que volvería posible su “integración” a nuestra nación?

Finalmente, se plantea una permanente cuestión epistemológica sobre el método científico: ¿Cuáles serían las características de la tan llamada antropología social como ciencia autónoma, es decir como método cognitivo específico con sus propias líneas de investigación, sus aportes metodológicos y teóricos, en lo que al análisis de las comunidades indígenas se refiere?

Como dije en la introducción, no pretendo un “todo explicativo”. Más bien me preocupa quizás superar este persistente sentimiento de la existencia de tremendas lagunas en nuestro conocimiento de las comunidades indígenas y, sobre todo, en nuestra forma de estructurar y comunicar nuestras investigaciones como científicos y antropólogos que pretendemos ser.

Estas son algunas de las razones que me han incitado a redactar este difícil capítulo, a manera de conclusión de esta tesis y de interrogante abierta. Con el poco material de que dispuse, trataré de abordar los siguientes temas:

- Estado del arte de la antropología social y de la ciencia biomédica en lo referente al uso del alcohol en los rituales y más generalmente en la vida cotidiana de las comunidades indígenas.
- Fundamentos teóricos utilizados para analizar algunos ritos observados en lo referente a las relaciones que mantienen con mitos todavía perceptibles; estos fundamentos se basarán en los aportes de la semiología y de la antropología estructural, principalmente.

3.1.- La antropología social y el uso del alcohol en comunidades indígenas.

El análisis de la producción antropológica alrededor del alcohol fue realizada profusamente por Eduardo Menéndez⁶⁸ quien analiza también otras disciplinas ocupadas en el tema que son: la historia, la sociología y la biomédica. Todas estas disciplinas se analizan bajo el mismo modelo:

- Definición del problema
- Etiología
- Indicadores y variables
- Funciones
- Consecuencias
- Grupos y estratos sociales estudiados
- Soluciones propuestas
- Enfoques teóricos dominantes
- Metodologías y técnicas dominantes
- Areas investigadas preferencialmente
- Areas problemáticas no investigadas
- Areas estratégicas a investigar

A continuación haré una síntesis de cada punto anterior respecto a la antropología social. Asimismo, presentaré bajo el mismo modelo los resultados de investigaciones sobre el alcohol de la biomédica, puesto que ha incidido en los tipos de estudios llevados a cabo sobre comunidades indígenas. Además, lleva a conclusiones que pueden diferir radicalmente de las de la antropología social, y ha recurrido constantemente a supuestos antropológicos o investigaciones

⁶⁸ Menéndez, Eduardo, 1988, " Aportes metodológicos y bibliográficos para la investigación del proceso de alcoholización en América latina", Ediciones de la Casa Chata No 22, SEP, México.

pluridisciplinarias incorporando a varios antropólogos para justificar los alcances de su etiología médica en términos de análisis del “medio” o “contexto” socioeconómico y cultural.

Incluso, fue el pretexto de una investigación de campo de este tipo, en este caso llevada a cabo para el Instituto Nacional de Psiquiatría, el que me permitió acceder a la Huasteca potosina y, de cierta forma, aunque sea con otra línea de investigación y otro enfoque metodológico, me permite presentar aquí resultados generales y reflexiones antropológicas propias.

a) Visión de los antropólogos sobre el uso del alcohol

Para los antropólogos, el alcoholismo y la alcoholización no son una enfermedad, sino un proceso psicológico y social que es interpretado como un medio de control integrativo de las comunidades indígenas.

Sobre la etiología particular de este fenómeno, la mayoría de los antropólogos consideran, según el trabajo de compilación bibliográfica de Eduardo Menéndez, que este comportamiento individual o colectivo se refiere a la situación colonial y a los procesos simultáneos o posteriores de aculturación. De esta forma, la alcoholización provoca una estigmatización étnica, es decir que forma parte de una estructura económica e ideológica precisa, en la cual cumple un papel dominante de supervivencia de comunidades marginadas.

Por lo general, las investigaciones antropológicas analizadas no establecen indicadores y variables en términos conceptuales y prácticos. Sin embargo, se pueden enumerar algunos elementos que se repiten: nivel de participación, nivel de integración, patrones de alcoholización, secularización y machismo, para citar los más relevantes y recurrentes.

Las funciones del alcohol mencionadas son: alimenticia, digestiva, curativa, sicotrópica, afrodisiaca y euforizante. También se suele mencionar su papel social, más específicamente su rol de homogeneizador social como opción predominantemente varonil que sirve para llenar los tiempos no ocupados por las faenas agrícolas o trabajos conexos.

Adicionalmente a este descriptivo muy general que los antropólogos suelen utilizar como referente o contexto de sus investigaciones, se destaca el análisis detallado de algunas funciones, propias del campo de la antropología social. Es así como se menciona: la función de refuerzo de la interacción social y los valores asociados y el refuerzo de la seguridad individual y colectiva frente a un mundo vacío. En particular, Eduardo Menéndez señala que algunos trabajos antropológicos han centrado su análisis en las fiestas; las fiestas serían así el lugar de la alcoholización ritual colectiva.

Además, en la mayoría de los trabajos consultados se considera que la ingesta de alcohol aumenta cierta integración frente a los procesos de aculturación y/o pauperización que padecen las comunidades indígenas o marginadas. Incluso, el uso del alcohol favorece la afirmación de la hegemonía masculina en el ámbito familiar, cuando ésta enfrenta en la realidad situaciones de deterioro, gracias a las funciones de evasión y creación de espacios propios de acción que procura. Por su posibilidad de reducción de la ansiedad individual, el alcohol permite así, aunque sea en forma ilusoria, reestablecer un semblante de cohesión o refuerzo frente a procesos de cambio y/o inseguridad social.

De todo lo anterior, sobresale que un punto de vista dominante de la antropología social en México y en América Latina es que el alcohol cumple una función positiva, en el sentido que contribuye más a la integración o conservación de las comunidades que a su destrucción o desplazamiento. En consecuencia, los otros

efectos que puede acarrear son considerados como secundarios frente a su función vital de evasión y re-creación.

Sin embargo, existen varios trabajos antiguos de antropología social, producidos entre los años treinta y cincuenta; estos trabajos ponderan las consecuencias negativas del alcohol como son: la criminalidad, la desnutrición y la pauperización en general. Sorprende que la compilación bibliográfica de Eduardo Menéndez no mencione trabajos más recientes, quizás porque el análisis de las consecuencias negativas de la alcoholización se haya vuelto más una especialidad de las investigaciones biomédicas desde entonces.

En lo referente al criterio de los grupos o estratos sociales estudiados, la gran mayoría de los trabajos repertoriados se centran en las comunidades indígenas y el campesinado, en general. Igualmente, la mayoría de los trabajos antropológicos mencionados no plantean soluciones a la alcoholización individual o colectiva.

Sobre la base de observaciones de campo, la antropología social ha generado una serie de enfoques y conceptos que han influenciado hasta la práctica de la salud pública. Estos enfoques han sido los siguientes:

- el culturalismo integrativo, que insiste en la función integrativa del proceso de alcoholización y en la necesidad de métodos cognitivos pluridisciplinarios.
- la antropología estructuralista cuya búsqueda de estructuras explicativas del comportamiento colectivo deriva en la elaboración de los conceptos de anomia y don en relación con el uso del alcohol, pero más a nivel de interpretación que como base de una investigación específica. Lo mismo ocurre con los conceptos utilizados con frecuencia de aculturación, deprivación o ambivalencia cultural, cuya base teórica parece algo endeble ya que su definición puede variar en forma sustancial de un autor a otro.

