



**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**EL CUERPO DE LA NUBE**

**ETNOGRAFÍA DE LAS REPRESENTACIONES HUAVES  
SOBRE LAS JERARQUÍAS CIVILES Y RELIGIOSAS**

**Saúl Millán**

TESIS DE DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Director: Dr. Miguel A. Bartolomé

Asesora: Dra. Alicia Barabas

Asesor: Dr. Héctor Tejera

México D. F.

Marzo del 2003

*Resolver un misterio no es como deducir a partir de primeros principios. Y tampoco es como recoger un montón de datos particulares para inferir después una ley general. Equivale más bien a encontrarse con uno, dos o tres datos particulares que al parecer no tienen nada en común, y tratar de imaginar si pueden ser otros tantos casos de una ley general que todavía no se conoce, y que quizá nunca ha sido enunciada.*

Umberto Eco, *El nombre de la rosa*

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	8
<b>UN SISTEMA EN LA HISTORIA</b>	22
LOS BARRIOS Y LAS CORPORACIONES RELIGIOSAS	28
LOS DOS EXTREMOS DEL LITORAL HUAVE	35
HACIENDAS MARQUESANAS Y COMUNIDADES HUAVES	38
HACIENDAS, SANTOS Y COFRADÍAS	43
CARGOS CIVILES Y MAYORDOMÍAS RELIGIOSAS	52
<b>LOS CARGOS EN EL SISTEMA</b>	57
JERARQUÍAS MÚLTIPLES	62
LOS SERVICIOS CEREMONIALES	68
LOS NOMBRAMIENTOS CIVILES	74
UN MODELO DE AUTORIDAD	80
LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA Y LA NOCIÓN DE <i>OMBAS</i>	85
CUERPOS Y OFRENDAS	92
<b>LOS TÉRMINOS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL</b>	97
LOS TÉRMINOS DEL INTERCAMBIO	98
DOS TÉRMINOS DE PARENTESCO	106
LAS UNIDADES TERRITORIALES	112
PARENTESCO, RITUAL Y SIMBOLISMO	121
<b>RITUALES DE AUTORIDAD</b>	127
UN RITUAL EN CLAVE SOCIAL	131
AUTORIDADES, SANTOS Y NAGUALES	141
EL CUERPO DE LA NUBE	148

<b>LOS DOS CUERPOS</b>	157
UNA FRONTERA LLAMADA CORPUS CHRISTI	161
LA ORGANIZACIÓN CEREMONIAL DE UNA MAYORDOMÍA	167
EL PROCESO CEREMONIAL	176
SINCRETISMO Y <i>BRICOLAGE</i>	179
<b>LECCIONES DE SIMBOLISMO HUAVE</b>	188
LAS REPRESENTACIONES DEL ESPACIO	191
LA MITOLOGÍA DEL PAISAJE	196
ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA	200
CUERPO Y <i>OMBAS</i> : LAS CONDICIONES SIMBÓLICAS DE LA JERARQUÍA	209
<b>UNA MATRIZ DE RELACIONES</b>	215
LA METÁFORA CORPORAL	218
COSMOVISIÓN Y DIVERSIDAD	224
<b>GLOSARIO</b>	232
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	250

## AGRADECIMIENTOS

En más de un sentido, los estudios etnográficos suelen ser el producto de numerosas deudas acumuladas que no logran saldarse plenamente. Para un antropólogo que concibe el principio de intercambio como la “ley de la gravedad” de su disciplina, esas deudas se vuelven siempre saldos impagables con los hombres y mujeres que, al brindarnos su amistad, su interés y su paciencia, proporcionan a su vez los materiales esenciales para el diseño y la elaboración de la obra. El ejercicio etnográfico deja de ser entonces una abstracción y toma la forma de los nombres y los rostros, que por esta vía se tornan los signos ineludibles de nuestra memoria. En nuestro caso, la lista es interminable y abarca a los habitantes de San Mateo del Mar, pero se enfoca sin remedio a don Hipólito Esesarte, Juan Olivares, Nemesio Duplan, Isabel Ampudia y Francisco Cepeda, que discutieron con lujo de detalle los datos y las teorías de una cultura que les es propia.

