Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje
Número 41, enero-junio de 2010, pp. 105-139

Propuesta de análisis estructural de mitos asociados al compadrazgo

José Alfredo Genis Pérez y
María Josefina Palacios Guerrero

Este artículo propone una interpretación para un conjunto de mitos asociados al compadrazgo, sobre la base de un análisis sustentado en la metodología estructuralista y dentro de un área cultural delimitada. Los mitos presentan el leitmotiv *de la trasgresión del tabú del incesto entre compadres y su correlativo castigo sobrenatural, con metamorfosis extraordinarias (como piedras y como serpientes o víboras). Los mitos son analizados comparativamente entre ellos como "variaciones de un mismo tema" y corresponden a las tradiciones orales de grupos étnicos de México y Centroamérica (El Salvador y Guatemala).*

This article proposes an interpretation for the set of myths associated with the godfather kinship. It is based on an analysis supported by a structuralist methodology and kept within a limited cultural area. The myths present a leitmotif of the transgression of the incest taboo between godfathers and its correlative supernatural punishment with extraordinary metamorphoses (as stones and as serpents or vipers). The myths are analyzed comparatively between them as "variations on a theme" and correspond to the oral traditions of ethnic groups in Mexico and Central America (El Salvador and Guatemala).

INTRODUCCIÓN

Los mitos se piensan entre ellos.
Claude Lévi-Strauss,
Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido,

Este artículo propone una interpretación inicial para un conjunto de mitos asociados al compadrazgo, con un análisis sustentado en la metodología estructuralista y dentro de un área cultural delimitada.

Haber elegido una reconsideración sobre las propuestas estructuralistas es un ejercicio metodológico y un desafío. Consideramos que aún pueden hacerse valiosas discusiones y aportaciones con base en este fecundo método de interpretación, que se sustenta en la comparación cultural.

Dentro de la historia de la teoría antropológica, se reconoce que el estructuralismo encontró en el análisis mitológico su más relevante campo de trabajo metodológico, porque:

> El análisis estructural se ha aplicado a los mitos, al parentesco, al totemismo, a los ritos, a las artes gráficas y demás fenómenos culturales. Pero su aplicación no presenta el mismo alcance y la misma exhaustividad en todos estos campos. En efecto, los sistemas que han resultado más productivos para el desarrollo del análisis estructural son el parentesco y los mitos. Incluso, puede afirmarse que de los dos, el mito constituye la dimensión más fecunda, como lo demuestra la preocupación continua de Lévi-Strauss por descifrar los misterios del discurso mítico. [...] los mitos son siempre un reto para los análisis antropológicos y el campo más productivo para el análisis estructural entre todos los otros fenómenos culturales. Ciertamente, en el discurso mítico es donde Lévi-Strauss pudo aplicar con más soltura el análisis propuesto, utilizando todos los requisitos teórico-metodológicos establecidos en la antropología estructural. (Haidar, 1990, 159)

Aquí, consideramos como mito a cualesquiera entidad narrativa culturalmente tradicional; es decir, tanto a la mitología cosmogónica, que relata o describe la creación primordial, el "mito de origen" en la ubicación más clásica –y que es el vehículo de los valores religiosos fundamentales de una cultura–, como a las leyendas o narraciones que se ubican en un tiempo pretérito pero no primigenio.

En general, los principales tipos de los cuentos tradicionales, los mitos, las leyendas y los cuentos fantásticos se intercambian entre sí.

Tanto el mito como la leyenda o el cuento popular son, en su conjunto, una de las manifestaciones más fascinantes de las tradiciones culturales; además de que son una temática clásica para la antropología.

En su mitopoyesis (del griego μῦθος, mito, y ποίησις, creación; el origen de los mitos) las narraciones iniciales o el mito en su versión primigenia son inaccesibles; porque los mitos populares reconocidos ya no tienen autoría personal o individual, desde el momento en que están en el dominio público.

Las narraciones míticas son muy dinámicas y están en constante cambio, independientemente de haber sido plasmadas alguna vez en tinta sobre papel (ahora se dice: en impresión láser sobre reciclado). Tienen, por decirlo así, vida propia.

Imperceptiblemente para la cultura universitaria de la escritura, los relatos de la religiosidad popular pasan de generación en generación, por múltiples bocas y oídos, y extienden su presencia en tiempos y espacios inasibles. Independientemente de haber sido publicados, los mitos continúan su propia dinámica en las culturas con activas y vigorosas tradiciones orales.

Total, que la narración "es cuento de nunca acabar".

En ocasiones, dichas narraciones son recogidas, aún recopiladas, por algunos antropólogos, folcloristas o personas interesadas. Esta actividad es como atrapar unos cuantos especímenes de un universo mucho mayor y más plástico.

La narración, por el valor afectivo que le confiere su carácter anecdótico, es mucho más atractiva y asimilable que cualquier abstracción de intención didáctica oficial, en la religiosidad institucionalizada. Para el ámbito de los mitos existe lo sobrenatural.

Precisamente, dentro de la religiosidad popular las narraciones míticas instruyen y reafirman los valores sociales y místicos, con base en sucesos y personajes extraordinarios.

Los *mitantes* (narradores de mitos) harán modificaciones, por omisión o adición, en distintas ocasiones; pero, un núcleo básico de motivos narrativos se reitera.

Claude Lévi-Strauss postuló en el célebre artículo seminal "la estructura de los mitos" que

> […] las conclusiones provisionales alcanzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece

> al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se le utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades solo pueden ser buscadas "por encima" del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera. (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 190).

Nos interesa abordar al relato popular (denomínese mito, leyenda o cuento popular) que posee dos características fundamentales: es una narración de carácter colectivo y su lógica es inconsciente.

Para dilucidar los elementos inconscientes y para hacer una aproximación interpretativa, es necesario poner a dichas narraciones en relación mutua; como una composición discernible sólo a condición de conocer algunas de sus variantes publicadas.

Es decir, los mitos, como dictan los cánones estructuralistas, sólo son inteligibles al estudiarlos comparativamente entre ellos. Sobre la base del análisis de sus estructuras, sustentado en oposiciones binarias, desplazamientos triangulares, correlaciones, inversiones, conmutaciones y mediaciones.

Es posible, entonces, construir "ciclos míticos" que se presentan de acuerdo con una acertada y célebre expresión levistraussiana –originada en la cultura académica musical–, como "variaciones sobre un mismo tema".

Así, nos motiva la propuesta metodológica estructuralista sobre el análisis de los mitos, para hacer una propuesta inicial con grupos míticos determinados. Es decir, que los mitos se complementan lógicamente entre sí y presentan el carácter de un sistema de transformaciones. De tal manera, insistimos en que los mitos son comprensibles sólo al hacer un análisis como un grupo de permutaciones y las narraciones, que aparentemente no están relacionadas, evidencian analíticamente que poseen una misma estructura.

Antes, hay que acotar que para el método antropológico estructuralista los mitos no tienen una versión prístina o primigenia, considerable como la única válida, sino que todas las versiones son igualmente importantes. "No existe versión 'verdadera' de la

cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito" (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 199). También, se aclara en una célebre frase que: "Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore*[1] tiende prácticamente a cero. […] El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción". (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 190).

Aquí, entonces, destacamos la necesidad de estudiar la dinámica propia de los mitos, sus relaciones mutuas y el orden que guardan entre sí, como un sistema de transformaciones. Además, un mito está constituido por el conjunto de sus versiones, un conjunto que por definición está siempre incompleto porque constituye una serie abierta.

Por otra parte, el propio Lévi-Strauss describe en *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*:

> [...] Deliberadamente evitamos utilizar los mitos de las altas civilizaciones de América central y México, que, en virtud de haber sido presentados por letrados, exigirían un prolongado análisis sintagmático antes de hacer cualquier uso paradigmático. Pero no se nos escapa que desde abundantes puntos de vista tienen su lugar en varios de los grupos [*míticos*] que hemos constituido. (1978 [1964], 178)

Estamos conscientes de las precauciones que implica el estudio mítico en contextos altamente estilizados literariamente, pero se mostraba asequible una aproximación estructuralista, sobre la base de algunas propuestas interpretativas ya realizadas.

Por nuestra parte, al explorar las posibilidades de interpretar, con base en la metodología estructuralista, a un conjunto de mitos asociados con el compadrazgo, encontramos una amplia diversidad de ciclos míticos posibles. Porque una de las características más vitales del compadrazgo, dentro de las tradiciones culturales de la religiosidad popular, es la relevante cantidad de narraciones o leyendas en las que está presente.

