



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Martínez Molina, Mary Andrea

Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos
en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 27, núm. 78, 2020, Mayo-Agosto, pp. 77-96

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529566709006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense

Mary Andrea Martínez Molina*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En Chililico, comunidad nahua de la Huasteca hidalguense, durante la celebración del Miljkailhuitl o fiesta dedicada a los muertos, los danzantes cuahuehues prestan su cuerpo a los muertos para que éstos puedan corporizar su existencia.*

De esta manera, los danzantes se colocan en un estado de liminaridad al prestar su cuerpo-tonacayo, para encarnar a los muertos llevando a los danzantes a yuxtaponer su personalidad con un agente “otro”, durante los días de celebración.

Prestar el cuerpo conlleva, desde la perspectiva nahua, la acción de ofrendar, tlamanalli, lo que conduce a tratar los datos obtenidos con la etnografía desde las categorías antropológicas de reciprocidad, ya que ofrendar se convierte en el acto bajo el que se fundamenta la relación de correspondencia entre vivos y muertos: la experiencia de vivir.

Tal relación de correspondencia es celosa, ya que exige que vivos den corporalidad a muertos para que puedan participar del mundo, pero en caso de no hacerlo de manera adecuada, la vida humana y su cuerpo corren el riesgo de no ser devueltas, siendo llevadas junto con los muertos a su mundo.

PALABRAS CLAVE: *Nahuas, cuerpo, liminaridad, encarnar, reciprocidad*

Corporal reciprocities: lending the body to the dead in a
Nahua community in the Huasteca region of Hidalgo

* andreamtmol@gmail.com

ABSTRACT: *In Chililico, a Nahua community located in the Huasteca region of Hidalgo state, Mexico, during the celebration of the Miljkailhuatl, or festival dedicated to the dead, the Cuahuehue dancers lend their bodies to the dead so that they can embody their existence.*

In this way, the dancers place themselves in a state of liminality by lending their body-tonacayo, to incarnate the dead, leading the dancers to juxtapose their personality with an “other” agent, during the days of the celebration.

Lending the body entails, from the Nahua perspective, the action of offering, tlamanalli, which leads to treating the data obtained through ethnography from the anthropological categories of reciprocity; since offering becomes the act upon which the relationship is based, this results in correspondence between the living and the dead: the experience of living.

Such a relationship of correspondence is jealous, since it requires that the living give corporality to the dead so that they can participate in the world, however, if the procedure is not carried out correctly, human life—and its body—run the risk of not being returned, thus being taken—together with the dead—to their world.

KEYWORDS: *Nahuas, body, liminality, embody, reciprocity.*

INTRODUCCIÓN

El ejercicio antropológico pone de cabeza la relación entre el material etnográfico y los diferentes recursos analíticos [Holbraad 2014], por ello es importante enunciar que los datos etnográficos son de primera autoridad en el desarrollo de este artículo. Tales datos sistematizados y analizados permiten acercarnos a la multiplicidad de conocimientos de los grupos indígenas, sobre todo nos permiten problematizar desde ellos, para poder generar comprensión sobre los conocimientos en el campo antropológico.

La etnografía profunda se convierte en un medio para comprender y estudiar las diferentes formas narrativas en las que se expresa la cultura: danza, música, tradición oral, literatura, teatro, por ejemplo. En tales formas narrativas, el sentido supone la existencia de estar en el mundo y justo con la etnografía, y su discusión con la teoría, es posible desarrollar un ejercicio antropológico reflexivo sobre las acciones que tienen sentido para quienes las realizan, es decir, se privilegia la interpretación desde dentro de la cultura.

A partir de mi trabajo de campo sobre el culto a los muertos y de la etnografía de la danza de *cuahuehues* en la comunidad de Chililico en la Huasteca hidalguense, presento y desarrollo la categoría de “préstamo del cuerpo”, constantemente referida por el maestro de la danza José María Hernández Hernández †, la cual refiere en cómo los humanos prestan su cuerpo a los muertos durante el contexto festivo de *Miljkailhuatl* y cómo a

partir de esta categoría, los danzantes-muertos “protegen-curan” desde su corporalidad al resto de la comunidad.

El cuerpo humano es un organismo pluricelular y biológico con una estructura anatómica y otra fisiológica que requiere de una entidad física para estar en el mundo. También es uno de los soportes culturales de mayor importancia, ya que se configura por diferentes saberes que comunican algo. Por lo tanto, es fundamental pensar en el cuerpo como un elemento medular para la comprensión de determinado entramado cultural, dado que se parte de la premisa que los discursos orales y corporales integran un discurso social que posiciona a las personas en el mundo.

El cuerpo es “núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción” [López Austin 2012: 8] y puede ser leído e interpretado a partir de las significaciones que los grupos indígenas le otorgan en contextos específicos, en tiempos y en espacios determinados, en otras palabras, el cuerpo materializa la experiencia individual y social por el sentido de su uso.

De esta forma, el “cuerpo prestado” adquiere particular importancia, ya que sus acciones simbólicas se materializan en él y con ellas la dramatización corporal también trasciende las dimensiones espacio-temporales. Prestar el cuerpo denota el ámbito liminar que desde la propuesta turneriana se define como:

El estado entre y en medio de las participaciones sucesivas en el ámbito social [...] puede implicar soledad más que sociedad, el retiro involuntario o voluntario de un individuo de una matriz de estructura social. [...] La liminaridad ocurre en la fase intermedia de los ritos de pasaje que marcan los cambios del *status* social de un grupo o de un individuo. Por lo común, estos ritos inician con la muerte simbólica o separación del sujeto de las relaciones seculares ordinarias o profanas y concluye con el nacimiento simbólico o la reincorporación en la sociedad. Por lo tanto, la fase intermedia liminar está entre y en medio de las categorías de la vida social ordinaria [Turner 2008: 63].