- la antropología económica y política, cuyos análisis se han centrado más en las teorías de la integración económica, al participar en la corriente “integracionista” antes mencionada. Pero, no existen estudios relevantes sobre el alcohol recurriendo a las teorías del poder, de la dependencia o del control. Tampoco se aprecian análisis significativos que se enmarquen en corrientes nuevas como serían las teorías de la desviación cultural o tendencias distintas a las de la antropología económica marxista clásica.

En lo referente a metodologías de investigación, las técnicas antropológicas utilizan los recursos habituales de las ciencias sociales, en particular el método de entrevistas y la observación participante o no. Es común la crítica de que, salvo algunos trabajos etnohistóricos, los estudios antropológicos de la alcoholización son sincrónicos, es decir no se refieren a ninguna metodología de análisis histórico que permitiría enmarcar las observaciones y conclusiones del antropólogo en períodos históricos bien definidos.

Por lo mismo, existen varias áreas problemáticas en el estudio del uso del alcohol. La principal, mencionada por Eduardo Menéndez, sería la oposición existente entre la etnohistoria que se ocupa de discutir si hubo o no alcoholización previa a la colonia y la antropología social que analiza más bien las funciones de integración propiciadas por la ingestión colectiva de alcohol en las comunidades indígenas y campesinas, en general.

También es notable la laguna de la antropología social en lo referente al estudio de la alcoholización como un proceso de control social y político de las comunidades indígenas por parte de los conquistadores, desde épocas tempranas de la conquista, y luego por parte de grupos terratenientes o caciquiles particularmente activos en la Huasteca potosina.

Otras áreas estratégicas de investigación antropológica serían, según Eduardo Menéndez: el análisis de la alcoholización en los procesos de relación intercultural, es decir no reducidos a los ritos de las comunidades; el estudio del alcohol como instrumento de transacciones entre clases, en particular entre terratenientes y comunidades; finalmente el desarrollo de investigaciones específicas sobre las instituciones de atención en su forma de aprehender la alcoholización de las comunidades indígenas.

Además, la antropología social, por su observación directa de campo podría aportar información complementaria a las encuestas sobre la cantidad y frecuencia de la ingesta de alcohol, diferenciada por grupos sociales, para acabar con el mito de que son las clases marginadas las que más toman alcohol.

a) Visión de los médicos sobre el uso del alcohol

En cierta posición antinómica a la de la antropología social se sitúan las disciplinas biomédicas. Si se sigue el mismo modelo de análisis que el anterior, Eduardo Menéndez así caracteriza la polarización entre estos dos tipos de investigación.

El proceso de alcoholización es definido por estas disciplinas como una enfermedad en la cual inciden primeramente factores biológicos. Como variable de medición, se considera la tasa de mortalidad por ingestión de alcohol y causas derivadas de estados etílicos.

Las principales funciones relacionadas con la alcoholización se atribuyen a reacciones psicotrópicas como son la evasión y la disminución de la ansiedad. Sobre este punto, quizás el único, la biomédica coincide con algunas conclusiones de la antropología social, salvo que aplica este determinismo

funcional a grupos limitados o individuos, mientras la antropología social se refiere a comportamiento comunitario.

Contrariamente a la antropología social, la biomédica tiene una concepción negativa de todo proceso de alcoholización y lo ubica en forma dominante en los estratos bajos para proponer soluciones y líneas de acciones terapéuticas, médicas y psiquiátricas, dando la prioridad a la prevención del fenómeno.

Sin embargo, aunque su enfoque sea más práctico y más inmediato que el de la antropología social, la biomédica reduce considerablemente el alcance de sus trabajos al tomar como referente teórico a la epidemiología. En otros términos, trata el uso del alcohol como cualquier otra epidemia, aunque reconozca que inciden otros factores de índole social y psicológico. Por lo tanto, le resulta difícil establecer un diagnóstico preciso de las causas del alcoholismo.

Adicionalmente, las metodologías empleadas, basadas en entrevistas, encuestas, registros médicos o policiales establecen datos estadísticos sin cuestionar el tipo de formulación de los cuestionarios, ni el universo a que se aplican. De esta forma se da la prioridad a la cuantificación sobre el análisis de motivaciones y se reduce el fenómeno de alcoholización a las clases bajas, sin ponderar este a priori subjetivo con un análisis más sistemático del uso del alcohol en los diferentes grupos sociales que conforman una misma comunidad.

Es así como la práctica biomédica pone de relieve varias áreas problemáticas como son: su falta de consideración sobre la concepción popular del alcoholismo, su silencio sobre las funciones positivas del uso del alcohol o su carácter ambivalente, ya que procura a la vez evasión y desintegración individual y familiar, y el aumento del alcoholismo femenino, entre otros aspectos. Todas estas consideraciones tienen una incidencia mayor sobre las estrategias

terapéuticas, formas de atención médica, estigmatización del alcohólico y lucha contra la desnutrición.

Por lo mismo, Eduardo Menéndez considera que las áreas estratégicas a investigar por las disciplinas biomédicas son la funcionalidad conflictiva y contradictoria de la alcoholización para los conjuntos sociales y el funcionamiento del modelo médico actual, principalmente.

c) ¿ Hacia una epistemología de la antropología social ?

Las ilustraciones anteriores son acertadas pero parecen quedar cortas. No basta decir que el marco conceptual de la antropología social es más amplio que el de la biomédica para sentirse autorizado a concluir que la ciencia antropológica sería más positiva o globalizadora. Asimismo, es poco convincente afirmar que existen múltiples áreas estratégicas por investigar sin ni siquiera hacerse las siguientes preguntas torales: ¿ Para qué ? ¿ Con qué herramientas ? y ¿ Para quién ?

En otros términos, en las limitantes de cada disciplina subrayadas por Eduardo Menéndez yace una interrogación epistemológica sobre el objeto y sentido de la ciencia antropológica, particularmente crítica en el caso del análisis del uso del alcohol. Es así como existe una profusión de información formal desde múltiples puntos de vista y prácticamente no queda nada sustancial después de analizarlo todo. Se habla mucho del alcohol pero no se estudia realmente. Ni siquiera existe una definición satisfactoria de este objeto de conocimiento: ¿ Qué es el uso del alcohol ? ¿ Acaso será lo mismo que alcoholización y alcoholismo ?

En seguida surgen otras dudas epistemológicas sobre el sentido o la dirección exacta de nuestras investigaciones. Aunque la compilación de Eduardo Menéndez resulte valiosa, ¿ qué nos dice en última instancia ? Que hay mucho trabajo por

hacer, que existen confusiones metodológicas, que nuestros conceptos a menudo carecen de fundamento o precisión, que falta quien escriba la historia del alcohol, etc... Entonces, ¡Nos faltaría todo o casi !