La bibliografía del vasto campo teórico del estudio antropológico del parentesco ritual, en general, y la gran cantidad de des-

1 "Traductor, traidor"; en italiano en el original.

cripciones etnográficas sobre las diversas formas que ha adoptado el compadrazgo, así como los diversos textos teóricos sobre el análisis antropológico del compadrazgo, constituyen un material bibliográfico muy cuantioso que amedrenta por sus dimensiones (por ejemplo, hemos recopilado una bibliografía con más de trescientos textos abocados exclusivamente al estudio antropológico del compadrazgo; Genis, 2008). Creemos que, sobre la base de una sustentable propuesta metodológica, aún se pueden revisar los materiales pretéritos de diversos autores, en busca de vías de una interpretación unificadora.

Proponemos, inicialmente, que los mitos asociados al compadrazgo pueden agruparse en varios conjuntos; es decir, en diversos ciclos míticos emparentados. Que se pueden analizar posteriormente como un sistema de transformaciones, como "variaciones sobre un mismo tema".

Como elemento central, adoptamos *arbitrariamente*[2] la presencia de la violación del tabú del incesto entre compadres como motivo aglutinante, en todas las narraciones donde estuviera presente. Así, inicialmente, recopilamos todos los mitos en donde se presentara dicha transgresión del incesto entre compadres, como un *mitema* privilegiado.

Respecto a la definición del *mitema*, Lévi-Strauss precisó:

> ¿Cómo se procederá para reconocer estas grandes unidades constitutivas [*del discurso mítico*] o mitemas? Sabemos que no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario entonces buscarlas en el plano de la frase. En una etapa preliminar de la investigación, procederemos por aproximaciones, por ensayo y error, guiándonos por los principios que sirven de base al análisis estructural en todas sus formas: economía de expli-

2 Se explicita el siguiente procedimiento en un célebre y muy citado pasaje: "Se procederá del mismo modo con el mito de Edipo ensayando sucesivamente diversas disposiciones de los mitemas, hasta que se encuentre una que satisfaga las condiciones enumeradas […] Supongamos *arbitrariamente* que tal disposición sea la representada en el siguiente cuadro [inserta ahí el célebre cuadro del análisis sobre el mito de Edipo] (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 193 –el énfasis es nuestro–).

> cación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales. (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 191)

Los *mitemas* constituyen los elementos mínimos de construcción del discurso mítico y son entidades al mismo tiempo opositivas, relativas y negativas (esta definición se retoma de la fórmula de Roman Jakobson aplicada a los fonemas, considerados como elementos diferenciales, puros y vacíos; *cfr*: Haidar, 1990, 167).

En ese sentido, precisamente aquí haremos énfasis en el tema del tabú del incesto entre los compadres.

Queremos aclarar que para esta revisión mitológica adoptamos una acepción amplia del incesto, ubicándolo como la prohibición de relaciones sexuales en general. Ya que se precisa la distinción, para la teoría del parentesco, entre prohibiciones matrimoniales y sexuales del incesto; jerarquizando analíticamente a las primeras por sustentar las normas sobre la circulación de mujeres, al interior de modelos de reciprocidad (el "don" de Marcel Mauss). Como lo enunció Edmund Leach: "[…] las reglas de exogamia se refieren al matrimonio. Las reglas que regulan la conducta sexual real, es decir, las reglas sobre el 'incesto', normalmente son mucho menos claras y se analizan mejor si se las separa completamente de las reglas sobre el matrimonio" (Leach, 1981, 93).

En consecuencia con lo anterior, al hacer énfasis en el tema del tabú del incesto entre compadres, fuimos encontrando en la bibliografía un conjunto de mitos asociados, cuya interpretación analítica sólo se mostró finalmente hasta ponerlos en relación comparativa. Los mitos fueron evidenciando sus mutuas correspondencias, en un desarrollo que nosotros no habíamos previsto con antelación.

De entre varios ciclos míticos posibles asociados al compadrazgo y al incesto, para fines expositivos, a su vez, los subdividimos en dos grupos o ciclos míticos (entre un espectro de posibilidades) para insistir en algunas características que guardan correspondencia entre ellas. Finalmente, argumentaremos que ambos ciclos son en realidad un mismo conjunto; es decir, proponemos que analíticamente poseen la misma estructura.

Por último –puesto que hemos excluido mitos asociados al compadrazgo en las áreas culturales de Sudamérica y Europa–, también hay que precisar que ambos ciclos se ubican en el sureste, centro y noroeste mexicanos; así como en Centroamérica (El Salvador y Guatemala). Para circunscribirse en una zona culturalmente delimitable.

Estamos conscientes de las características particulares y peculiares de los mitos, en el sentido de que no son una expresión mecánica de la organización social empírica. De hecho, al recrear el tabú del incesto, a la manera del mito de Edipo (mejor dicho, los diversos mitos edípicos) se evidencia su propia lógica (su mitológica), aparentemente contradictoria con la normatividad social.

En ese sentido, los mitos no son un reflejo mecánico de la realidad empírica, sino que pertenecen a un orden diferente que constantemente transforma los datos de la realidad sensible para reducirlos a símbolos y conceptos, en un constante proceso de racionalización al que es necesario retomar como un objeto de análisis autónomo. Al respecto, Lévi-Strauss definió en la célebre "Gesta de Asdiwal":

> Nuestra concepción de las relaciones entre el mito y la realidad restringe sin duda el aprovechamiento del primero como fuente documental. Pero abre otras posibilidades, puesto que, renunciando a encontrar en el mito un cuadro siempre fiel de la realidad etnográfica, ganamos un medio de acceso a las categorías inconscientes. (1981 [1958], 170)

PRIMER CICLO: LOS COMPADRES INCESTUOSOS PETRIFICADOS

Hay muchas narraciones en diferentes tradiciones orales, que plantean un castigo divino para los compadres por cometer algún desacato; pero, para el tema que nos ocupa, en adelante sólo describiremos los mitos que están vinculados tanto con la trasgresión incestuosa del compadrazgo, que aquí nos es pertinente como *mitema* central, como con la normatividad de las peregrinaciones de la religiosidad popular.

Así, en algunas versiones míticas, la imaginación popular también ha asociado ciertas formaciones pétreas con relatos sobre

compadres que infringen normas de incesto; a su vez, estas asociaciones míticas se ubican en las veredas tradicionales de peregrinación religiosa popular.

Por ejemplo, en ese sentido, los antropólogos Robert Shadow y María Rodríguez estudiaron a los pobladores de San Juan Tlautla, comunidad de herencia náhuatl, cercana a Cholula (Puebla). Quienes realizan peregrinaciones, a pie, al célebre santuario del Señor de Chalma, en el Estado de México. En su tradicional camino de peregrinación, dentro del paisaje volcánico al norte del estado de Morelos, está la "Barranca Santa".

Al realizar también la peregrinación (en observación participante), Shadow y Rodríguez describen, entre otras formaciones pétreas revestidas con mitos, que:

> […] se encuentran también unas rocas enormes, debajo de las cuales debemos pasar, que representan a unos compadres que quedaron convertidos en estatuas de piedra porque querían amarse durante la travesía, violando de esa manera no sólo una de las reglas fundamentales de la peregrinación, –la abstinencia sexual–, sino también el tabú contra el sexo que existe entre compadres. […] Llena de signos divinos y el escenario de eventos tan portentosos, la Barranca Santa es un lugar extraordinario que resulta tan sagrado como peligroso […] Se creía (y se cree) que por contravenir las normas morales o por renegar del camino uno puede quedarse en la Barranca para siempre, convertido en piedra, tal vez en forma de gato o perro. (Shadow y Rodríguez, 1994, 101)

También comentan, con sutil ironía, que: "Al salir de la cañada [*la Barranca Santa*] […] pasan lista y cuentan de nuevo a los peregrinos. Una vez que estamos seguros de que ninguno de nuestra cuadrilla ha quedado rezagado o petrificado, abandonamos la tierra sagrada". (Shadow y Rodríguez, 1994, 102).

En un sentido interpretativo, los autores precitados definen:

> La Barranca Santa, pues, es naturaleza domesticada, campiña transformada en aula y santuario que instruye, edifica y amenaza. Como lugar mítico y ahistórico, provee un espacio en donde la gente rural de escasos recursos puede experimentar sensorialmente los sucesos claves de los últimos días de vida de su Redentor, y en donde

> se presenta una obra de moraleja sobre el buen comportamiento. En este cañón las sugestivas formaciones naturales funcionan a la manera de un *rorschach*[3] que responde a las necesidades místicas y sociales de una religiosidad fundamentada en el deseo de entablar relaciones directas, no mediatizadas, con las potencias celestes, y que integra como parte de su cosmovisión un mundo habitado por fuerzas y seres sobrenaturales no sancionados por el culto oficial. La Barranca Santa, entonces, es el producto de una religiosidad popular […]. (Shadow y Rodríguez, 1994, 126).