El ser humano que decide prestar su cuerpo se coloca en un estado de liminaridad e introduce al danzante *cuahuehue* en un mundo de posibilidades donde se puede ser y no ser al mismo tiempo, el estado de mayor tránsito del ser humano. Entra en una fase caótica y generadora de diversas configuraciones de relaciones, “la liminaridad puede describirse como un caos fértil, una fuente de posibilidades, un proceso de gestación, un embrión de modos apropiados para la existencia” [Geist 2005: 25].

El préstamo del cuerpo tiene tres momentos importantes que dirigen el análisis de esta reflexión. El primer momento y más importante, encarnar a los muertos entendiendo que se trata de “la coexistencia de dos agencias” y “aludiendo a la cohabitación ritual, a la coexistencia de dos entidades diferentes en el abrazo de dos cuerpos” [Trejo 2014: 315] y en determinado punto la humanización ya que posibilita que “las personas extiendan sus atributos” [Lara 1018: 9] El segundo, que los cuerpos ya prestados transitan por un estado de liminaridad sin que se piense como un modelo estructurado por fases, más bien por la característica de “el estar en medio o entre” que les permite hacer actividades que en la vida cotidiana no pueden hacer, así la agencialidad es compartida ya que la encarnación es entendida como un procedimiento “mediante el cual un humano existente lo es junto con un agente sin vitalidad principalmente difuntos y seres en el monte” [Trejo 2014: 306] constituyéndose como presencia corporea-humana del mundo otro. Finalmente, el tercero, el cuerpo necesariamente tiene que ser devuelto a su original —el dueño del cuerpo que danzó— para asegurar la separación entre los agentes, ya que los muertos no pueden continuar en este mundo ocupando un cuerpo que es de naturaleza humana, se cree que de no existir dicha separación, los vivos sueñan con los muertos, en este sentido la actividad onírica es de carácter peligroso hasta generar la muerte.

A partir de lo anterior, interesa destacar al cuerpo como el principal don que se ofrece a los muertos, la principal dádiva que se ofrenda, pero hay que recordar que el don ofrecido también tiene la obligación de devolución, es decir, dar y recibir pone en la mesa el tema central de la reciprocidad que implica que los muertos, al dotarse de un cuerpo físico, tienen que cumplir con ciertas actividades generalmente positivas, en el mundo de los vivos, por lo que es importante seguir con las pautas establecidas que norman a la comunidad.

Además, los vivos, al hacer *tlamanalli* (como se detalla más adelante), se posicionan como seres obligados a ofrecer en espera de recibir, pero también a convivir con los muertos. Hacer *tlamanalli* es un acto necesario que implica dar y recibir; dicha obligación se manifiesta en la manera en que se desarrolla el contexto festivo de *Miljkailhuil* y en la participación de la danza de *cuahuehues*.

En contexto antropológico, la reciprocidad puede ubicarse en un primer nivel “para definir un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos” [Barfield 2007: 435]. Marcel Mauss [1979] señaló y destacó la importancia de reflexionar en que la reciprocidad no consiste en un intercambio determinado individualmente, sino que está fijado por un consenso entre los seres humanos que intervienen. Más allá de un inter-

cambio mercantil, “lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, danzas, ferias” [1979: 160]. Es decir, aquello que rebasa la cultura material y que obliga a ser pagado, remarcando la idea de que se trata de “un fenómeno social total” [1979: 157].

Marshall Sahlins [1983] enfatizó la idea del intercambio recíproco, manifestando que el don es una estrategia de comunicación y solidaridad que se implementa en las sociedades a manera de pacto social. Su análisis desarrollado en *Economía de la Edad de la Piedra* [1983] deriva en una clasificación tripartita de reciprocidad donde los principios del espíritu del intercambio se manifiestan en diferentes magnitudes. La reciprocidad generalizada “el extremo solidario” se basa en donaciones altruistas, en ayudas prestadas y si es posible retribuidas; la reciprocidad equilibrada “el punto medio” que refiere a un intercambio directo y se realiza de manera inmediata bajo las mismas cantidades y cualidades de la cosa y la reciprocidad negativa el “extremo insociable” donde el fin último es obtener algo sin devolver nada [1983].

La reciprocidad intensifica las relaciones sociales, se convierte en un acto de simbolizar entre lo vivo y lo no vivo. Además, es de suma importancia, ya que “la existencia de otro es indispensable para definirse como uno” [Pury-Toumi 1997:112]. De ahí que la eficacia de la reciprocidad unifique las relaciones de correspondencia entre los muertos y la comunidad, debido a que se puede considerar que los muertos son “los receptores de todas las energías consagradas por la comunidad para garantizar su perpetuación” [Galinier 2018: 244]. Por lo tanto, no se trata de un retorno de los muertos sino, en una situación que pone de manifiesto el carácter de lo sagrado ya que:

Aparece como una mediación significativa y expresiva de la relación del hombre con lo divino. Lo sagrado implica, pues, la idea de misterio y de poder; remite a sus símbolos; tiene siempre una resonancia cósmica; se expresa con un discurso que da sentido a nuestro comportamiento, al tiempo que se esfuerza en calmar nuestras angustias [Ries 1995: 216].

La pregunta obligada es: “¿qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” [Mauss 1979: 157]. En el caso etnográfico que presento, no se trata de recibir un objeto, sino que integra un cuerpo recibido por los muertos y al mismo tiempo se trata de recibir un bienestar común. Es importante considerar que existe una correspondencia entre las “obligaciones” propuestas por Mauss: dar, recibir y devolver. Es cierto que

se genera una relación entre “segmentos sociales establecida en torno a la prestación y contraprestación de una cosa” [Abduca; 2007: 115], por lo que quiero destacar las relaciones entre aquello que se ofrenda con una pauta de obligación y a la vez de generosidad. Así, “el don ofrecido, ya sea en forma de celebración, ofrenda o mayordomía, genera la deuda del beneficiario y obliga a retribuirlo” [Millán 1993: 19].