Diría que sí y no. Lo que hace falta no es el material documental sobre investigaciones de campo. Tampoco hace falta evocar como lo hace Eduardo Menéndez la necesidad de dialogar entre ciencias sociales, recurso cómodo a la pluridisciplinariedad cuando ya no se tiene otra cosa que decir o en el preciso momento cuando cada quien desearía oscuramente cultivar su jardín del conocimiento para sí mismo.

Lo que hace falta es la mencionada interrogación epistemológica que se origina en la siguiente premisa: ¿ Para qué queremos saber algo del uso del alcohol en las comunidades indígenas ? O dicho de otra forma, ¿ Qué buscamos entender, explicar, validar o invalidar ? Cuestión básica de cualquier método científico.

En este sentido, llama la atención que una constante de las ciencias sociales que analizan el proceso de alcoholización es el pensar que se tiene o se elaboró adecuadamente, por medio de observaciones de campo personalizadas, la información correcta y pertinente sobre uso del alcohol. Es decir que no se cuestiona en ningún momento la herramienta utilizada. ¿Acaso los indígenas nos dicen todo ? y ¿ Estamos tan seguros de haber entendido lo que nos dicen y no nos dicen pero sí expresan en sus rituales o actitudes ?

Adicionalmente, sobre muchos de los tópicos del modelo de análisis propuesto por Eduardo Menéndez, pesa de cierta forma un punto de vista etnocéntrico y una suerte de subestimación del campesinado. Como si los investigadores de la antropología social, lleváramos bajo el brazo la guía Murdok para medir el grado de subdesarrollo de las comunidades observadas, preocupación científica que tendríamos que compartir con el deseo loable de “reparar” el rezago económico

del campesinado y hasta, en algunos casos, con una mirada de conmiseración sobre dónde quedó perdida nuestra raíz ancestral.

Esta última observación se relaciona con nuestra falta de cuestionamiento sobre los medios de comunicación de nuestro saber. No es suficiente definir un objeto de estudio y la herramienta la más adecuada posible para analizar el mencionado objeto. Falta todavía preguntarse, ¿ Para quién?

Dicho en otros términos, aunque supusieramos que la información recopilada fue la buena, que la herramienta de análisis fue acertada, que los conceptos fueron bien definidos, habría todavía que reconocer que son pocos los investigadores mexicanos y latinoamericanos, en general, los que se preocupan de analizar a quién está dirigida la información sobre resultados de investigación.

En el caso específico del alcohol, a quién interesa: centros de investigación y docencia, Salubridad, Centros de Integración juvenil, Institutos de Psiquiatría.... y ¿Nada más estas instituciones?

En el espacio necesariamente reducido de esta Tesis de Licenciatura, no se puede contestar una por una todas estas interrogantes, lo que sería materia para decenas de páginas de un libro entero. Pero sí se puede puntualizar algunos elementos clave que son tantos referentes que utilizaré en seguida para fundamentar una propuesta preliminar de interpretación estructuralista sobre los ritos huastecos recurriendo al uso del alcohol.

En pocas palabras, el campo específico de la antropología social aplicada al análisis de los procesos de alcoholización así quedaría delimitado:

- El uso ritual del alcohol conjuga funciones colectivas y necesidad humana de evasión, lo que es la razón de ser del rito y de la religión entendida como universo mágico.
- También traduce una estigmatización étnica, en parte como consecuencia del control de grupos caciquiles sobre comunidades desarraigadas de sus tierras de origen.
- Pero esta estigmatización étnica no es la única vertiente, ya que participa de un proceso más global de estigmatización social que atañe a todos los grupos marginados de nuestra sociedad, además de que este proceso incluye muchas otras facetas como son: la pobreza, la insalubridad, la baja escolaridad, la baja productividad, entre otras.
- Asimismo, es una falsedad o ignorancia histórica afirmar que el proceso de alcoholización sería un proceso externo impuesto por los peninsulares en su afán de provocar una aculturación de los indígenas y todos aquellos grupos sociales que ellos o sus seguidores contribuyeron a desplazar.
- La aculturación, es decir los cambios estructurales que experimenta una cultura autóctona por los contactos con otra cultura, es más bien una consecuencia y sólo se llega a la sustitución de la cultura anterior en circunstancias extremas.
- Nada de esto se observa en el vivir cotidiano de las comunidades huastecas, pero la obsesión de muchos antropólogos de considerar a los ritos como trazas del pasado o meros eventos festivos hace perder de vista las funciones vitales que cumplen y recrean los ritos comunitarios.
- Estas funciones ritualizadas son de reconciliación con los seres temibles y de trueque con ellos, lo que es el verdadero sentido del don o sacrificio del alcohol

y otras sustancias que se realizan en estos ritos, incluidos los estados extáticos que representan un camino o una vía de comunicación con ellos.

- Ahora bien, por su carácter ambivalente, el uso del alcohol también es un factor de desintegración social y dominación ajena que siempre los antropólogos sociales han despreciado o minimizado, quizás porque buscan comprender o explicar antes que calificar con todo rigor los fenómenos observados.
- Al no considerar que el proceso de alcoholización pudiera ser un problema, tampoco la antropología social ofrece soluciones; pero esta posición en sí no es criticable, puesto que la antropología social cumpliría su función científica si fuera capaz, por lo menos, de restituir las múltiples pistas sociales, culturales e históricas que faciliten una interpretación menos parcial o esquemática de los mitos indígenas y ritos actuales, destacando los elementos relacionados con orígenes ancestrales y las aportaciones de nuestra cultura judeocristiana.

3.2.- Propuesta de interpretación estructuralista

Al inicio de este capítulo, planteé la temible disyuntiva que viven los observadores de campo para establecer con precisión sus métodos de investigación antropológica. Para intentar contestar algunas de las cuestiones antes evocadas, me parece necesario hacer previamente un enunciado formal de las herramientas que se pretende utilizar. Entre otros, me parece necesario definir con todo rigor las nociones y conceptos que servirán de base para esbozar luego una propuesta de interpretación sobre el uso del alcohol en algunos rituales que observé en comunidades indígenas de la Huasteca potosina.

a) Definiciones preliminares

El análisis a continuación de los ritos y de su relación con algunos mitos todavía presentes en la Huasteca se basa en los aportes conceptuales de la semiología y de la antropología estructuralista.

Aportes de la semiología

La semiología, tal como la formalizó Ferdinand de Saussure, establece que cualquier lenguaje se estructura con base en un “significante” y un “significado”, cuya correlación determina un “signo” semiológico. Estas tres categorías lingüísticas han dado lugar a numerosas confusiones conceptuales y prácticas, en parte debido a dificultades de traducción. En efecto, las mencionadas categorías no tienen equivalente literal en español.

El “significante” es el término que expresa el “significado”. Ferdinand de Saussure lo denomina llamativamente como “imagen acústica” para significar que cada palabra, además del efecto acústico producido por su fonemas, siempre viene

asociada con una imagen o representación que hace que sea intelegible para cualquier persona. Su traducción más exacta al español, aunque sea analógica, sería el término de “continente”, es decir “lo que contiene”.

El “significado” es el contenido. En este caso, el término original de la semiología en francés y su traducción literal al idioma español coinciden. Otra forma de traducir “significado” podría ser “concepto”.