Por su parte, el antropólogo Carl Kendall en su tesis doctoral describió que en Esquipulas, Guatemala, hay un mito conocido como "las piedras de los compadres". Se describe que el santuario del Cristo de Esquipulas es un centro de peregrinación muy importante en la zona guatemalteca, a donde van indígenas y mestizos de lugares distantes, aún de otros países centroamericanos: tan al sur como Costa Rica y al norte como México (hay romeros de Chiapas, Oaxaca y Tabasco).

Dicho Cristo crucificado es muy venerado en toda la región centroamericana y se caracteriza por ser negro. Su templo tiene la categoría de basílica y sus festividades principales son el 15 de enero y la Semana Santa.

En las proximidades del templo de Esquipulas, yendo por Chiquimula, hay dos piedras longilíneas horizontalmente, una más grande que la otra; popularmente se dice que son las siluetas de un hombre y una mujer recostados. El mito explica que son una pareja de compadres y que cuando iban en peregrinación tuvieron acceso carnal y, por castigo divino, fueron convertidos en piedras. Este mito está asociado a un rito: los peregrinos hacen escala donde están las piedras, prenden velas y danzan para desagraviar el pecado de los compadres (Kendall, 1974, pássim).

Por otra parte, este último mito también está registrado por el insigne antropólogo y sacerdote salvadoreño Segundo Montes, quien además publica una reproducción fotográfica de las piedras de los compadres en el camino de peregrinación a Esquipulas

3 La prueba psicológica con base en manchas aleatorias de tinta negra, donde se le pide al paciente que diga lo que le sugieren.

(Montes, 1979, 162). En ese sentido, Segundo Montes proporciona la siguiente descripción entre los pipiles, indígenas de tradición náhuatl, del suroeste salvadoreño, en la versión de entrevista (en la que respetamos la ortografía original):

> —¡Eso de los castigos!, a ver, alguna historia de esas que son bien bonitas, sí, esas son lo que más me interesan.
> —Pues yo no le puedo decir personalmente que me he dado cuenta ¿verdad? Yo me doy cuenta porque la finada de mi madre contaba ¿verdad? Que allá por el lado de Esquipulas iban unos dos compadres y la comadre se metió con el compadre y se hicieron piedra, entonces allá están las piedras, porque eso sí ya lo fui a ver yo. Allá están en el camino las piedras; eso sí.
> —¿Y parecen gente las piedras?
> —Parecen gente las piedras, se hicieron piedras porque Dios los castigó; pero por eso es que ahora le digo yo que uno quisiera un ejemplo así, que Dios le mandara uno para enseñarles de que sí es cierto que hay castigo, porque hay muchas cosas malas, que no se respetan los compadres ¿verdad?; porque hace como tres años [la entrevista se realizó en 1976] se tuvo la novedad de otros compadres que estuvieron en el hospital, que dicen que se quedaron pegados, si hace como tres años estuvieron en el hospital, que se habían quedado pegados los compadres por estar en esas picardías, y ni así la gente no tiene miedo, no respetan.
> —¿Y eso fue verdad, eso del hospital hace tres años, que se quedaron pegados? ¿Es verdad?
> —Sí, es verdad, así dice toda la gente, los operaron y se murieron.
> —¿Y se murieron?
> —Sí, se murieron.
> —¿Y eran gente de aquí?
> —No de allá por Ahuachapán [aclaración etnocéntrica del informante]. Por eso es que uno ¿verdad? En cada cosita mala que quisiera un ejemplo, pues, para ver tal vez tuviera temor la gente, pero como Dios no nos está dando gusto… Él hace su justicia cuando Él quiere, y a cada quién… (Montes, 1979, 319).

También existieron mitos similares en la población de tradición zapoteca de Etla (Oaxaca), quienes en el tradicional camino de peregrinación al célebre santuario de la Virgen de Juquila tam-

bién narraban que una pareja de compadres quedaron petrificados por tener intimidad incestuosa entre ellos.[4]

Finalmente, el antropólogo Robert Ravicz recogió una narración similar a las anteriores, con unos compadres petrificados y contradictoriamente muy activos o prolíficos; así, describe que entre los mixtecos de Oaxaca:

> Una leyenda bastante extendida cuenta que un compadre tuvo relaciones sexuales con su comadre cuando ambos se dirigían a una fiesta y que, como castigo automático por la violación del tabú, se convirtieron en piedras. Cada año, cuando la gente pasa en su camino hacia la fiesta por el sitio en que esto ocurrió, observa un nuevo vástago de piedra.[5] (1965, 282)

LA "LOMA JUAN"

Finalmente, otra tradición oral nos es pertinente analíticamente, asociándola con los relatos presentados. Porque, desde la metodología estructuralista, proponemos que se muestra como una solución analítica, en contraposición complementaria, inversa a las ya referidas petrificaciones (como castigo a los incestuosos compadres).

En la siguiente leyenda se describe a una "deidad" pétrea y prehispánica, la cual devoraba a los inocentes que transitaban cerca de ella (de hecho, similar a la Esfinge de los mitos edipianos) y que es conjurada con un adaptado rito bautismal católico.

Así, el folclorista Wilfrido C. Cruz, con un florido estilo narrativo, en La Chinantla oaxaqueña describió la siguiente leyenda:

> Cerca de la finca de Santa Teresa, rumbo a Usila, en pleno territorio chinanteco pasa una cordillera cuya imponente grandeza ha engendrado en la imaginación popular multitud de extrañas concepciones míticas. A los lados de ese pétreo espinazo se abren abismos insondables y sobre el filo de sus cumbres hay un sitio montañoso

4 *Mi madre contaba esa leyenda en la década de los cincuenta del siglo pasado* (comunicación personal del linotipista e impresor Elihud Martínez, en la Universidad Obrera de México, 2008).

5 Este último mito fue previamente descrito, entre los mixtecos, denominando a las petrificaciones (en castellano) como: "piedra compadre y piedra comadre" (Parsons, 1936; citado por D'onofrio, 1991, 102).

> conocido por el vulgo con el nombre de la "Loma Juan". Es un sitio amurallado que debió ser en la antigüedad una posición estratégica, un fortín inexpugnable de los chinantecos. A los lados de la eminencia abrupta se conservan aún restos de antiguas escalinatas que conducen a los reductos habitables de la cima. Ahí arriba, existen salones cuyos pisos están cubiertos de laja negra, bruta, sin labrar, pero naturalmente lisa con vestigios de haber sido asiento de convivencia humana. En una de aquellas salas se encuentra una enorme peña flotante con inverosímiles soportes que la sostienen sobre el abismo. Tal sitio fue, según la leyenda, a la vez que una fortaleza, un santuario prehistórico de los chinantecos. Aquella peña, al decir de las gentes, fue objeto de un culto pagano de la raza; era una divinidad celosa de los extraños; descendía de su inestable pedestal para devorar a los pescadores y cazadores profanos que se atrevían a incursionar en los montes aledaños y después regresaba a su habitual sitio. Ante esta insistente superstición, observando los sacerdotes católicos de la Colonia la temerosa reverencia de los indios hacia aquel risco idolátrico, se vieron en la necesidad –según la tradición– de bautizarlo con el nombre de *Juan* para cristianizarlo y desterrar así de la mente de los indios la idea de su fanática devoción pagana hacia la riscosa deidad. Después de aquella ceremonia litúrgica, se refiere que ya no hubo más caminantes, pastores o pescadores devorados por el dios de los viejos chinantecos y que antes bien, las gentes que "están en gracia", han tenido la dicha de ver en torno a la peña floridos prados, árboles frutales y percibir la armonía de músicas y cantos de inefable dulzura. (Cruz, 1946, 274-275)

INTERPRETACIÓN

Para realizar un análisis, se debe tener en cuenta que las "transformaciones" en los mitos son procesos discursivos lógicos, que permiten acceder a las similitudes de la estructura.

Por nuestra parte, proponemos que la última versión sobre el mito de la deidad chinanteca, de la "riscosa deidad", se asocia con los mitos de los compadres incestuosos, convertidos en imágenes de piedra.

En ese sentido, queremos presentar las siguientes consideraciones sobre dichos mitos, para desarrollar una propuesta de correspondencia y de interrelación.

Primero, ubicamos al conjunto mítico en el que se presenta la "transgresión" del incesto, entre personajes unidos por el "compadrazgo", donde también –como "purificación" o desagravio– son castigados severamente convirtiéndose en estatuas pétreas: los "compadres de piedra".