El tema sobre el mundo nahua y la relación que tiene con los muertos constituye un vasto *corpus* de investigaciones antropológicas que ha sido desarrollado por diferentes especialistas a lo largo de la historia de la antropología en México. A continuación presento algunas anotaciones de aquellas investigaciones que se han enfocado en el tema y que me han ayudado particularmente en la concreción del planteamiento del problema que guía mi investigación.

Lourdes Báez Cubero [1996], en su trabajo con nahuas de la Sierra Norte de Puebla, propone las categorías de su estudio como formas de *reciprocidad* y *redistribución* a través de los “bienes simbólicos” que garantizan el bienestar común. Destaca que según su etnografía, en Naupan “casi nunca se refiere a un fallecido como ‘muerto’, sino que se refieren a ellos como ‘santos’, es decir al pasar a la otra vida se convierten en ancestros” [1996: 260] y en donde los parientes vivos los ayudan a pasar siete años de pruebas.

Por su parte, Ana Bella Pérez Castro [2012] en su investigación con nahuas de la Huasteca destaca que los muertos tienen una vida social y que la manera de morir, buena, mala, natural o sobrenatural determina la forma en que se concibe a los muertos. El temor que pueden llegar a generar los muertos es constante ya que “se considera que el muere por enfermedad tuvo ‘buena muerte’, mientras que aquellos que murieron en algún percance o fueron asesinados se dice que ‘hacen fuerza’” [2006: 176]. Sostiene que la presencia de estos seres en el mundo de los vivos se da en tiempos específicos y diferenciados; así, la vida social se enmarca en dar-recibir y devolver-recibir, como una “regulación de movimientos” centrados en la reciprocidad propuesta por Marcel Mauss.

La investigación desarrollada a partir de la narrativa nahua en Cuauila, Puebla, realizada por Iván Pérez Téllez [2014], brinda datos que no se habían mencionado en otros trabajos. Por ejemplo, menciona que los nahuas con los que él trabajó identifican a “la muerte como un cambio de localización de la persona en el espacio y en el tiempo; dominando la idea de mudanza”; su análisis también remarca los rituales mortuorios como procesos específicos que denotan roles de género y labores productivas en la comunidad. Al ser un muerto “muy vivo”, es necesario continuar alimentándolo, ya que los muertos siguen existiendo aún despojados de su

envoltura corporal [2014]. Es aquí donde dirige un cambio de perspectiva respecto a la comida y menciona: “en el itacate que lleva el difunto al ser sepultado, lleva al mismo tiempo comida de humano (siete tortillas de maíz) y de difunto (siete tortillas de ceniza)” [2014: 43]. De esta forma, la relación dada entre muertos y vivos condensa una forma particular de concebir una ontología nahua de la muerte como proceso generador de vida.

La rapacidad de los muertos primordialmente los muertos en gracia o muertos ortógenos [Heiras 2010] entre tepehuas orientales en San Pedro Tziltzacuapan, ya que generalmente éstos son los responsables de enfermedades, por lo que es necesario llamar a esos muertos y conciliar la relación social con sus familiares vivos y esto se lleva a cabo durante los Concierdos, una costumbre terapéutica “en que los parientes difuntos del enfermo toman prestados los cuerpos de los vivos que actúan en calidad de subrogados o *reemplazos*” [2010: 37]. En estas costumbres los muertos en gracia son responsables de la enfermedad que aqueja al paciente, el padecimiento es resultado de un agravio o altercado que no se saldó en vida, “por ello se hace necesario convocar a esos muertos y saldar cuentas” [2010: 55].

Dicha peligrosidad relacionada para aquellos muertos denominados como los más antiguos así Eliana Acosta refiere en su caso de estudio cómo la agencialidad de estos seres repercute directamente en la vida, por lo tanto:

Los nahuas deben cuidarse de la sombra o *isewal* de los muertos, ya que es particularmente peligrosa. Especialmente los muertos más antiguos, los *wewe*, son los más peligrosos ya que su “hambre” es proporcional al daño que pueden causar, los cuales son capaces no sólo de provocar una enfermedad, sino también de causar la muerte al despojar a la persona del *itonal* [Acosta 2013: 173-174].

Esta peligrosidad la refirió en 1985 Gonzalo Aguirre Beltrán para el caso de Cuijla, el miedo por el deceso de una persona estaba íntimamente ligada a la amenaza que adquiere un difunto en los primeros días que le siguen a su muerte.¹

¹ En el caso de la población con la que él estudió, se fija un interés en asegurar funerales ostentosos y la disposición del muerto se da en las siguientes etapas: *Toilette* —antes de que el cuerpo se encuentre rígido es necesario bañar y vestir el cuerpo; Exposición —previamente se dibuja una cruz con ceniza del tamaño del difunto y sobre ésta se coloca al cuerpo y se inicia el rezo; Velorio —en el cual no se le da un tono de seriedad sino que se juega, se platica; Despedimiento —se reza el último rosario y un pariente da el adiós al muerto; Lamentaciones —se inicia el duelo ruidoso [Aguirre 1985: 164-173].

Pero también la estrecha relación que se tiene con referencia a los muertos como seres sociales y que su visita es permitida, aceptada y venerada sólo una vez al año, en la fiesta de día de muertos o según se denomine.

Amparo Sevilla [2002] y Carlos Heiras [2010], al vincular y reconocer que esta fiesta anual tiene estrecha relación con el Carnaval y ponen atención especial en la danza de *huehues* que para ese contexto eran definidos como las ánimas solas. Desde el punto de vista de Amparo Sevilla [2002] los muertos regresan al mundo de los vivos en dos momentos anuales: por un lado el Carnaval y el otro corresponde a la celebración de *Todos los Santos*, agrupando en un solo complejo ritual, basado desde su análisis en el calendario agrícola, pues en la mayoría de los grupos mesoamericanos el maíz se siembra en dos épocas del año.