Finalmente, el “signo” es la correlación entre estos dos términos. Aquí también se presenta un problema de traducción al español. En lenguaje hispánico, este término podría asemejarse a lo que llamamos “significación” o “sentido”. Pero, en realidad, el concepto original de Ferdinand de Saussure resulta más complejo.

En efecto, al hablar de significación, establecemos instintivamente una relación de causa a efecto, es decir que la significación sería como la consecuencia lógica de la unión de un continente (significante) y de un contenido (significado), finalmente un receptáculo de lo que estaba incluido previamente en los dos primeros términos.

Ferdinand de Saussure critica radicalmente esta visión idealista del lenguaje que consiste en pensar que el sentido surge mecánicamente de la relación significante-significado. Para él, el “signo” corresponde a todas las facetas de la correlación entre imagen y concepto, es decir que un mismo binomio significante-significado puede tener relación con varios sentidos, que son tantos signos semiológicos que decifrar.

Por esta razón, se puede utilizar el método semiológico para analizar tanto el lenguaje como imágenes o símbolos. Decidí incluirlo en las herramientas de referencia para el análisis de algunos ritos usando el alcohol porque viví en sentido literal una experiencia semiológica. Es decir que los ritos que pude

observar, o más bién lo que pude entender de ellos, me ha sido dado a conocer a través de representaciones festivas (imágenes) y de entrevistas (lenguaje).

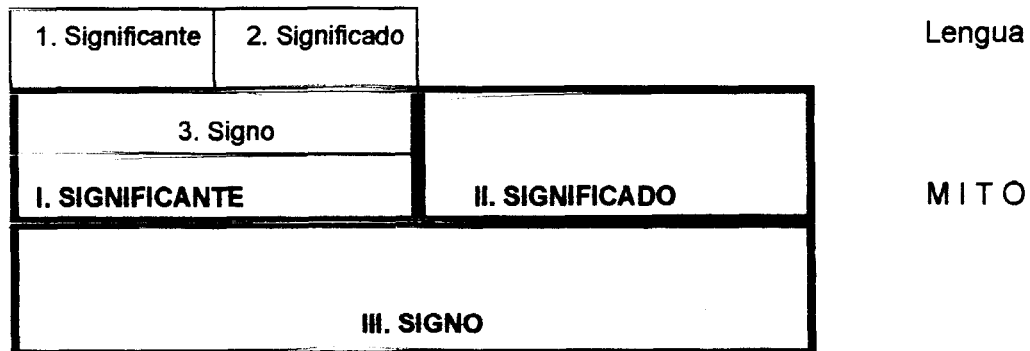
Ahora bien, ya que la semiología es la ciencia de las formas, resulta paradójico recurrir a este método de análisis como una de las herramientas conceptuales para proponer una interpretación estructuralista de los ritos huastecos. Como anécdota, es conocida la réplica burlona de Jdanov a su enemigo, el filósofo Alexandrov, quien se atrevió algún día a hablar de “la estructura esférica de nuestro planeta”. Así fue su respuesta: “Hasta la fecha, había entendido que, al parecer, sólo la forma podía ser esférica”. Jdanov tiene razón: no se puede tomar la forma por la estructura y viceversa.

Entonces surge la siguiente pregunta: ¿Cómo me puedo atrever a recurrir a la semiología, es decir al conocimiento de las formas, para elaborar, aunque sea como esbozo, una explicación de las estructuras de los ritos huastecos? En realidad, esta paradoja sólo es aparente. Afortunadamente, los seguidores de Saussure han sabido salir del estrecho marco diseñado por el maestro para aplicar su experiencia semiológica a un sinnúmero de observaciones.

Es así como Roland Barthes, como semiólogo, propone una interpretación ambiciosa de las estructuras de lo que llama “el mito hoy día”.⁶⁹ Considera que el mito puede ser interpretado, independientemente de su época, como una palabra y ser analizado como un sistema semiológico. Para este propósito, propone el siguiente esquema interpretativo.

⁶⁹ Barthes, Roland 1957, “Mythologies”, Editions du Seuil, Paris.

RELACIÓN ENTRE LENGUA Y MITO (SEGÚN R. BARTHES)



A un primer nivel, se ubica el sistema semiológico del lenguaje con su triada significante-significado-signo, en la que el signo sería el rito o conjunto de ritos. A su vez, esta triada produce un *meta-lenguaje*, es decir otro sistema semiológico más allá de los ritos, y que utiliza éstos como tantos significantes para la elaboración del mito.

En otros términos, si se considera que cualquier palabra o imagen es un lenguaje por descifrar, los ritos observados por el etnógrafo son tantos signos semiológicos que se relacionan en forma específica con lo que Mircea Eliade llama "mitos constitutivos".⁷⁰

⁷⁰ Eliade Mircea, 1960, "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", FCE, México.

Lo que dificulta el análisis de los mitos es el hecho que el término final del sistema lingüístico o etnográfico (el signo semiológico) también es el término inicial del sistema mítico (su significante). Por lo tanto, existen dos significantes perteneciendo a dos sistemas explicativos de diferente escala: el sistema primario del lenguaje entendido en su sentido más amplio, y el sistema dual del propio mito como meta-lenguaje.

Es la razón por lo cual Roland Barthes reformula la correlación entre rito (como sistema semiológico similar a un lenguaje) y mito (como meta-lenguaje derivado de los ritos) en los siguientes términos:

- El primer sistema “significante-significado” funciona como un sistema lingüístico que produce tantos signos semiológicos como de ritos. Estos signos o ritos, Barthes los llama “sentidos”.
- Ahora bien, cada uno de estos “sentidos” se vuelve significante de un sistema mítico. Como tal y para diferenciar el lenguaje primario del meta-lenguaje, Barthes los llama “formas del mito”.
- A su vez, al juntarse, todas estas formas míticas expresan otro significado que R. Barthes decide llamar “concepto” mítico para diferenciarlo del significado semiológico de cada rito.
- Finalmente, la correlación “forma-concepto” produce un nuevo signo que Barthes llama “meta-signo” o “significación mítica” para significar que cada mito es un sistema simbólico explicativo del mundo sensible que cumple una doble función: la de augurar, por un lado, y la de significar o hacerse entender, del otro, a los participantes en los ritos.

Aportes del estructuralismo

Para analizar las relaciones entre ritos y mitos, propongo utilizar además categorías del estructuralismo. En la enseñanza que recibí al respecto, se me explicó que el esquema explicativo del estructuralismo operaba según dos planos distintos:

- Un eje horizontal llamado “sintagmático” en el cual se puede agrupar el conjunto de manifestaciones como son: las palabras, los bailes, los cultos, las brujerías, las enfermedades....
- Un eje vertical llamado “paradigmático” en el que se encuentran los modelos explicativos que dan sentido a los mitos y permiten dar cuerpo a los ritos como elementos de este meta-lenguaje.

Desafortunadamente, el método estructuralista resulta algo más complejo que este esquema binario. Requiere de métodos precisos para ordenar el material sintagmático y así producir un conocimiento de las estructuras subyacentes.

Por lo tanto, se necesita regresar a una definición más rigurosa del estructuralismo, ya que este método de investigación científica se ha vuelto a veces muy esquemático, dando lugar a interpretaciones, relecturas, polémicas o exégesis poco afortunadas, cuando no francamente caricaturescas.