Respecto al último mito citado, la "transgresión" le es característica e inherente a la devoradora deidad chinanteca de un "hombre de piedra" (descrito también en la narración como una loma, una peña o un risco); para conjurarlo se realiza un "bautismo" anormal y adecuado para un exorcismo "purificador".[6] Incluso imponiéndole un refiere antropónimo cristiano: Juan. Por cierto, hacemos hincapié en que se le da el nombre de quien bautizó a Jesús, precisamente de El Bautista.

También, si se ubican tanto a los compadres petrificados como a la deidad pétrea prehispánica como elementos simbólicos análogos –equiparando a los "compadres de piedra" con el "hombre de piedra"–, los conjuntos míticos se interrelacionan de manera manifiesta. En ambos casos, los protagonistas se revisten de características simbólicas muy similares: son personajes transgresores y están simbólicamente marcados, son seres sancionados por un enérgico castigo sobrenatural –petrificados– y porque están fuera de la normatividad de las prácticas religiosas, son los extremos metafóricos del conjunto simbólico. Al describirlos como seres monstruosos, al definirlos como ctónicos o telúricos, se les vincula con la Tierra y polisémicamente como oposiciones de lo sagrado y enemigos de los humanos. Lévi-Strauss ubica: "el dragón ante todo, monstruo ctónico que hay que destruir para que los hombres puedan nacer de la Tierra" (1980a [1955], 195); posteriormente, también plantea que: "en la mitología de la costa del noroeste [Co-

6 Aquí consideramos pertinente referir someramente la creencia tradicional del "billete bautizado", descrita etnográficamente en la población afroamericana del valle de Cauca en Colombia (Taussig, 1983). (Otras fuentes hemerográficas no académicas también la describen en Brasil.) Se describe que un pérfido padrino introduce un billete monetario entre la ropa del ahijado y logra que mágicamente el dinero siempre regrese al truhán con ganancias adicionales, en menoscabo del ahijado que no recibe el bautismo e incluso puede ir al limbo si muere. Es decir, en oposición estructural también existen creencias que simbólicamente desvirtúan al bautismo hacia una utilización fetichista de magia negra.

lumbia Británica], el ratón representa los animales ctónicos en el nivel más modesto: el de la vida doméstica. En efecto, el ratón es el animal ctónico del hogar" (Lévi-Strauss, 1981 [1958], 156).

Para validar nuestra interpretación, a continuación ubicamos otro ciclo mítico que nos permita argumentar en extenso nuestra hipótesis.

SEGUNDO CICLO: LOS COMPADRES CONVERTIDOS EN SERPIENTES

Relacionada con las narraciones previas, entre otros mitos asociados con el compadrazgo, una tradición oral cora es relevante dentro de nuestra argumentación.

Esta última no está vinculada a una peregrinación colectiva, sino a una travesía para cumplir un rito individual, pero presenta también como *leitmotiv* el *mitema* con la violación del tabú de incesto entre compadres. Proponemos que forma parte del ciclo mítico mayor aquí presentado, donde la transgresión al tabú sexual entre compadres tiene, por correlato y como sanción, un enérgico castigo sobrenatural, con metamorfosis extraordinarias.

Así, también nos permitimos citar en extenso el siguiente relato cora que recogió, en 1939, el folclorista Roberto Téllez Girón de una anciana de San Pedro Ixcatán (Nayarit) sobre el origen de las "víboras de agua":

> Hace ya mucho tiempo que vivía un hombre con su mujer en un ranchito de su propiedad; ambos eran muy felices y tenían una hija. Transcurrieron algunos años en un ambiente de completa tranquilidad y paz; hasta que un día en que aquel hombre creyó conveniente que su hija fuera bautizada. Su mujer estuvo de acuerdo con él y fijaron inmediatamente la fecha en que debía efectuarse la ceremonia. Él, por su parte, invitó a un buen amigo suyo para que fuera el padrino de la niña a lo que éste accedió desde luego con muy buena gana. Pero sucedió que cuando llegó el día señalado para el bautizo el padre tuvo que atender ciertos negocios que requerían toda su atención sin excusa, razón por la que decidió que su esposa fuera sola a la iglesia con su amigo y la niña. En efecto, así lo hicieron.
>
> Una vez terminada la ceremonia, emprendieron el regreso al rancho; pero sucedió que como éste quedaba a una gran distancia del pueblo, la noche los sorprendió en pleno monte, aún muy lejos.

> Para no exponerse a los peligros del camino en una noche obscura, decidieron pernoctar en ese mismo lugar y emprender la marcha al día siguiente muy temprano. El compadre, respetuoso de su amigo, se acostó solo y algo lejos de la señora, pero ella lo empezó a "perjudicar" con ingenio e insistencia tales, que al fin logró que se acostara con ella. Después de mucho tiempo, colocaron a la niña en medio de los dos y se durmieron profundamente. Al día siguiente, cuando el sol salió, estaban convertidos en dos víboras grandes y la niña en una chiquita. Las personas que pasaron por aquel lugar solitario, al ver aquellas tres víboras inmóviles quedaron estupefactas y llamaron a un sacerdote para que las conjurara. Cuando éste llegó y procedió al conjuro, las víboras revivieron y el viento se las llevó. Y cuentan que desde entonces son esas víboras, "castigo de un pecado de mujer", las que producen lluvias extraordinarias que todo lo inundan y destruyen a su turbulento paso. (Téllez, 1964, 93)

Aún en un contexto distinto, proponemos que esta narración está asociada con las antes referidas sobre los compadres infractores petrificados. Como ya comentamos, la recurrencia en la trasgresión al tabú del incesto entre los compadres y un castigo sobrenatural que modifica sus naturales características corpóreas, una metamorfosis extraordinaria, insiste en ciertas regularidades narrativas.

Por otra parte, la asociación de la serpiente con la maldad es un simbolismo clásico judeocristiano desde la descripción bíblica de la expulsión del paraíso en el libro del *Génesis*. Pero no hay que reducir el campo semántico, sino que se debe ampliar con otros simbolismos propuestos por las diversas tradiciones culturales.

Así, en otro contexto cultural, la antropóloga Marivel Mendoza describe una mitología similar en el noroeste mexicano. Precisamente en un artículo donde Mendoza interpreta, sobre la base de la metodología estructuralista, al compadrazgo entre los yaquis (o yoremes) de Sonora y Arizona, describió que:

> En la selección de compadres la tendencia es a elegir a dos individuos ajenos al núcleo familiar. Impera la regla explícita de que los padrinos no deben estar unidos maritalmente. Esto significa que cada uno puede estar casado por su lado, pero no entre sí. La exégesis yaqui afirma que un matrimonio *no se guarda respeto, se pelea y se acuestan juntos*.

> Recordemos que para el estructuralismo este tabú de incesto es el núcleo que constituye y da origen al parentesco. Por ello, a la luz de esta interpretación, las relaciones sociales de compadrazgo pertenecen a lo que de manera más general se denomina parentesco ritual, por estar sancionado por esta prohibición. De hecho, como hemos observado, las relaciones de compadrazgo entre los yaquis eliminan la potencial unión matrimonial entre la pareja de compadres, al igual que entre padrino y ahijada, madrina y ahijado, y también entre padrino y madrina.
>
> Una vez que los padres han platicado para buscar un padrino o madrina para su hijo o hija, van a la casa del candidato o candidata a compadre (comadre) acompañados de sus familiares más cercanos, y en un discurso muy solemne en lengua cahita le piden a un hombre o a una mujer que sea padrino o madrina de su hijo o hija. A partir de este momento empiezan a referirse mutuamente con los términos compadre y comadre. [...]
>
> Cuando se ha aceptado, el padrino o madrina, según sea el caso, se abocará a buscar una persona que lo acompañe en el rito, ya que, como lo anotamos, esta persona no puede ser la esposa o esposo. En un antiguo mito yaqui se dice que los compadres que no se respetan se convierten en serpientes ([*ahí cita a*] Olavarría, 1989b [sic; debe ser: 1992]). (Mendoza, 2004, 260-261 –el subrayado es de la autora–).