Para Carnaval la presencia de las ánimas puede ocasionar males, mientras que para el segundo momento las ánimas entran en comunión con sus familiares. Es importante mencionar que hasta hace algunos años en ambas celebraciones la realización de las danzas y su participación mantenían una importante distinción, en Carnaval se podían observar disfrazados —viejos, payasos, comanches, diablos, toros— y su presencia se manifestaba durante el día, mientras que para Todos Santos se podía identificar danzas de viejos —viejos y viejas— y se podían ver durante la noche.

MILJKAILHUITL Y LOS CUAHUEHUES EN CHILILICO

El contexto festivo en que la actividad social con los muertos se potencia ha sido registrado como Xantolo, Todos Santos,² Sancta Sanctorum, Día de muertos o *mihkailwitl*, pero en Chililico, Huejutla, Hidalgo, se conoce como *Miljkailhuitl*.³

En Chililico la celebración para los muertos tiene antes y después de los días 31, 1 y 2 de noviembre momentos de importancia que se podrían

² La articulación binaria del festejo cristiano en fiesta de *Todos los santos* y día de *Fieles difuntos* coincidía curiosamente, aunque en fechas distintas, con dos fiestas indígenas de muertos: *Miccaiuhuitontli*, “Fiesta de los muertos pequeños” y *Huey Miccaiuhuitl*, “Fiesta de los muertos grandes”. Este hecho propició sin duda una asimilación relativamente fácil de la ceremonia por los grupos indígenas que tenían así la posibilidad de recordar a sus difuntos sin ocultarse. La fiesta cristiana de muertos, en su modalidad nativa, no se dividió en fiesta de *Todos los santos* y fiesta de los *Fieles difuntos* sino en fiesta de los muertos pequeños el día primero, y fiesta de los grandes, el día 2 de noviembre [Johansson 2003: 201].

³ De acuerdo con Alonso de Molina, el nombre proviene de una conjunción de la palabra *Micca* la cual refiere sobre la categoría de muertos, mientras que la palabra *Ilhuitl*, es una fiesta de guardar. *Micca Ilhuitl*, denota la Fiesta de guardar de los muertos.

reconsiderar respecto a las investigaciones que han dedicado su interés al tema. Si bien se han considerado importantes algunas fechas, preciso indicar que la celebración a los muertos implica su propio ciclo festivo, el cual se desarrolla con los preparativos y dos momentos de la celebración.

A los preparativos se considera sembrar la semilla de la flor el 24 de junio, día de San Juan Bautista, generalmente esto se hace en los patios de las casas para uso familiar, aunque en la actualidad hay familias que dedican su producción para comerciar en los días de la fiesta; primera ofrenda para el 29 de septiembre, día de San Miguel, y 30 de octubre levantamiento del arco.

Para el primer momento de la celebración se contemplan los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre y por último el tercer momento para finales del mes de noviembre, coincidiendo con el día de San Andrés.

Se caracteriza a los muertos como seres que pueden condicionar la vida, que piden y exigen, por lo tanto es importante ser generosos con las ofrendas, ya que los muertos tienen una existencia social (en su mundo y en éste) y entablan con los humanos relaciones; la correspondencia de los muertos será positiva siempre y cuando se cumpla con las normas establecidas para realizar el *Miljkailhuatl*. Al menos en Chililico es importante la encarnación de los muertos en un cuerpo humano. De esta manera, existe un vínculo entre la danza de *cuahuehues*⁴ —que han referido son los viejos de madera, los más antiguos— la celebración y el hacer bien la fiesta.

La danza de *cuahuehues* está integrada por varones de distintas edades, como característica se distinguen dos personajes: viejos y viejas. El personaje de viejo usa pantalón, camisa, un morral de fibra de *ixtle* donde guarda las ofrendas recibidas, usa sombrero, el rostro es cubierto primeramente por un paliacate y sobre éste, se coloca una máscara de madera u otro material sintético, en algunas ocasiones sólo cubre su rostro con el paliacate y lentes oscuros, finalmente usa calzado cómodo, ya sean botas o tenis. Las viejas usan blusa bordada con flores, falda semicircular, un rebozo en el torso y huaraches o tenis, debajo de la falda suelen dejarse su ropa de uso cotidiano. Las viejas también cubren su rostro, con un paliacate y se colocan un sombrero. Esta danza es acompañada por un trío

⁴ La palabra *cuahuehues* en español ha sido referida como cuanegros. Pero al analizar, *cua-huehues* refiere al verbo *cua*-comer y a su vez refiere al adjetivo *cuali*-el bueno. Sibelly de Pury-Toumi describe que en el sentido actual “es muy posible que en náhuatl *cuali* signifique fundamentalmente humano” [1997: 118]. Por lo que una posible comprensión del nombre de la danza: *cuahuehues* está relacionada con la humanidad de aquellos viejos más antiguos.

huasteco que toca los sones de la danza, coreográficamente se reconocen sones grupales, de pareja y libres.

El 29 de septiembre cuando se realiza la “primera ofrenda” que consiste en ofrecer una taza de chocolate y pan, se abren las puertas para que los difuntos salgan hacia la tierra. El 30 de octubre se levanta el arco en las casas, es decir, una mesa destinada para colocar un arco de flores y palma o papatlatla, encima se ofrecen alimentos, bebidas, ceras y cosas que le gustaban a los que ya no están. Los altares domésticos o el levantamiento del arco en las casas son únicamente para recibir a los difuntos emparentados, para aquellos que han sido olvidados o que se ubican como difuntos vagos, se dispone un arco pequeño afuera de las casas o en algunos caminos de la comunidad, así estas entidades recibirán alimento y de alguna manera se encontrarán en paz con los humanos y éstos a su vez encontrarán protección de padecer alguna enfermedad.