Es así como en mi investigación bibliográfica sobre los fundamentos teóricos de la antropología social, sus métodos de investigación y sus objetos de análisis, encontré esta definición del estructuralismo por Maurice Godelier que me parece reflejar en el sentido más exacto la aportación específica de este método de investigación:

“Para analizar estructuras, cuya realidad se ubica fuera del espíritu humano y más allá de las apariencias visibles de las relaciones sociales, Lévi-Strauss asienta tres principios metodológicos (...):

a) Que toda estructura es un conjunto determinado de relaciones ligadas unas a otras según leyes internas de transformación que es preciso descubrir;

b) Que toda estructura combina elementos específicos que son sus componentes propios y por esta razón es inútil tratar de “reducir” una estructura a otra o “destruir” una estructura con otra;

c) Que entre estructuras diferentes pertenecientes a un mismo sistema, existen relaciones de compatibilidad de las cuales es necesario buscar las leyes. Pero no se puede entender esta compatibilidad como el efecto mecánico de una selección necesaria para lograr un proceso biológico de adaptación al ambiente...”⁷¹

En otros términos, si se pretende llevar a cabo un análisis de tipo estructuralista, es menester identificar en lo sucesivo:

- Algunas leyes o reglas internas de funcionamiento de los ritos que permitan entender en qué forma representan o manifiestan en la realidad cotidiana de las comunidades indígenas la permanencia de algunos mitos precisos;
- Aportaciones históricas separadas en el tiempo que rindan cuenta de fenómenos tan complejos como son: la conservación de la identidad cultural, la aculturación o, en su caso, la yuxtaposición (segregación) entre varias culturas, con la necesaria precaución de definir con todo rigor estas diferentes nociones por lo general bastante imprecisas en la terminología de los antropólogos;

⁷¹ Godelier, Maurice 1973, “Horizon, trajets marxistes en anthropologie” p. 106, Francois Maspero, Paris.

- La compatibilidad entre estos diferentes aportes culturales, misma que conforma un marco de expresión cultural que va más allá de una visión reduccionista sobre el dualismo cultural como vía de sobrevivencia biológica de las comunidades indígenas en inhóspitas serranías alejadas del dominio de los conquistadores y, luego, de sus seguidores.

Cabe señalar que el análisis de los ritos huastecos así entendido resulta una tarea ardua. En efecto, nos conduce a deducciones que no son simples, pues obliga a discernir entre tres posibles vías de interpretación de las estructuras subyacentes a las manifestaciones rituales observadas:

Primera interpretación La re-creación de los mitos a través de los ritos traduce un paradigma de conservación cultural, gracias a una reafirmación periódica de los mitos ancestrales preservados por el relativo aislamiento de los pueblos huastecos en las serranías.

Segunda interpretación Los ritos actuales, con su componente indígena y cristiano, traducen una yuxtaposición de culturas, es decir que las dos culturas coexisten y conviven en los ritos practicados como resultado de una segregación irreductible entre ellas, por más que existan contactos permanentes.

Tercera interpretación Los ritos que sobreviven en la Huasteca son signos de un proceso de aculturación.⁷² Sin embargo, el punto toral aquí es determinar hasta qué punto se imbricaron las culturas cristianas e indígenas; más preciso, en lo

⁷² El término de “aculturación” tiene múltiples acepciones según cada escuela de antropología. En la concepción británica, significa “contacto y unión entre culturas”. En la concepción francesa, como la de Edgar Morin, se insiste en los cambios estructurales que produce. Para varios autores norteamericanos como Redfield Linton y Herskovits, significa “transculturación”, es decir cambios en los patrones culturales originales, subsecuentes de contactos continuos y de primera mano entre diferentes culturas. De ninguna forma, la aculturación significa la eliminación o deprivación de una cultura. Según Aguirre Beltrán, en su libro “El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México” (FCE, 1957), los estados más pronunciados de aculturación serían la asimilación cultural y el sincretismo religioso.

referente a los numerosos ritos religiosos en las comunidades de la Huasteca potosina, surge la interrogante de la existencia o no de un sincretismo religioso.

b) Análisis semiológico de algunos ritos huastecos

A continuación, se presenta un análisis de tipo semiológico de tres ritos que me parecen significativos de la relación que mantienen con mitos originales, a pesar de la influencia cristiana en las comunidades huastecas.

Rito por las primicias del maiz

En un primer sistema semiológico, el lenguaje de Concepciona se puede interpretar de la siguiente manera. Como significante, maneja la veneración a la Virgen. A su vez, éste es pretexto para expresar un significado preciso: “Esta casa es católica y yo soy cristiana guadalupana”. Este enunciado sale de sus evocaciones de la Virgen, sus preguntas veladamente inquisitoriales hacia mi para asegurarse que yo no soy “del bando protestante”, y de la escenografía misma del lugar con el altar, la indumentaria y los iconos dedicados a la Virgen.

El signo semiológico que sobresale en esta relación significante-significado se interpreta con relativa sencillez: la casa de Concepciona es un espacio de pureza y santidad; así lo expresan los rituales que efectúa al mismo momento que da a entender este signo. Por ejemplo, tenemos que esperar a que el maíz esté listo, lo que no significa cocinado, sino que hay que esperar a que Concepciona lo haya sahumado con copal, así como el altar a la Virgen y toda la casa.

De esta forma, estamos en presencia de un ritual de purificación y esta purificación nos da la llave de acceso al mito subyacente. Detrás de la forma (sahumar con esmero), aparece otro significado o concepto, esta vez de

naturaleza mítica. Lo que está pasando en la casa de Concepciona es una ofrenda, un sacrificio a la manera huasteca tradicional, superpuesta a los signos exteriores de religiosidad católica. Y es que el sacrificio de Concepciona es doble: sacrifica el maíz, es decir aparta tamales para el dios Maam que así nombra; al mismo momento, habla de su sacrificio de tiempo a la Virgen de Guadalupe con los preparativos de las próximas veladas del 15 de agosto en la iglesia del pueblo vecino a donde tendrá que acudir.

Esta mezcla de ritos cristianos y animistas, tanto en gestos como en palabras, deja entrever como expresión mítica, o significación última, que Concepciona vive totalmente inmersa en la veneración del ciclo del eterno renacimiento. Tal como la Virgen fue el origen de la concepción del hijo de Dios, el dios Maam, aquí descrito como un abuelo (lo que le da el mismo atributo pintoresco que la imagen popular de un Dios cristiano barbudo) es venerado por Concepciona como todopoderoso porque de su apaciguamiento y alianza depende el ciclo del renacimiento del maíz, es decir la sustancia misma de la vida mesoamericana.

Ritos a los santos

En estos ritos periódicos en los que los santos patronos visitan a las casas de la comunidad hay un significante que consiste en la visita de los santos hasta que se termine el aguardiente. El significado es entretenerlos lo más posible, sobre todo si hay enfermo en la casa. El signo semiológico que traduce es la búsqueda de la protección y curación que los santos otorgan.