En el artículo "Mitología de origen y destino", del libro *Símbolos del desierto*, de la antropóloga Eugenia Olavarría (el inmediata y previamente citado por Marivel Mendoza, ídem) encontramos las siguientes variantes míticas:

> […] Como veremos, las serpientes, en numerosos relatos y creencias yaquis, son el producto de relaciones extremadamente endógamas, podríamos decir incestuosas.
>
> Entre los yaquis son consideradas incestuosas las relaciones entre un individuo y su hija, su hermana, sobrina y su comadre,[7] tam-

7 La antropóloga Eugenia Olavarría (1992, 36) también inserta aquí el siguiente pie de página: "El compadrazgo se adquiere en las crisis vitales de un individuo o de sus hijos. Se requiere tanto un padrino como una madrina, quienes no deben de estar casados entre sí, pues automáticamente devienen compadre y comadre y caen bajo la prohibición del incesto. Entre los yaquis, los ritos que producen relación de compadrazgo son el bautismo, confirmación en la iglesia, confirmación de rosario, confirmación de hábito, confirmación de una sociedad

> bién el casarse con la hermana de la esposa muerta es considerado incesto. Un *yoreme bakot chupia* [en yaqui o lengua cahita] es una persona que ha cometido incesto: es una serpiente que crece y crece, y mientras más lo hace más poder tiene. Entonces puede producir nubes y viento, como tornados y rayos y truenos. Destruirá todo lo que encuentre en su paso hacia el mar, o hacia la montaña Takala'im, que es una montaña en el mar. Suawaka (Meteoro) tratará de matarla en su camino al mar, para llevarla como alimento a su suegro Yuku (Lluvia). Cuando en el funeral de una persona llueve, puede ser buena señal, pero cuando cae una tormenta, o se produce un tornado, es porque es un yoreme bakot chupia (hombre serpiente condenado) (Olavarría, 1992, 35-36).

Esta misma autora presenta en un texto posterior, precisamente en un capítulo llamado "Serpientes, eclipses e incestos", una serie de afinaciones y matices sobre la asociación de las serpientes y el incesto, en los mitos y ritos de los *yoemem* o yaquis:

> Exponer la razón de ser de prohibiciones y prescripciones es parte de la tarea del antropólogo. Para ello debe probar el sistema de representaciones que las justifica y legitima, de manera que no basta postular que cada sociedad posee un sistema coherente de representaciones, o bien que forman parte de un conjunto más amplio de variantes estructurales; habría que demostrar cómo estos sistemas de representaciones pueden reducirse a un número discreto de temas invariantes en los que subyace una determinada lógica.
>
> […] [Entre otros simbolismos, está] el eje cosmogónico que transita del mundo liminar de los recién fallecidos y sus padrinos de funeral, hacia el inframundo. Cabe recordar que es el medio acuático, asociado también al interior de los cerros, el que corresponde a la imagen yaqui del mundo abisal. En él habita *kurues*, o serpiente de siete cabezas, que se alimenta de los cuerpos de los incestuosos, y los *surem*, antepasados imaginarios de los yaquis. Paralelamente, y de acuerdo con el mito, los *surem* que rechazaron ser bautizados se convirtieron en hormigas y animalitos del monte […]

---

ceremonial, matrimonio y muerte. También cuando una imagen o escultura religiosa es bendecida se escogen padrinos (madrinas para las figuras femeninas y padrinos para las masculinas) quienes adquirirán deberes similares a aquellos de los padrinos de una persona: visitarán la imagen el día de su santo y le llevarán flores y velas".

Sólo en determinadas ocasiones es posible la comunicación entre ambos mundos, los funerales-cabo de año [realizados tradicionalmente, precisamente, al cumplirse un año del deceso] es una de ellas: cuando en el transcurso de uno de estos ritos cae una tormenta con rayos y truenos es síntoma de incesto cometido por el muerto. Es entonces cuando los habitantes del mundo subacuático reclaman su carne y lo hacen enviando a *Suawaka*, el rayo y la estrella fugaz, en señal de advertencia.

En dichos mitos está presente la idea de que si, en los funerales de una persona tiene lugar una fuerte tormenta con rayos y truenos, es una señal de que el difunto cometió incesto. Esta creencia, documentada tanto entre los yaquis de Sonora como de Arizona, no puede ser entendida más que haciendo un recorrido a través de un conjunto de ideas concernientes al fenómeno meteorológico de los rayos y truenos.[8]

Las fuertes tormentas son por demás inusuales en el territorio semidesértico yaqui y llama la atención su carácter aparentemente inconexo con el ciclo vital y ritual. Paralelamente, la alusión al incesto nos lleva a investigar alrededor de los mitos que hacen referencia tanto a la prohibición como a los fenómenos meteorológicos mencionados.

Puede decirse que cuando en un funeral cae una fuerte tormenta, es indicio de que *Suawaka* [la serpiente, el rayo o la estrella fugaz] y su familia están ansiosos de alimento y por ello envían señales como las tormentas, rayos y truenos.

La referencia a esta serpiente y la de siete cabezas no es exclusiva de este pueblo, tanto al norte como el sur de la región yaqui, etnógrafos como Zingg y Parsons reportan asociaciones similares y mitos pápago, pueblo, cora y tepehuán hacen referencia a un monstruo como el de la colina de Nohme. […]

[Finalmente] En el contexto de los funerales y la muerte, [es] en el que se sitúa preferentemente el campo semántico de las tormentas, rayos y truenos, por lo que trataremos de reconstruirlo con precisión. El funeral yaqui es un rito que presenta dos fases, el que

8 Aquí también inserta Olavarría el siguiente pie de página: "Hay registros de creencias afines entre los tepehuanes del norte, grupo de la misma familia lingüística: 'Cuando son compadres y hacen la unión libre, se convierten en víboras, esto es, por no tenerse respeto, para que no suceda esto hay que respetarse, se hacen compadres'". (1992, 259).

> tiene lugar los días subsiguientes y el que se realiza al cabo de un año solar del deceso. Esto es, representa una fiesta única, puesto que tiene un mismo objetivo: marcar el paso a la muerte, que se cumple en dos momentos, instaurando un ciclo anual que corresponde a un año solar.
>
> Varios signos ponen de manifiesto la relación que existe entre el ritual de Semana Santa con los ritos que se llevan a cabo durante el funeral-cabo de año. Están presentes en ambos la serie de prohibiciones alimenticias, sexuales y de otro tipo, la presencia de padrinazgos, el simbolismo alrededor de la permanencia de lo bajo, presente en la ausencia de calzado, la dificultad para caminar erguido y la alusión a las serpientes. La evocación de los difuntos alrededor de la urna que tiene lugar el Viernes Santo es confirmación de que en el orden de los símbolos, la conmemoración de la muerte de Jesús y la muerte individual ocupan lugares simétricos.
>
> […] La intrusión que la muerte individual produce en el tiempo ordinario se resuelve imponiendo a los deudos el luto y los tabúes alimenticios y corporales propios del *kohtumbre* y de la Cuaresma y Semana Santa. Así, la presencia de prohibiciones similares durante la Cuaresma y los ritos funerarios tienen sustento en la noción de muerte, sequía y luto que permea a ambos ritos. Sin embargo, el ritmo impuesto por el ciclo vital obliga a hacer alusión –al interior mismo del rito de muerte– al nacimiento y a la vida. Basta recordar que una de las tareas de los padrinos de muerte [en la tradición yaqui] es el de poner una serie de nombres al difunto "como si lo bautizaran", es decir, como si en ese momento volviera a nacer.
>
> […] El incesto, entendido como la conjunción extrema entre dos elementos que debieran mantenerse a distancia, coincide con el imaginario yaqui. Si en los funerales cae una tormenta, es decir, si en un rito propio de la temporada de secas caen fuertes lluvias, se produce una conjunción peligrosa análoga al incesto, aún cuando ésta tenga lugar tan sólo en el ámbito de lo imaginario: "el muerto debió haber sido incestuoso". (Olavarría, 2003, 229, 239-241, 258-261 y 267-270).

Finalmente, en otra presentación, la misma autora y colaboradores presentan y actualizan la siguiente argumentación, que

> […] explica sintéticamente las razones por las que [en la cosmovisión yaqui] los altares y las cruces deben siempre estar orienta-

> dos hacia el este. […] el poniente (abajo) se asocia a la muerte y a la serpiente de siete cabezas *kurues* (arco iris), mientras que el oriente es el lugar de la luz y del sol joven, […] El mensajero de esta serpiente que habita en el *Tetakawi* es el meteoro *Sua'waka*, quien se encarga de dotarle de la carne de los condenados por haber cometido incesto. El siguiente relato actualiza este conjunto de creencias.
>
> "Porque hacia donde sale el sol es el lugar donde nace la luz, donde hay vida. Y hacia el poniente significa la muerte. Como te decía yo, Sol bebé, Sol joven y Sol anciano, entonces también hacia el poniente está el lugar donde hay oscuridad, dentro del territorio yaqui como están colocados los cerros, hacia el poniente está colocado el lugar donde siempre nos hablaron, de una ciudad de cristal que existe abajo está el *sua'waka* (macho cabrío) que viene siendo Satanás y ése se lleva a los yaquis malos [que] caen hacia el mar, ahora los yoris le llaman 'tetas de cabra' y no están muy equivocados los yoris, porque al mencionar 'cabra' mencionan al macho cabrío que es el animal en el que se convierte Satanás. Entonces hacia el oriente está la vida, de aquí nace el río Yaqui al lado de Álamos, para arriba por allá está su nacimiento, está el agua su cerro, todos los tesoros acumulados; hacia el poniente está la muerte, los cerros están en Guaymas, ahí está el *sua'waka*, también le llaman así cuando una persona se condena, cuando está lloviendo mucho truena, hay un tronido tan fuerte que viene como un meteorito azul y nos señala el lugar de la persona que se condenó. [Aquí se inserta un pie de página que detalla: Narrado por Gertrudis Bacazehua Valencia, aprendiz de curandera de Loma de Guamúchil, Sonora; recopilado por Érica Carlota Merino González, el 4 de enero de 2002.] (Olavarría, Aguilar y Merino, 2007, 46-47).[9]