También colocan en el arco la ropa que será usada por los danzantes *cuahuehues*, ya que en la comunidad se asegura que esta ropa será estrenada por los muertos para después sea usada por los danzantes.

El 31 de octubre se dedica *tlamanalli* a los niños, denominada ofrenda a los “angelitos”. Desde este día, los *cuahuahues* se reúnen y es precisamente el momento en el que bajan la ropa de los arcos que ya ha sido estrenada por los muertos. Se cubren el rostro con una máscara o un paliacate y a partir de este momento es que se considera que han prestado su cuerpo a los muertos. Reunidos los danzantes en la casa de los *cuahuehues*, la danza inicia su faena alrededor del mediodía. Después de bailar algunos sones al compás del trío huasteco compuesto por violín, jarana y quinta huapanguera, los *cuahuehes* recorren algunos barrios de la comunidad, casa por casa. En estas son recibidos y a solicitud de la familia, los *cuahuehues* bailan algunos sones. Al terminar su participación se les ofrece comida, aguardiente, refrescos y dinero; el dinero recaudado durante la fiesta es ocupado para pagarle al trío huasteco que los acompaña durante la fiesta y para cubrir gastos del destape, ya que se ofrece comida a todas las personas que asisten y en algunas ocasiones la danza es apoyada para poder cerrar el contexto de *Miljkaihuil* con la presentación de algún grupo de música que sea del gusto de la comunidad.

El 1 de noviembre se dedica a los “grandes”, los adultos. Los *cuahuehues* continúan su recorrido por los barrios que no fueron visitados el día anterior, recibiendo también ofrendas de los caseros que acogen a esos cuerpos que potencian la estancia de los muertos en este mundo. El 2 de noviembre las familias van al camposanto y los *cuahuehues* comienzan su faena a temprana hora porque realizan el recorrido por todas las casas visitadas

en los dos días anteriores. El recorrido culmina en el camposanto, lugar donde también bailan en algunas sepulturas. Este día es de suma importancia porque se considera que es el día en que los muertos regresan a su lugar de reposo y hay que encaminarlos, acompañarlos. Pese a esta acción, los habitantes de la comunidad aseguran que los muertos continúan en el mundo de los vivos hasta que en los últimos días de noviembre se realiza la celebración del “destape”. Hay que mencionar que hasta hace una decena de años, el destape coincidía con la fiesta de San Andrés, el 30 de noviembre y consiste en hacer por última vez el *tlamanalli* en los arcos y además, todos los hombres que participaron en la danza se “destapan”. El destape consiste en la visita a todas aquellas casas donde ofrendaron la danza durante los días 31 de octubre y 1 de noviembre, llegada la noche, los danzantes regresan al barrio de La Ceiba, donde les espera una mujer, quien a manera de ofrenda, le entrega un collar de flor de *tempoalxochitl* y una cera prendida.

A los pies de un árbol de ceiba, característico del barrio, se levanta un arco y frente a éste se coloca un petate extendido sobre el piso, entonces los padrinos de los *cuahuehues*, elegidos con anterioridad, se colocan delante del arco y cada danzante pasa frente a sus padrinos para ser destapados, es decir, se quitan la máscara o el paliacate que cubrió su rostro durante la participación de la danza.

La participación en la fiesta es considerada un acto primordial para todos los habitantes de Chililico. Si los hombres no participan en la danza, es importante que se encuentren en el hogar para comer y compartir con las personas que llegan a visitar, así como para recibir a la danza.

TONACAYO⁵ QUE DANZA COMO DON PRINCIPAL OFRECIDO A LOS MUERTOS

Desde la perspectiva del giro ontológico que ha sido desarrollada principalmente por Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola a partir de modelos amazónicos, donde la discusión principal se fundamenta en poner sobre la mesa la idea sobre qué es lo real, el giro ontológico posiciona las formas alternas de entender y articular el binomio naturaleza y cultura.

Por su parte Viveiros de Castro [2010] construyó la noción de perspectivismo multinatural, donde las referencias etnográficas de las que él se apoya enuncian constantemente:

⁵ *Tonacayo*, nuestro conjunto de carne, es la palabra náhuatl que se usa para referir al cuerpo humano.

Un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no-humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos—, dotados todos en un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes [Viveiros de Castro 2010: 34-35].

Así el cambio de perspectiva respecto al modo en que humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven a sí mismos constituyen una interpretación de las relaciones que se pueden establecer entre diferentes tipos de seres y con aquellos alternos, dichos alternos como parte constitutiva de lo colectivo.

Con los nahuas huastecos de Chililico, los muertos son parte esencial para entender las diferentes relaciones sociales que existen. Estos seres ejercen actividades reales que inciden en el mundo de los humanos, ya sea positivas o negativas. En este sentido, se sostiene que la presencia de los muertos en el mundo de los vivos determina aspectos de la vida de los humanos y es así como se caracteriza el reconocimiento de acciones necesarias de aquellos muertos.

En Chililico conciben la idea de que la muerte fundamenta principios de relaciones sociales, donde vivos y muertos se estrechan en una misma dimensión. Así, “por medio de las danzas que entidades no-humanas se hacen presentes frente a todo el pueblo, `toman cuerpo`” [Ríos Mendoza 2014: 276] como sucede con los hombres que prestan⁶ su cuerpo y realizan la danza y, como señalan en la comunidad, los danzantes se convierten en aquellos muertos. Aquí se abre la reflexión sobre la importancia de recorrer la comunidad como danzante *cuahuehue*, como una manera de organizar la continuidad y discontinuidad entre humanos y muertos.

Los muertos⁷ necesitan de un *tonacayo* en días de fiesta, que les permita

⁶ La referencia que me han hecho en campo ha sido expresada en español. Sin embargo, existe un vocablo en lengua *tlatlaneuhitla*, que refiere a la acción de prestar y que lo que se presta necesariamente tiene que ser devuelto.