Ahora bien, esta protección no se logra únicamente porque se retiene a los santos en cada casa. El significante más importante aquí, esta vez en la vertiente de la interpretación de mitos, es que se logra esta protección en cuanto haya suficiente alcohol que ofrendar a los danzantes y presentes. De esta forma, surge el significado mítico de estos ritos a los santos. Consiste en la transacción que

hacen los danzantes al beber por los dones divinos de restauración de la salud y la protección de los habitantes de cada casa contra los males que abundan en la naturaleza.

El mito que sustenta estos ritos refiere a la íntima relación del hombre indígena con la naturaleza de la cual forma parte. Como en muchos mitos animistas, la naturaleza se da a conocer al hombre de una manera ambivalente: protectora y amenazante, como lo era en su tiempo el gran gavilán que devoraba a los huastecos. Existen numerosos ejemplos de esta visión mágica y a la vez temible de la naturaleza, ya que los hombres ancestrales no tenían otro paradigma que ser inmersos en ella. El mito de referencia sobre el posible castigo o venganza de la naturaleza se encuentra abundantemente descrito por Claude Lévi-Strauss.⁷³

Rito de la danza de la Malinche

A un primer nivel de análisis, aparecen aquí varios significantes. En el baile mismo, es notable la oposición entre la pausa de las mujeres bailando en círculo y los desmanes de los hombres ruidosos. En las pausas entre dos bailes, los hombres beben mucho, las mujeres toman con mesura. Finalmente, en las palabras mismas de los asistentes, se dice que los hombres bailan en recuerdo de la Malinche, mientras las mujeres bailan alrededor del mundo.

A este conjunto de significantes se pueden asociar dos significados: uno, el escándalo burlón como expiación y exorcismo; otro, la femineidad como referente y soporte del mundo.

De esta manera, aparece un sistema semiológico más entrelazado que los anteriores, en el que se dan a entender dos signos distintos: el primero sería la

⁷³ Lévi-Strauss Claude, 1963, " Mitológicas: lo crudo y lo cocido", capítulo primero sobre el Canto Bororo, pp. 43 - 70, Fondo de Cultura Económica, México.

paz y la tranquilidad asociadas al universo femenino; el segundo sería el ruido y el desorden del mundo masculino, cuando éste viene asociado con recuerdos de la colonización, que representa el personaje principal vestido de mujer como la compañera de Cortés.

A su vez, este sistema semiológico genera un segundo sistema simbólico propio del mito. El concepto mítico aquí expresado es el de la búsqueda de formas de continuidad en la sociedad. En este sentido, las mujeres tienen su lugar en el baile y comparten las festividades de los hombres; pero bailan aparte, con un ritmo que nada parece poder alterar, como una reminiscencia de los ritmos cíclicos de la naturaleza. Finalmente, están presentes y su medida incita a la veneración. Sin embargo, el atractivo mayor del baile lo constituyen los hombres con su teatralidad para significar que los valores de medida y concordancia con la naturaleza de alguna forma han quedado atrás, relegadas.

El mito subyacente es el de algún origen perdido. Las mujeres representan a la tierra eternamente fecunda, y los hombres caricaturescos a la irrupción de un mundo extraño, el de los españoles que surgieron aparatosamente como un castigo de los dioses.

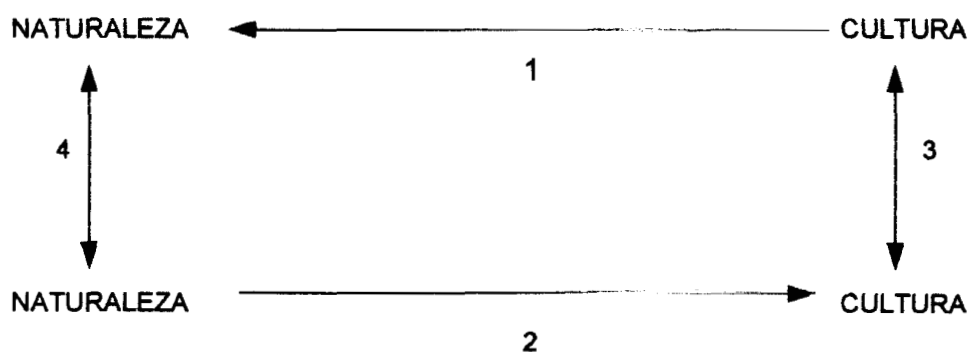
c) Propuesta de interpretación estructuralista

Con el análisis de estos tres ritos y de su relación con mitos subyacentes, se pone en evidencia que el universo simbólico de los mitos funciona como un meta-lenguaje analógico. En este funcionamiento analógico, se observa una oscilación permanente de la significación mítica entre cultura y naturaleza. Esta característica es una estructura interna permanente de cualquier mito, ya que es lo que le confiere su carácter alegórico y mágico que hace que se pueda imponer a la consciencia de los hombres como un sistema explicativo global.

Así lo enuncia Maurice Godelier:

“Le falta al pensamiento mítico que explore y explote todas las posibilidades internas y que recorra sistemáticamente todos los objetivos de acercamiento análogo. Estos objetivos pueden dirigirse hacia cuatro diferentes direcciones : de la cultura a la naturaleza (1). De la naturaleza a la cultura (2). De la cultura hacia la cultura (3). Y de la naturaleza hacia la naturaleza (4).”

Los Trayectos del Pensamiento Analógico entre Cultura y Naturaleza



“...A partir de estos cuatro ejes fundamentales, una multitud de aproximaciones análogas, se pueden explayar y combinar en una suerte de álgebra vectorial fantasmagórica que confiere al discurso y al pensamiento míticos su polisemia y su riqueza simbólica.”⁷⁴

⁷⁴ Godelier, Maurice 1973, op. cit., p. 282.

Sin embargo, este primer nivel de interpretación sólo nos informa sobre el funcionamiento interno del mito. No nos enseña absolutamente nada sobre su razón de ser y permanecer. Es ahí donde el estructuralismo pudo haber cometido excesos que los ejemplos siguientes ilustran:

- Se podría pensar como primera estructura explicativa en que el mito es una representación ideal del orden social asociado al orden de la naturaleza, así como se preciaba en afirmarlo constantemente Claude Lévi-Strauss. La danza de la Malinche antes analizada nos lleva a este tipo de explicación. Pero no deja de ser muy esquemática, ya que con esta estructura en la cual la ley fundamental sería la constante re-creación del orden natural simbolizado por el mito y representado en forma alegórica por el rito, yo no podría explicar otros mitos que he enunciado. Por ejemplo, ¿Cómo hacer “cuadrar” en este esquema los rituales de Concepciona y sus referencias concatenadas a la Virgen y al Dios Maam ?
- Tampoco, son muy convincentes las explicaciones estructuralistas de tipo funcionalista sobre las tres funciones del mito: 1. Justificar la división de la sociedad en clases y castas (antropólogos marxistas). 2. Cumplir una función espiritual y religiosa (antropólogos culturales). 3. Garantizar la permanencia cultural como razón de la sociedad en su relación con la naturaleza (antropólogos sociales y culturales).