Es decir, en este contexto mítico yaqui no sólo se reitera el motivo de la sanción sobrenatural, al transformar en serpientes a los infractores, especialmente a los compadres por no respetar el tabú del incesto, sino que dichas víboras o serpientes se identifican con

9 También en este texto colectivo se compila otro mito relacionado, donde se presenta: "la relación que el pensamiento yaqui establece entre la monstruosidad, los desórdenes meteorológicos y el incesto. La historia de la sirena refiere un incesto entre hermanos que produjo la deformidad de la muchacha y su trágico fin". (Olavarría, Aguilar y Merino, 2007, 44-45).

fenómenos meteorológicos destructivos. Asociándose, a su vez, con otro conjunto mayor de mitos sobre los eventos atmosféricos devastadores.

LA MUJER VÍBORA

Entre los mitos que Roberto Julio Weitlaner (1977) recogió etnográficamente entre los chinantecos en la primera mitad del siglo pasado y que fueron publicados una década después de su muerte (y que fueron sistematizados a partir de una investigación, selección y clasificación, realizada por María Sara Molinari y colaboradores, sobre el archivo personal con documentos inéditos de maestro Weitlaner), está la siguiente narración:

> Un cazador se fue a montear y anduvo todo el día sin encontrar animal alguno. El sol brillaba muy fuerte y el cazador se puso a descansar bajo la sombra de un árbol.
>
> De repente oyó un ruido en la mera punta del árbol.
>
> Vio un águila arriba y cuando iba a tirar al águila vio una víbora a un lado.
>
> En lugar de pegar un tiro al águila dirigió su fusil hacia la víbora. La víbora dijo: "no me tires" y el cazador no tiró porque la víbora era hija de una mujer de su pueblo.
>
> Ella le preguntó si traía algo de sal y él contestó que sí. Ella dijo entonces que el cazador viniera a una cueva con ella. Cuando los dos entraron a la cueva dijo ella que el patrón[10] quería que el caza-

10 El personaje referido en el mito como el "patrón" y el "jefe" de las serpientes, es miembro de un conjunto mayor de personajes sobrenaturales característicos de la cultura chinanteca. En los comentarios que acotan la selección y clasificación sobre la mitología recogida por Roberto Weitlaner, Sara Molinari y colaboradores señalan, respecto a este personaje, que: "[…] de acuerdo con el contenido de las notas del profesor Weitlaner, 'los sobrenaturales no son seres específicos en el sentido de que correspondan a un nombre y a una personalidad con atributos determinados y muchas veces no están diferenciados unos de otros'. Del texto mismo de las narraciones se desprende que para los informantes los sobrenaturales si existen y son seres concretos. […] se le menciona como 'dueño de los animales', 'dueño del cerro', 'dueño del agua' o 'jefe'. Sin embargo, su atributo suele ser el mismo: cuida de la vida de los animales salvajes. […] Entre los seres sobrenaturales que pueblan la narrativa de la Chinantla destacan los sobrenaturales dueños de animales. […] se le nombra al dueño de los animales como 'gente patrón animal'.

dor pusiera algo de sal en la boca de la serpiente.

Así lo hizo él. Vinieron todavía más serpientes pero ya no hubo bastante sal para todas.

Cuando la serpiente había comido la sal, entonces se convirtió en una cristiana encuerada. Cuando el jefe de la serpiente vio esto, dijo al cazador que se fuera y que no diera más sal a las serpientes.

La persona que se había transformado en cristiana se fue con el cazador. En el camino dijo la cristiana que su familia todavía vivía porque cuando era pequeña había ido a un agua y cuando estuvo cerca del agua vino un hombre y le decía que lo acompañara porque su jefe quería hablar con ella. Allí se quedó la persona hasta la llegada del cazador. Esta cristiana preguntó al cazador si los parientes de él vivían todavía y el cazador contestó que sí. Entonces dijo la mujer cuando llegaron al pueblo, que el cazador les dijera a sus parientes que trajeran ropa para ella y así lo hizo el cazador.

Fue la gran alegría para los padres de la mujer y la llevaron luego a la iglesia para bautizarla otra vez. Así lo hicieron y el pobre cazador se despidió de estas gentes y las gentes le dieron las gracias.

Este pobre cazador vivió solamente catorce días más y murió después. (Weitlaner, 1977, 225-6)

En relación a este mito, el antropólogo Enrique Marroquín (2000, 57) reproduce la misma narración chinanteca en una versión resumida y le da una breve explicación inicial:

> Un cazador iba a matar a una serpiente. Ésta le pidió que le siguiera a su cueva y que le pusiera sal en la boca. Así lo hizo y se convirtió en una cristiana encuerada. El dueño de la serpiente le dijo al cazador que se fuera y no diera más sal a las serpientes. [Marroquín interpreta que:] El bautismo, simbolizado por la sal, convierte a la mujer en "cristiana", con la ambivalencia [ambigüedad] del término: bautizada y humana.

En ese sentido, dentro de los comentarios que enmarcan la ya comentada selección y clasificación de la mitología recogida

---

La abundancia de las narraciones sobre este tema es realmente sorprendente sobre todo si se recuerda que cuando fueron recogidas por el profesor Weitlaner, la cacería había caído en desuso desde hacía más de cincuenta años.

El tema de los sobrenaturales dueños de animales ocupa un lugar prominente en el folklore de la Chinantla". (ápud Weitlaner, 1977, 103-104, 107 y 109).

por el maestro Roberto Weitlaner, Sara Molinari y colaboradores interpretan que: "[… en] el relato de un hombre que convierte a una serpiente en cristiana. Nótese que la fórmula empleada por este hombre es poner sal en la boca de la serpiente, lo cual resulta una manera simbólica de hablar del bautismo como medio para conjurar al demonio simbolizado por la serpiente".[11] (Weitlaner, 1977, 218).

Por nuestra parte, aquí queremos describir de manera sucinta el uso de la sal en el antiguo rito bautismal. En un estudio histórico, que antropológicamente ponderamos porque toma distancia de las creencias dogmáticas de los rituales católicos, se reseña históricamente que:

> […] el bautismo fue desde un comienzo rito de iniciación a la [primitiva] comunidad cristiana, pero no será hasta la segunda mitad del siglo II cuando se empiecen a tener noticias sobre la preparación, ritos y ceremonias que se realizaban en su administración […] se iniciaba un periodo de instrucción, el llamado "catecumenado", de duración variable pero que llegó a alargarse hasta tres años; al inicio de esta etapa se practicaban al catecúmeno diversos ritos tales como la imposición de manos y la entrega de la sal, todos ellos de fuerte sabor simbólico en la antigüedad. (Brossa, 2000, 212).

Así, en la historia primigenia del bautismo, el uso de la sal era simbólicamente relevante en los primeros siglos del cristianismo, como parte del rito en la iniciación del catecumenado[12], especialmente cuando un pagano adulto deseaba hacerse cristiano. De tal manera, se describe que:

> La degustación de la sal bendita. [En donde se presenta] El significado alegórico de la sal, símbolo de la sabiduría divina, fue –probablemente– el origen de este rito. El catecúmeno debía impregnarse

11 Interpretación con la que no estamos totalmente de acuerdo, dado que las propias anotaciones de Weitlaner indican que el carácter del personaje es muy distinto a la mecánica asociación que hacen de él como el "demonio"; además, también consideramos que la ubicación que hacen del simbolismo de la serpiente es metafóricamente muy reducida. Pero, estamos de acuerdo con la asociación o identificación simbólica que realizan entre el bautismo y la ingesta de la sal.