⁷ Entre los nahuas de Chililico la distinción de los muertos también está determinada por la forma de morir, se clasifican por muertos benévolos —aquellos fallecidos por muerte natural (cuando la muerte ocurre por circunstancias enfermedad, es considerado en términos de muerte natural, ya que ésta no ocurrió por agentes externos y no existió el derrame de su sangre, como sucede en el caso de un accidente automovilístico o de un asesinato) relacionada con el envejecimiento, por ejemplo, “los abuelitos” se consideran muertos buenos, ya que mandan bendiciones y hacen lluvia, éstos pueden ser benévolos y proteger. Designan como muertos malignos —aquellos fallecidos generalmente en accidentes y se considera al difunto con carácter peligroso, ya que su sombra se queda atrapada en el lugar del deceso y en esos casos es importante que se

su regeneración en la existencia física: los que ya no están en presencia física aún están y es necesario continuar alimentándolos. Es importante precisar que los muertos siguen teniendo agencia aún despojados de su “envoltura corporal” en días que no corresponden a la fiesta, pero generalmente la presencia puede manifestarse en sueños de familiares.

Esa “envoltura corporal” de la que habla Iván Pérez es en este caso el *tonacayo* de los danzantes que genera la presencia humanizada de los muertos dando pie a que los cuerpos de los danzantes se transformen y dejen de adquirir su personalidad para los días del contexto festivo. Durante este momento se intensifica un estado de posibilidad de relaciones que, por medio de las acciones corporales de los danzantes, potencia un vínculo entre ambos.

Prestar un cuerpo a los muertos se posibilita en primer lugar, de acuerdo con el argumento que los propios nahuas refieren sobre “estrenar” la ropa. Una ropa que más allá de ser usada para cubrir el cuerpo nos lleva a considerar que visibiliza la habilidad y capacidad para desarrollar ciertas actividades. La cual como ya se mencionó es una acción llevada a cabo por los muertos cuando llegan a las casas, así lo que permite dar cuerpo a los muertos es la ropa. Incluyendo, que el enmascaramiento es un medio por el cual los danzantes tienen la capacidad de inversión, cambiar el rostro, que a su vez posibilita cambiar de percepción. Como ha señalado Alessandro Questa [2019] *nimoplata*, un estado inestable que les permite convertirse en “otro” y al mismo tiempo ser ellos mismos.

Como manifestación de “una metamorfosis corpórea a través de la cual un vivo deviene temporalmente muerto” [Heiras 2010: 57] así la ropa y máscaras que usan los danzantes tiene el papel de funcionar como una segunda piel del muerto; como segunda característica de este acto, los danzantes al final del contexto descrito tienen que realizar una acción de carácter vital, como precaución para mudar el sentido de la humanización, de lo contrario saben que podrían enfermar hasta el punto de morir. Así, el *ixtlapús*-destape permite la mudanza total del agente no humano para que el danzante pueda regresar a su “delante”, es decir, su visión humana.

hagan acciones en el lugar donde ocurrió el accidente, con la finalidad de levantar la sombra —se le van hacer oraciones y se le habla por su nombre para que no se quede ahí— si esto no se realiza, el difunto no podrá descansar pero aún más peligroso en términos de comunidad se puede convertir en un muerto malo con la capacidad de buscar un *itonall*. Los muertos categorizados como malos también abarcan a aquellos que han sido abandonados u olvidados, generalmente ocurre cuando los familiares cambian de religión o cuando la familia deja la comunidad. En días de fiesta la presencia de ambos tipos de muertos existe, sin embargo, los que son celebrados y bien recibidos son aquellos muertos benévolos y emparentados.

Reafirmando dichos argumentos, Viveiros de Castro señala que “la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie” [2004: 39].

El préstamo del cuerpo que realizan los danzantes *cuahuehues* a los muertos potencia tres momentos que se relacionan con las obligaciones propuestas por Mauss: dar-recibir-devolver. El *tonacayo*, el cuerpo humano en primer momento se da, se presta a un muerto pero solamente se presta el cuerpo que danza, por lo que los hombres que participan en la danza, al momento de usar la ropa estrenada por los muertos se convierten en especialistas rituales que por medio de la danza generan la encarnación de los muertos, así después del 2 de noviembre, cuando se acompaña a sus muertos al lugar de reposo, los humanos se colocan en un estado total de liminaridad ya que: “se trata de un estado transicional de indeterminación” [Geist 2008: 7] por lo que necesariamente deben despedirlos para restituirse como personas, después de haber fungido como portadores de los muertos.

El momento de recibir, se desarrolla durante casi todo el contexto, de ahí la relevancia de hacer *tlamanalli*, de recorrer la comunidad con la danza, al recibir un cuerpo y considerando que los viejos más antiguos, los muertos, también disfrutaban de aquellas actividades que se han considerado humanas, por ejemplo, comer. Es decir, se alimentan de aquello colocado en las ofrendas y por lo tanto hacer *tlamanalli* es una acción de gran importancia durante el contexto, ya que la hora en que se realiza *tlamanalli* es a medio día, así generalmente las mujeres que se encuentran en el hogar prenden copal y se colocan a la entrada del hogar para bendecir y llamar por su nombre a los muertos, nombran a todos aquellos que han dejado su existencia física, realizan un recorrido de la puerta al arco, donde se coloca café, chocolate y la comida, se prenden ceras y continúan sahumeando ese espacio dedicado a los muertos.

En este sentido varias narrativas orales hacen referencia al acto de comer o beber que hacen los muertos, la comida o el café que es colocado en el arco, es servido a una temperatura alta y dicen en la comunidad que al poquito tiempo que se colocó el alimento o la bebida, éste ya se encuentra “bien frío”.