Desafortunadamente, ninguno de los ritos antes descritos en su relación con mitos subyacentes responden exactamente a estas tres funciones. El mito del origen perdido expresado en la danza de la Malinche resulta muy matizado por múltiples signos que van desde la caricatura de la veneración del Malintzin hasta la afirmación de un universo machista de los que sí saben tomar sin emborracharse, pasando por el ritual separado de tranquilas mujeres. Hay tantas

huellas distintas aquí que no se puede afirmar que estemos frente a una expresión de clase, tampoco una manifestación plenamente religiosa o un paradigma cultural intacto. Lo mismo ocurre con la ambivalencia mítica de los ritos de Concepciona, aunque en este caso la conotación sea religiosa. Finalmente, el rito a los santos se ubica totalmente en la vertiente cristiana, en cuanto a manifestación semiológica y refiere totalmente a un culto ancestral, en su vertiente mítica, sin "cuadrar" exactamente con ninguna de las tres funciones antes mencionadas.

Por lo tanto, no existe una reciprocidad cultura-naturaleza tan funcional. Lo único notable en los ritos y mitos enunciados es su carácter imaginario y hasta cierto punto ilusorio y fantasmagórico. Pero no se puede construir a partir de ahí una estructura explicativa satisfactoria. Es necesario dejar explicaciones esquemáticas y volver a la definición del estructuralismo antes indicada. ¿ Estos mitos tienen sus leyes propias ? ¿ Se diferencian de otras estructuras ? ¿ Si fuera el caso, existe alguna forma de compatibilidad entre estructuras diferentes ?

De esta forma, se puede esbozar una propuesta de interpretación estructuralista, bajo reserva de un análisis más exhaustivo de los ritos y mitos presentes en la Huasteca potosina:

- Estamos en presencia de dos sistemas simbólicos con sus leyes propias. El cristiano, enfocado en la salvación del hombre más allá de la vida terrenal y el ancestral, en donde el hombre forma parte de la naturaleza y sólo puede acceder a alguna protección (y no salvación) si respeta todas las manifestaciones del poderío de la naturaleza.
- En la actualidad, estos dos sistemas de representación mítica se encuentran imbricados pero no fusionados. Por lo que es menester analizar con sumo

cuidado hasta qué punto se entremezclan y se diferencian, en el orden de las representaciones simbólicas del hombre en el mundo.

- Existe una doble compatibilidad entre estas dos estructuras:
 - En el terreno religioso, la veneración de entidades distintas a la cristiana puede ser tolerada en cuanto signifique un margen de tolerancia del Dios cristiano, como manifestación de su misericordia y omnipotencia. Lo ancestral “transpira” pero no desborda el campo del rito cristiano en apariencia. Del mismo modo, los huastecos están íntimamente persuadidos de que toman alcohol para emborrachar al diablo y no para apaciguar a las entidades antiguamente asociadas al *oliolihqui*;
 - El respeto de otras entidades en ritos con alcohol y la permanencia aún velada de ritos de curación y brujerías con otras sustancias, incluso alucinógenas, es compatible con cierto modelo de marginación y sumisión. No afecta el substrato económico (por ejemplo, el desigual reparto de tierras y su despojo). Permite también una comunicación cultural con este mundo blanco y mestizo que introdujo el alcohol entre las comunidades en detrimento de otras sustancias y bebidas fermentadas. No hubo solamente una maligna intención de someter a los indígenas, sino también la alcoholización en ambas culturas representa un medio de semejanza cultural, ya que el alcohol contribuye en ambos casos a una ilusoria evasión y una búsqueda de cohesión por lo menos varonil en oposición a sus ambivalentes factores de desintegración.

Esta propuesta así esbozada lleva a una consecuencia fundamental para el entendimiento de los objetos de estudio de la ciencia antropológica. Tenemos que dejar de lado cierta visión de “santos inocentes” y reconocer primero que nunca nos serán dados a conocer los mitos originales como se manifestaban con sus ritos asociados. Nuestra raíz está perdida. Pero esta constatación fría tampoco

autoriza a considerar que lo que observaríamos es un mero folklor de comunidades marginadas. Cualquiera que sea la manifestación actual de los mitos, finalmente es de poca utilidad discutir qué tan cristianos se han vuelto o qué tan “auténticos” se han perpetuado. Lejos de esta visión idealista e anhistórica, prefiero plantear como tema de investigación la interrogante sobre hasta qué punto ha avanzado el proceso de aculturación.

En efecto, aunque con matiz cristiano, el rito a los santos antes analizado nos lleva directamente a un mito de la naturaleza protectora y amezadora que no permite considerar que existiría alguna forma de sincretismo religioso. De la misma manera, es poco sostenible afirmar que existe una conservación cultural y que los mitos serían tantas manifestaciones de un paradigma original.

Entonces queda por dilucidar si acaso las manifestaciones ambivalentes a las que asistimos en las comunidades huastecas refieren a una segregación o yuxtaposición cultural, o bien traducen en su interrelación un proceso de aculturación que no habría desembocado en una asimilación cultural.

Esta interrogante es fundamental ya que podría llevar a dos conclusiones opuestas: Por un lado, estaría en curso un proceso de asimilación todavía inconcluso (lo que finalmente desean explícitamente o implícitamente los defensores y actores de las tesis integracionistas). Del otro, esta asimilación no se podría dar y entonces existiría un margen duradero de autonomía de las comunidades indígenas.

CONCLUSION

Como introducción a este trabajo de Tesis, formulé una hipótesis central en dos partes:

- 1) Que la persecución y las transformaciones religiosas erradicaron el uso de plantas intoxicantes como el *ololiuhqui* y las sustituyeron por el alcohol;
- 2) Que el uso ritualizado del alcohol es de una importancia fundamental para la conservación de la identidad cultural de las comunidades indígenas.

Así quedarían formuladas y matizadas al término de este trabajo de investigación antropológica:

- 1) No solamente el *ololiuhqui* sino todas las plantas tradicionales y hasta las bebidas fermentadas anteriores al alcohol de caña fueron perseguidos por motivos a la vez religiosos y de destrucción del poder chamanista;
- 2) La alcoholización en sí de las comunidades indígenas no constituye un carácter distintivo de otros grupos sociales. Su asociación con ritos lleva al entendimiento de mitos que expresan a la vez cierta conservación cultural y una profunda inmersión con matices no indígenas.

Por lo cual, difícilmente se puede hablar de paradigma original de la cultura indígena. No parece caber en ningún modelo reconocible con el modelo anterior. Tampoco se observa la aparición de algún sincretismo religioso y tanto los referentes imaginarios como las formas de vida de las comunidades indígenas no visten los rasgos de una asimilación cultural.

¿ Ni conservación, ni asimilación ? Entonces, ¿ Qué sería ? Esta doble negación resulta algo frustrante. Pero trae en su aparente neutralidad el refrescante sabor de la duda metódica. Me quedo en este “ni...ni” porque ningún trabajo metódico ha sido llevado de manera tal que la antropología social pudiera pretender aportar hoy día elementos claros de respuestas y propuestas.