12 Se llamaba catecumenado a una serie de pruebas que la Iglesia imponía a los que se convertían del paganismo y deseaban recibir el bautismo. La palabra catecumenado deriva del término griego κατηχέω que significa enseñar de viva voz, catequizar. (Contreras, 1978, 33)

> de la sabiduría de Dios, que da el justo tono a la vida y lo preserva del pecado. Además los antiguos pensaban que la sal tenía la virtud de neutralizar el influjo de los malos espíritus. Esta ceremonia se introdujo entre los siglos III y IV, pero no fue adoptada por las iglesias orientales. (Contreras, 1978, 68)

Actualmente, la ingesta de sal ya no forma parte del rito bautismal, principalmente por el cambio de la legislación litúrgica en el *Sacrosantorum Concilium* (la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, publicada en 1963), del *Concilio Vaticano II*, que drásticamente modificó la liturgia (el conjunto de celebraciones establecidas por la Iglesia para el culto comunitario); donde, entre múltiples innovaciones, se omitió el uso de la sal como elemento del rito bautismal. Pero, desde la época colonial, la población étnica en su religiosidad popular identifica y recuerda la degustación de la sal como parte componente del ceremonial del bautismo.[13]

Por último, queremos destacar que el simbolismo asociado a la sal no se acota en la perspectiva de la religiosidad oficial, ni se limita a su uso ritual como elemento de la parafernalia.

INTERPRETACIÓN Y ASOCIACIÓN GENERAL

Por último, un mito chinanteco otra vez nos anima a proponer que existe una asociación entre el conjunto de mitos donde el castigo por la violación del tabú del incesto entre compadres es la transformación en serpientes, metamorfosis extraordinaria, con relación al mito referido sobre la "mujer serpiente".

De nuevo, hacemos una identidad por analogía entre los elementos "compadres serpientes" y la "mujer serpiente", obviamente como elementos marcados simbólicamente de manera muy similar, o simbólicamente reiterativas.

En ese sentido, también ubicamos que hay una relación simbólica en el pasaje donde se describe que: *Cuando la serpiente había comido la sal, entonces se convirtió en una cristiana encuerada*.

13 Para la forma vigente del ritual bautismal y su argumentación teológica, *vide*: Comisión…, 2001.

Interpretamos una relación *metonímica*, donde "la parte vale por el todo"; aquí se simboliza al rito bautismal integral por sólo la ingesta de sal.

Además, proponemos que el rito anómalo o la adecuación ritual de comer sal, funciona simbólicamente también como un adorcismo mágico, por el que se le restituye al personaje el elemento sagrado que había perdido. En este caso, su reintegración religiosa cristiana como bautizada.

Aquí seguimos la relevante propuesta teórica de Luc de Heusch sobre la oposición estructural entre el adorcismo y el exorcismo:

> La técnica extática del chamán [definida como adorcismo] es necesaria como respuesta a un "desposeimiento" del enfermo. El paciente está disminuido, principalmente desposeído de su alma. El chamán parte en su reconquista: la reintegración del alma se simboliza con frecuencia, por la ingestión de un cuerpo [...] símbolo del alma recobrada. De manera simétrica e inversa: en otra técnica chamánica la enfermedad está provocada por la ingerencia intempestiva en el cuerpo del enfermo de un cuerpo extraño o de una entidad maligna. Esta vez, en este chamanismo, el mal es una añadidura, una adjunción, no una pérdida. En el caso precedente, la curación consistía en un *adorcismo*, que reintegra un elemento trascendental, y en el segundo caso la curación es un *exorcismo* que expulsa a una entidad malévola. (De Heusch 1973 [1964], 258-60)

Por otra parte, queremos hacer hincapié que en este último mito chinanteco se describe que la mujer encontrada por el cazador está en un estado salvaje –o en un estado de "naturaleza"– que es evidenciado por su desnudez después de "comer sal" (el mito refiere textualmente que se convierte en: *una cristiana encuerada*); pero, posteriormente, la mujer es vestida y reincorporada por sus parientes al medio social. La narración textualmente dice que: *Fue la gran alegría para los padres de la mujer y la llevaron luego a la iglesia para bautizarla otra vez*.

En síntesis, la mujer víbora transita, al ser purificada, de un estado de "naturaleza" a uno de "cultura", con una muy completa y articulada reintegración social; inclusive con un *adorcismo* terapéutico. Es decir, se le restituye su sanidad perdida espiritual-

mente. Primero por una parcial adecuación ritual (comer sal). Posteriormente, se reafirma contundentemente su reincorporación al "bautizarla de nuevo", con un rito bautismal íntegro.

También queremos insistir en que esta argumentación se asocia con la interpretación que ya avanzamos previamente, respecto al conjunto de los mitos de los compadres petrificados y la deidad chinanteca de piedra. Donde la transgresión al incesto entre compadres se sanciona y purifica con metamorfosis extraordinarias (en estos últimos mitos son castigados y convertidos en víboras). En correlación y oposición, un personaje chinanteco anómalo (una mujer víbora) se "purifica" con una adecuación ritual del bautizo. O sea, la "purificación" se realiza con un rito adaptado que caracterizamos como un *adorcismo* (que le reincorpora su integridad religiosa), con una adecuación metonímica del bautismo que no origina un compadrazgo, en sentido estricto o íntegro. Es decir; nuevamente, no se crea una relación normativa del compadrazgo, como una institución social, sino que se adapta un elemento ritual marginal de manera terapéutica.

En ese sentido, postulamos una asociación general entre los ciclos míticos referidos para los compadres transformados, tanto en piedras como en víboras. Poniéndolos, a su vez, en relación con los mitos chinantecos de la deidad de piedra y la mujer convertida en víbora.

Queremos resaltar que los mitos de los compadres petrificados se ubican en el centro y el sur de México, así como en Centroamérica, en poblaciones de tradición cultural mixteca, zapoteca y náhuatl (incluso pipiles). Mientras que los mitos de los compadres convertidos en víboras o serpientes se localizan en el noroccidente de México, en poblaciones de tradición cultural yaqui, cora y tepehuana.

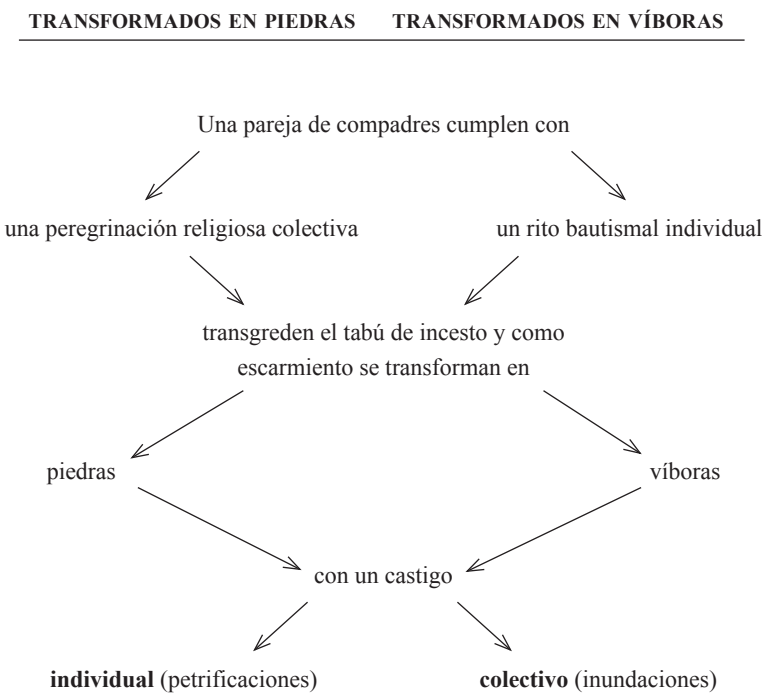
Como correlación, al conjunto de mitos donde los personajes son compadres (relación muy marcada de simbolismo sagrado) y transgreden el tabú de incesto, se les castiga convirtiéndolos en entes anormales (seres ctónicos o telúricos). De manera complementaria e inversa, en los mitos de la deidad de piedra y la mujer víbora (seres ctónicos o telúricos), se les purifica con un bautis-

mo adaptado (rito muy marcado de simbolismo sagrado). Aquí queremos hacer hincapié en que tanto el mito de la pétrea deidad prehispánica como el de la mujer víbora o serpiente, pertenecen a la tradición oral de la cultura chinanteca (Oaxaca).

Con base en la anterior descripción, finalmente, proponemos la siguiente correlación o correspondencia mítica:

compadres → incesto → seres telúricos ≈ seres telúricos → bautizo → purificación

Así, como interpretación y correlación general, para los dos conjuntos míticos que hemos referido, proponemos (en las páginas subsecuentes) una sola lectura cruzada, vertical y horizontalmente, que se podría ubicar con los siguientes *mitemas*:



Por último, esperamos haber adoptado una aceptable aproximación a la sugerente propuesta estructuralista, donde Lévi-Strauss enunció que:

> Si este método de análisis estructural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito

> en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas a ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto de la otra, una estructura simétrica pero invertida. Se introduce, entonces, un principio de orden allí donde sólo era el caos, y se gana la ventaja suplementaria de extraer ciertas operaciones lógicas, que están en la base del pensamiento mítico. (Lévi-Strauss, 1980a [1955], 204)

Si nuestra aproximación ha sido correcta, sugerimos que las reiteraciones narrativas evidencian una regularidad, una estructura simbólica inconsciente, que sólo puede interpretarse con la necesaria interrelación de los mitos entre sí.