Por otro lado, algunas referencias orales en torno a los *cuahuehues* se relacionan con acciones que involucran a los demás agentes de la comunidad. Así como disfrutaban y se alimentan, también tienen que realizar acciones en este mundo, tales como curar. Cuando los danzantes son recibidos en las casas y bailan algunos sonos de la danza, los caseros piden que se “baile” a los infantes. Dicen que los bailan para que no se enfermen, para que el

espíritu los ayude ya que en la comunidad se considera que los niños que todavía se pueden cargar son los más indefensos porque tienen baja la sombra y es importante que sean bailados para alejar enfermedades o envidias. Es entonces que alguna vieja toma entre sus brazos al infante y lo baila un momento y para que el espíritu los ayude es importante que el niño o la niña llore, así se puede manifestar que los *cuahuehues*, los muertos, curan es decir que hacen *nitepatía*, reconociendo que en Chililico también existe la figura de los curanderos que hacen *nitepatia*, que es la acción de curar; en los días de fiesta, los *cuahuehues* pueden hacer ese tipo de actividades, ya que los muertos tienen la facultad de curar, como parte de sus actividades positivas en el mundo de los vivos.

Sin embargo no toda la actividad de los muertos se demarca en actividades positivas. Si bien durante el contexto se ha prestado el cuerpo físico de los humanos, es necesario que ese muerto devuelva el *tonacayo* prestado, así la tercera obligación, que es devolver se manifiesta, porque dicen que mantenerse con ese muerto te hace “soñar con los que ya fallecieron”. En la comunidad, narran que el hecho de soñar los podría colocar en una situación que pone en riesgo la vida del humano que prestó el *tonacayo*, pero el mal se puede extender a los miembros de la familia. Afirman que soñar implica una situación de descontento de los muertos con los vivos, por lo que destaparse es un momento definitorio para que el *tonacayo* sea devuelto es decir, el don principal del contexto festivo tiene que ser regresado a su original de persona.

Como mencioné, el destape se lleva a cabo hacia los últimos días de noviembre, por lo que generalmente coincide con el día de San Andrés y con esta actividad concluye la participación humanizada de los muertos en este mundo, la acción con la que los cuerpos prestados serán devueltos a su forma cotidiana, en términos de Víctor Turner, llega la fase de la acción reparadora, que tiene rasgos liminares y proporcionan “una réplica y crítica de los sucesos que conforman y han llevado a la crisis” [Turner 2008: 107].

Se dice que los muertos se tienen que pasar a despedir porque ya se regresan a su lugar, por lo que los *cuahuehues* hacen el recorrido en las casas donde llegaron los primeros días de la celebración. Al concluir este recorrido en el Barrio de La Ceiba, son recibidos por una mujer de lazo cercano (sanguíneo o social), quien a manera de ofrenda, le entrega un collar de flor de *cempoalxochitl* acompañado por una cera prendida, los cuales serán entregados a sus padrinos (un hombre y una mujer son elegidos por los *cuahuehues* quienes aceptan el compromiso de destapar a los danzantes durante cuatro años). Los danzantes se colocan en dos filas, una de viejos y otra de viejas y justo en este momento, el trío huasteco comienza a inter-

pretar el son La *xochipitzahuatl*. Los *cuahuehues* guían sus pasos hasta llegar al frente de sus padrinos, cada danzante se hinca para ser limpiado con copal y así viejo o vieja descubre su rostro, quitándose la máscara y o el paliacate respectivamente. Los padrinos beben un sorbo de aguardiente que es escupido sobre el rostro de los danzantes, líquido que tiene que caer en los ojos ya que expresan que es una manera de limpiar el cuerpo. Cuando todos los viejos y viejas han sido destapados, el trío interpreta un son más que generalmente es El caimán; con la acción del destape se devuelve el cuerpo prestado.

Pero también es importante que en las casas se realice la última ofrenda y el arco en las casas es retirado al día siguiente o cuando las flores están secas, ya que se guardan algunas flores para después ser regadas y cortarlas para ser usadas al año siguiente.

CONSIDERACIONES FINALES

Prestar el cuerpo humano a los muertos, entre los nahuas de Chililico, constituye un acto que posiciona a los muertos como agentes que pueden disfrutar, celebrar, comer, incluso bailar y trabajar. Encarnar a los muertos se convierte en un acto primordial en búsqueda del porvenir, es entonces que los muertos necesitan actuar y habitar el mundo, a partir de tomar un *tonacayo* que es posesión de los danzantes y como refiere Bruma Ríos, “los danzantes ‘encarnan’ entidades que sólo poseen una existencia espiritual generando con esto el ambiente propicio para apaciguar los males y buscar el favor de tiempos” [Ríos 2010: 44]. De ahí el título de este artículo: *reciprocidades corporales*, ya que el dato etnográfico pone de manifiesto que uno de los principales dones en el contexto de *Miljkailhuatl* es el cuerpo.

Se trata de un acto primordial, puesto que al no hacerlo de manera adecuada, la vida misma es la que corre el riesgo de no ser devuelta. En este punto es donde se podría reflexionar respecto a la agencia de los muertos. Una narrativa que se menciona en Chililico coincide con lo que Lourdes Báez Cubero, Ana Bella Pérez Castro e Iván Pérez Téllez han recopilado en sus investigaciones sobre aquel señor que no quiso ofrendar porque no creía en que sus difuntos vendrían y por no ofrendar, murió:

Escuché una vez de una familia, que están en otra religión y ya no ponen ofrenda en su casa y no hacen nada. El señor le dijo a su esposa que para él era un día normal y dijo “yo voy a la milpa, voy a traer naranjas”. Se fue el señor, dicen fue a escuchar ahí en el monte, escuchó unos que estaban hablándose: “¿Cómo estás?” “Bien, sí, porque me han ofrendado tengo qué comer” “No, en mi casa

nada, no hay nada, no hay ofrenda, nada". El señor volteó a ver y no había nadie. Dicen que se vino rápido a su casa y le dijo a su esposa "Ve a comprar, haz tamales y pon la ofrenda; mientras tú vas yo voy a descansar un rato". Que se durmió y ya no despertó, falleció el señor. Que se lo llevaron por no ofrendar.⁸