Para romper este círculo vicioso, me parece necesario profundizar nuestro conocimiento científico en las siguientes direcciones:

- Analizar lo dicho y lo no dicho por los entrevistados con una aplicación más sistemática de los conceptos de la lingüística. Interesa el conjunto de las similitudes, oposiciones y transposiciones en el lenguaje que marcan la interrelación entre culturas distintas. Este análisis podría ser adecuadamente completado por uno más sistemático de los escritos que nos dejaron por lo menos los conquistadores (archivos de la Inquisición, relatos....)
- Estudiar la función simbólica del chamanismo o lo que queda de él, ya que solemos relacionar el uso de plantas medicinales y/o alucinógenas con terapias curativas y considerar que ésta sería nuestra herencia indígena. Cuando hay indicios de que el chamanismo conserva un carácter independiente de la religión y asegura una cohesión social, a través de la magia como instrumento de resonancia entre mito y rito.
- Analizar en términos estructuralistas las interrelaciones existentes entre los mitos expresados en los ritos, así como la función del alcohol como instrumento de compatibilidad entre los elementos de la cultura indígena y las manifestaciones de la cultura dominante de corte cristiano.

Estas investigaciones permitirían explorar el amplio campo de los posibles, en la medida en que romperían de cierta forma con concepciones angelicales o

estigmatizantes de las comunidades indígenas aparentemente inmersas en un atávico atraso socioeconómico.

La cuestión de fondo para cualquier actor de las ciencias sociales es la de determinar la validez de una opción autónoma para las comunidades indígenas. Si el paradigma del origen parece perdido y si la asimilación cultural no ha traído los bellos frutos que de ella se esperaba, queda la vía inexplorada en el México moderno de una expresión social, económica y cultural *sui generis*, es decir diferente del modelo general.

Desde sus serranías chiapanecas, los zapatistas no nos dicen otra cosa cuando exigen una paz digna, democracia y libertad. Simbólicamente, nos mandan decir que ya pasaron los tiempos de los actos de contricción o diálogos de sordos y que una salida pacífica se finca en una autonomía indígena.

Cualquiera que sea la antipatía o simpatía que despierten, también nos llevan directamente a nuestros propios mitos en pro o contra de tal posibilidad. En este sentido, si es que la antropología social pretende existir como ciencia autónoma, vale la pena interrogarse sobre su capacidad de generar el conocimiento y los medios de comprensión de las condiciones reales de esta llamada autonomía.

No es una cuestión de justicia social. Más bien es un argumento científico. ¿Cuándo vamos a reconocer en una análisis más riguroso y respetuoso de sus mitos y otras manifestaciones culturales que las comunidades indígenas expresan otro mundo y que el proceso de su aculturación también puede ser una oportunidad para contribuir a la construcción de un nuevo paradigma entre grupos humanos distintos? El futuro dirá si se trata de otro amable mito...

BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo 1963 "Medicina y magia" Fondo de Cultura Económica.

Asti, Vera Armando 1968 "Metodología de la investigación" Kapelusz, Buenos Aires.

Avila, Agustín 1993 Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región oriental, Huastecos de San Luis Potosí. INI-SEDESOL .

Avila Margarita et. al. 1991 y 1993 "Huasteca II Prácticas agrícolas y medicina tradicional " Colección Arte y Sociedad del CIESAS artículos "Análisis proximal de algunos constituyentes de la dieta complementaria de los Tenek de aquismón, S.L.P. y Manejo de recursos vegetales para la alimentación entre los campesinos tenek de la Huasteca potosina .

Barthes, Roland 1957 "Mythologies" Editions du Séuil. Paris.

Boguslavski 1968 "El materialismo dialectico e histórico" MIR, Moscú.

Cortés, Beatríz 1988 "La funcionalidad contradictoria del alcohol" Revista Nueva Antropología No. 34, México.

Díaz del Castillo, Bernal S XVI "Historia verdadera de la conquista de la Nueva España" Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuántos, 1987, México.

De la Cruz, Martín 1552 "Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis" manuscrito redactado en Latín por Juan Badiano Facsimil y traducción al español del IMSS1964.

De la Serna Jacinto 1892 " Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", Anales del Museo Nacional de México, México.

Durán, Diego de Siglo XVI "Historia de las Indias de Nueva España y Islas de tierra firme" Edición Nacional, México 1965

Durkheim Emile 1919 "Las reglas del método sociológico" La Pléiade, Francia.

Eliade Mircea 1960 "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis " FCE, México.

Furst Peter 1976 "Alucinógenos y cultura" FCE, México.

Garma Navarro, Carlos 1989 " Evangelización y sincretismo: la cruz católica y la prédica protestante", Anuario de antropología Alteridades, UAM Iztapalapa, México.

Godelier, Maurice 1973 "Horizon, trajets marxistes en anthropologie" Francois Maspero, Paris.

Gréco, Danielle 1993 "Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad nahuatl de la Huasteca hidalguense" en Huasteca II Prácticas agrícolas y medicina tradicional, CIESAS, México.

Hofmann, Albert 1977 "El camino a Eleusis" capítulo Una pregunta inquietante.

Fondo de Cultura Económica Colección Breviarios No 305 México.

La Barre Weston 1970 " Old and New World narcotics: a statistical question and an ethnological reply" Economic Botany, vol. 24, New York.

La Barre Weston 1974 " The peyote cult" The Shoestring Press, Hampden, Conn.

Lévi-Strauss, Claude 1963 "Mitológicas, lo crudo y lo cocido" Fondo de Cultura Económica, México.

Lévi-Strauss, Claude 1979 "Antropología Estructural" Siglo XXI, México.

Lomnitz Adler, Claudio 1995 "Las salidas del laberinto Editorial Joaquín Mortiz - Planeta.

López Austin, Alfredo 1980 "Cuerpo humano e ideología", UNAM, México.

López Hernández, Adriana 1985 "Diario de campo sobre patrones de consumo del alcohol en la comunidad de Tanchahuil de Cascabelitos, municipio de San Antonio, San Luis Potosí", documento mimeo, México.

Muriá, José María 1995 " Revista Mexico en el Tiempo" artículo, "Una bebida llamada Tequila" Revista de Historia y conservación. INAH, México.

Marx Karl "Formaciones Económicas Precapitalistas " Siglo XXI, México.

Medina, Toribio José 1905 Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México Imprenta Elzineriana Santiago de Chile.

Menéndez, Eduardo 1988 (editor) "aportes metodológicos y bibliográficos para la investigación del proceso de alcoholización en américa latina", ediciones de la casa chata No 22 SEP México

Navarrete, Sergio 1988 "Producción, consumo y función del alcohol en una comunidad Tzeltal" en Revista Nueva Antropología No. 34, México.

Ochoa, Lorenzo 1979 "Historia prehispánica de la Huasteca" UNAM.

Pike Eunice y Corian Florence 1959 " Mushroom rituals vs Christianity" Practical Anthropology, vol. 6, No 4, New York.

Roldán Luis F. 1984 "La Huasteca vida y milagros" Cuaderno de la Casa Chata No 173 CIESAS artículo "Situación social, simbolismo y ritual en el matrimonio totonaca"

Ruíz de Alarcón, Hernando 1626 "Tratado de las idolatrías dioses y hechicerías" primera edición del Museo Nacional 1892.

Siméon Rémi 1885 París "Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana" Edición en español Siglo XXI Editores

Sahagún, Bernardino de 1558-1572 "Historia general de las cosas de Nueva España " Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección CIEN de México.

Tribunal de la Santa Inquisición 1616 "Edicto contra yerbas adivinatorias", Biblioteca Nacional, México.

Turner, Victor 1967 "La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu" Siglo XXI editores, México.