En ese sentido, de manera sintética, Lévi-Strauss explicó que:

> […] el mundo del simbolismo es infinitamente infinito en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes. Hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas, validas para todas las lenguas. Una compilación de los cuentos y mitos conocidos ocuparía una masa imponente de volúmenes. Pero se pueden reducir a un pequeño número de tipos simples en los que operan, tras la diversidad de los personajes, unas pocas funciones elementales. (1980b [1949], 184-185)

Los elementos simbólicos de las oposiciones más clásicas de sagrado/profano, cultura/naturaleza, masculino/femenino, completo/incompleto, presencia/ausencia, humano/ctónico, etcétera; son los componentes de una serie de relaciones lógicas que estructuran las narraciones con una estructura o "armadura" común.

Los dos ciclos míticos aquí considerados, describen personajes vinculados por el compadrazgo y que transgreden el tabú de incesto entre ellos; por ello, son castigados con metamorfosis extraordinarias, como piedras o serpientes (seres ctónicos). Correlativamente, personajes transmutados en piedra o en víbora encontrarán una purificación con un rito bautismal adaptado, o adecuado, como un exorcismo o un adorcismo. De hecho, ambos conjuntos míticos subrayan la importancia simbólica del compadrazgo y del bautismo, precisamente por su marcado carácter sacramental.

BIBLIOGRAFÍA

Brosa Rocabert, Pedro
2000 *Creencias y ritos del misterio cristiano*. Barcelona, Editorial Herder.
Castellón Huerta, Blas Román (coord.)
2007 *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*. México, INAH.
Comisión Episcopal de Pastoral Litúrgica
2001 *Ritual para el bautismo de los niños*. México, La Buena Prensa, [tercera edición] (1975).
Contreras, Enrique, (selección de textos patrísticos, traducción y notas de…)
1978 *El bautismo*. Buenos Aires, Ediciones Don Bosco.
Cruz, Wilfrido C.
1946 *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. México, Gobierno del Estado de Oaxaca.
De Heusch, Luc
1973 "Posesión y chamanismo", en *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*. México, Siglo XXI, (1964).
D'onofrio, Salvatore
1991 "L'Atome de parenté spirituelle", en *L'Homme*, XXXI (2), avril-juin, pp. 79-110.
Garma, Carlos y Robert Shadow (coords.)
1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM/Iztapalapa.
Genis, José
1987 "Hipótesis estructurales sobre el compadrazgo", en *Palabras devueltas: Homenaje a Claude Lévi-Straus*, (Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio, eds.). México, INAH/IFAL/CEMCA, (Col. Científica del INAH, 157), pp. 179-190.
1989 "El estudio antropológico del compadrazgo", en *Jornadas de Antropología*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, (Col. Fundamentos), pp. 259-271.

1990 "Ritos terapéuticos asociados al compadrazgo", en *Nematihuani*, Nº 7. México, ENEP/Zaragoza, UNAM, mayo, pp. 46-50.

1991 "Mitos asociados al compadrazgo: Aproximaciones a la variación regional", en *Piezas para un rompecabezas regional*. Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, (Col. Cuadernos de Antropología), pp. 33-40.

2003 "El compadrazgo y los Santos", en *Graffylia*, Nº 2. Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 69-74.

2004 "El día del compadre", en *Diario de Campo*, Nº 63. México, INAH, marzo, pp. 35-42.

2008 *Mitología del compadrazgo: peregrinaciones, petrificaciones y serpientes*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH.

Genis, José y Antonio Romero

2005 "Las petrificaciones mitológicas y el compadrazgo", en *Memorias X Jornadas de Etnohistoria: Homenaje al Dr. Joaquín Galarza*, (Socorro Pimentel Pereda, coord.). México, ENAH, [edición con ISBN en CD].

Genis, José y Josefina Palacios

2009 "Los santos, el Nazareno y Judas según la mitología de la religiosidad popular", en *Navegando*, Nº 3. México, junio, pp. 5-23.

Giddings, Ruth

1959 "Yaqui Myths and Legends", en *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Nº 2. Tucson.

Haidar, Julieta

1990 "El análisis estructural de los mitos", en *El estructuralismo o Lévi-Strauss y la fascinación de la razón*. (Teorías Antropológicas, tomo II). México, Juan Pablos editor, pp. 159-188.

Herrera Quiñones, Jesús

1981 *Filosofía Odami*. México, Programa cultural de las fronteras.

Humbert, J.
1981 *Mitología griega y romana*. México, ediciones G Gili.
Kendall, Carl
1974 *Filiation and Brotherhood: Compadrazgo in Esquipulas, Guatemala*. Thesis, Ph. D. University of Rochester, [microfilm].
Leach, Edmund Ronald
1981 *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, (1976).
Lévi-Strauss, Claude
1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, (Biblioteca de psicología social y sociología, serie mayor, 44), (1949).
1978 *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica, [segunda reimpresión] (1964).
1980a "La estructura de los mitos" [1955], en *Antropología estructural*, [uno]. Buenos Aires, Eudeba (Ediciones de la Universidad de Buenos Aires), [octava edición] (1958), pp. 186-210.
1980b "La eficacia simbólica" [1949], en *Antropología estructural*, [uno]. Buenos Aires, Eudeba (Ediciones de la Universidad de Buenos Aires), [octava edición] (1958), pp. 168-185.
1981 "La gesta de Asdiwal" [1958], en *Antropología estructural (Mito, sociedad. humanidades)*, [dos]. México, Siglo XXI, [segunda edición] (1973), pp. 142-171.
1986 "Mito y olvido" [1975], en *Mirando a lo lejos*. Buenos Aires, Emecé Editores, (1983), pp. 233-240.
Marroquín, Enrique
2000 "La cueva del diablo: análisis y reconstrucción de un mito zapoteco", en *Ritos y creencias del nuevo milenio: una perspectiva transcultural*. México, Revista académica para el estudio de las religiones, tomo 3, pp. 43-61.
Mendoza Ontiveros, Marivel
2004 "Análisis estructural del compadrazgo yaqui", en *Ciencia Ergo Sum*, X (3). Toluca, Universidad Autónoma

del Estado de México (UAEM), noviembre 2003-febrero 2004, pp. 259-269.

Montes Mozo, Segundo

1979 *El Compadrazgo: una estructura de poder en El Salvador*. San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), (Col. Estructuras y Procesos; serie mayor, 2), 391 pp.

Olavarría, María Eugenia

1992 "Mitología de origen y destino", en *Símbolos del desierto*, (Ma. Eugenia Olavarría, coord.). México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, (texto y contexto, 10), pp. 21-41.

2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaqui*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés.

Olavarría, María Eugenia; Aguilar Rivas, Cristina y Érica Merino González

2007 "Personas, dones y entidades espirituales. La mitología yaqui hoy", en *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*. (Blas Castellón, coord.). México, INAH, pp. 17-50.

Parsons, E.

1936 *Mitla, Town of the Souls*. Chicago, University of Chicago Press.

Ravicz, Robert Simon

1965 "Modelo de las relaciones", en *Organización social de los mixtecos*. México, Instituto Nacional Indigenista, (antropología social, 5), pp. 145-166 y 262-263.

Shadow, Robert y María Rodríguez

1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. (Carlos Garma y Robert Shadow, coords.). México, UAM/Iztapalapa, 81-140.

Taunssig, Michael T.
1983 "El bautismo del dinero y el secreto del capital", en *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, Nueva Imagen, (1980), pp. 168-183.

Téllez Girón, Roberto
1964 *La investigación folklórica en México*, vol. II. México, SEP/INBA.

Weitlaner, Roberto Julius
1977 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México, Instituto Nacional Indigenista, (serie de antropología social, 53).

PALABRAS CLAVE DEL ARTÍCULO Y DATOS DE LOS AUTORES

estructuralismo, mitología, incesto y compadrazgo

María Josefina Palacios
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n
Colonia Isidro Fabela
México, DF
CP 14030
Tel. 56 65 93 39

José Alfredo Genis
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n
Colonia Isidro Fabela
México, DF
CP 14030
Tel. 56 65 93 39
e mail: josegenis01@yahoo.com.mx