La relevancia que otorgan los nahuas de Chililico a los muertos perfila la reflexión sobre las relaciones que se tienen con estos agentes, que en su mundo tienen una actividad social; como expresión de dicha relevancia, para el contexto festivo de *Miljkailhuit* es importante hacer bien la fiesta, que incluye hacer *tlamanalli* desde los hogares, en fechas y horarios específicos. Don Plácido, habitante de Chililico y padrino de los *cuahuehues*, describe la importancia de estar y participar en la fiesta y cómo los muertos se comunican con los vivos para recordar la importancia de llevar a cabo la fiesta en los tiempos establecidos:

Yo una vez había sembrado maíz allá en un terrenito y el mero día de la fiesta le dije a mi esposa voy a cortar flor, me dice mi señora ya no vayas ya es día de fiesta y yo fui. Llevé un costal y eran como las once, cuando escuché que me gritaron, me nombraron por mi nombre, pero sí, escuché a una persona que me nombró, no había nadie y le platiqué que estaba cortando la flor para adornar a dónde van a llegar y pues eran voces de los que ya llegan.⁹

Considerando que la reciprocidad es un acto inherente al ser humano, en el contexto se expresa no sólo como un acto de buena voluntad, sino que trasciende a la experiencia de vivir. Ya que el ser nahua desde esta esfera cultural contempla relaciones constitutivas con los muertos.

Por lo que, danzar es un ámbito que permite humanizar a los muertos; al hacerlo, los *cuahuehues* permiten a los muertos, encarnar y hacer más activa su vida social. Por lo tanto, más allá del retorno de los muertos se trata también de un principio de reciprocidad expresado primordialmente con las acciones del cuerpo que son acompañadas y complementadas por otras, como hacer *tlamanalli*.

Denotando además solidaridad entre ambos, constituyendo la experiencia de la vida nahua en Chililico, así los parientes fallecidos ocupan una existencia alterna y por lo tanto la importancia de celebrar, acoger y mantener en buenos términos dicha relación.

⁸ Entrevista a Fidencio Luciano Hernández, marzo, 2013, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

⁹ Entrevista a don Plácido, julio, 2019, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

REFERENCIAS

Abduca, Ricardo Gabriel

- 2007 La reciprocidad y el don no son la misma cosa, en *Cuadernos de Antropología Social*, 26. FFYL-UBA. Buenos Aires.

Acosta Márquez, Eliana

- 2013 *La constitución y deterioro del cuerpo. Una exploración etnográfica sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chicawalistli entre los nahuas de Pahuatlán*, Puebla, tesis de doctorado. ENAH. México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica, SEP-Lecturas Mexicanas. México.

Báez Cubero, Lourdes

- 1996 *Mo'patla intlakwalle: el banquete en Todos Santos*. Formas de reciprocidad entre los nahuas de la sierra de Puebla, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Ingrid Geist (coord.). Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdez. México.

Barfield, Thomas

- 2007 *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI Editores. México.

De Molina, Alonso

- 2008 *Vocabulario en lengua Castellana Mexicana y mexicana y Castellana*. Porrúa. México.

Galinier, Jacques

- 2018 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, IIA, CNRS, CEMCA, UICEH. México.

Geist, Ingrid

- 2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la sierra madre occidental*. INAH. México.
- 2008 Introducción, en *Antropología del ritual*. INAH-ENAH. México: 5-12.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe

- 2010 *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, tesis de maestría. ENAH. México.

Holbraad, Martin

- 2014 Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 18: 127-139.

Johansson, Patrick

- 2003 *Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico en Estudios de Cultura Náhuatl*, 34. UNAM-IIH. México.

Lara González, José Joel

- 2018 Humanizar lo mesoamericano, ponencia presentada en Simposio 8 *Cuerpo y arte*. V Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE). México.

López Austin, Alfredo

- 2012 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM-IIA. México.

Mauss, Marcel

- 1979 *Sociología y antropología*, Teresa Rubio de Martín-Retortillo (trad.). Tecnos. España.

Millán Valenzuela, Saúl

- 1993 *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. INI. México.

Pérez Castro, Ana Bella

- 2006 Andanzas perversas por el mundo de los vivos en *Península*, 1 (2). UNAM. Mérida.
- 2012 Los muertos en la vida social de la Huasteca. *Itinerarios Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 15. México.

Pérez Téllez, Iván

- 2014 *El inframundo nahua a través de su narrativa*. INAH. México.

Pury-Toumi, Sybille de

- 1997 *De palabras y maravillas*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CONACULTA. México.

Questa Rebolledo, Alessandro

- 2019 Visible dancers and invisible hunters. Divination and dancing among Mesoamerican people in the northern highlands of Puebla, Mexico, en *The Culture of Invention in the Americas Anthropological experiments with Roy Wagner*, Pedro Pitarch y José Kelly (coords). Sean Kingston Publishing. Londres: 138-157.

Ries, Julien

- 1995 *Tratado de Antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Trotta. Madrid.

Ríos Mendoza, Bruma

- 2010 Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan, tesis de licenciatura en etnología. ENAH. México.
- 2014 Danzas y cosmovisión en San Miguel Tzinacapan en *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, Good Eshelman y Alonso Bolaños (coords.). INAH. México.

Sahlins Marshall

- 1983 *Economía de la Edad de la Piedra*. Akal. Madrid.

Sevilla Villalobos, Amparo

2002 *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.

Trejo Barrientos, Leopoldo

2014 *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca Meridional*. INAH. México.

Turner, Víctor

2008 Dramas sociales y metáforas rituales en *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.). INAH-ENAH. México.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Stella Mastrangelo (trad.). Katz. Buenos Aires.

ENTREVISTAS

2013 Entrevista a Fidencio Luciano. Marzo, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

2019 Entrevista a Plácido. Julio, Chililico, Huejutla, Hidalgo.