Una primera versión de este trabajo se presentó como tesis doctoral en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana. Las innumerables sesiones que entonces compartí con los miembros del seminario sobre Procesos Simbólicos en México, coordinado por los doctores Roberto Varela, Juan Castaigns y Jesús Jáuregui, no sólo contribuyeron a efectuar una relectura de los materiales etnográficos que había venido acumulando con los años, sino también a explorar nuevas rutas de investigación que no estaban originalmente contempladas en el horizonte del proyecto. Las observaciones del doctor Roberto Varela, fallecido en el 2004 y director inicial del proyecto, fueron particularmente valiosas para medir los límites y los alcances de una investigación que buscaba para entonces sus contornos en la voz de numerosos colegas y profesores. Estos contornos habrían de definirse con mayor claridad en el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana que, hacia 1999, emprendimos diversos investigadores del INAH en el marco del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio*, impulsado desde entonces por la maestra

Gloria Artís, Coordinadora Nacional de Antropología de esa institución. Como responsable del proyecto, el doctor Miguel Bartolomé puso a nuestra disposición su profundo conocimiento sobre los pueblos indígenas de Oaxaca y, sensible a nuestras angustias y demandas, asumió más tarde la penosa tarea de conducir la investigación hacia un puerto más seguro del que inicialmente se encontraba. Esta labor fue en buena medida compartida por los doctores Alicia Barabas y Héctor Tejera, cuya atenta lectura de las versiones originales hizo posible subsanar errores y omisiones que no eran posibles de advertir en la trama del trabajo cotidiano.

La deuda que conservo con mis maestros debe hacerse extensiva hacia mis alumnos, cuya compañía en diversas estancias del trabajo de campo volvió más fructíferas y placenteras las indagaciones sobre el terreno. Los etnólogos Andrés Oseguera y Leopoldo Trejo, entonces estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, contribuyeron a que numerosos aspectos de la cultura huave fueran tomando forma en las infinitas conversaciones que sosteníamos en las tertulias o en los seminarios. A nadie, sin embargo, debe más esta tesis que a Paola García Souza, cuyo agudo sentido de la etnografía dotó tantas veces de significación a datos y elementos que para mí permanecían como enigmas. Este trabajo está dedicado a ella, por haberme enseñado que la antropología es dos veces más dulce cuando se hace con los instrumentos de una pasión compartida. A lo largo de varios años, que se prolongaron más allá de mis propias expectativas, esta investigación contó con el apoyo de diversas instituciones que auspiciaron tanto su inicio como su culminación. Al igual que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que otorgó el financiamiento necesario para efectuar los estudios de doctorado, el Colegio de Sinaloa me incorporó a su programa semestral de becarios y, al hacerlo, me impuso la obligación de culminar una tarea que había quedado diluida en otras labores de docencia e investigación. La Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde realizo este tipo de actividades, proporcionó a su vez las condiciones necesarias para efectuar el trabajo de campo y desarrollar la investigación documental, aminorando sensiblemente mis cargas de trabajo en el programa de Maestría en Antropología

Social. Tanto a los primeros como a las segundas, mi más profundo agradecimiento.

## INTRODUCCIÓN

En su *Introducción a la etnografía*, publicada pocos años antes de su muerte, Marcel Mauss advirtió que los trabajos etnográficos ofrecen a menudo el aspecto de una caricatura, de tal manera que los especialistas en religiones ven únicamente cultos y santuarios, mientras los que se ciñen a observar la organización social no hablan más que de clanes y linajes (Mauss, 1947 [1971]). En buena medida, en efecto, las monografías funcionalistas reforzaron la idea de que los grupos y las comunidades estudiadas podían reflejarse con cierta claridad en aquellas obras que comenzaban por describir la estructura social y culminaban por examinar la cosmogonía, sin que entre ambas esferas mediara una relación semejante a la que solía establecerse entre las técnicas productivas y el ambiente natural. Los efectos de esta tendencia no sólo motivaron que culturas radicalmente distintas se inscribieran en libros asombrosamente similares (Boon, 1990:31), sino también que los criterios étnicos y lingüísticos perdieran un terreno considerable frente aquellas esferas de la vida social que se caracterizaban menos por sus diferencias que por sus semejanzas.

De manera similar, los estudios etnográficos que se han desarrollado en México han terminado por trazar una línea divisoria entre los aspectos organizativos de las comunidades indígenas y las manifestaciones vagamente expresivas de su cultura. Si esta división ha sido particularmente relevante para distinguir objetos de estudio tan divergentes como la economía y la mitología, ha resultado sin embargo insuficiente para definir una de las instituciones más complejas y recurrentes entre los pueblos indígenas de Mesoamérica. Conocida con el nombre de *sistema de cargos*, esta institución se presenta a lo largo de las regiones indígenas del país bajo la forma de dos jerarquías simultáneas que operan en distintos ámbitos, uno de los cuales se extiende sobre las formas de gobierno tradicional y otro sobre los espacios de reproducción simbólica que hacen posible la actividad ceremonial. Aunque la idea de una institución que es a un tiempo civil y religiosa expresa en gran medida su indefinición, sus efectos han promovido que diversas investigaciones terminaran por identificarla como un sistema político (Aguirre



Beltrán, 1953), una forma de organización social (Nash, 1958) y una economía de prestigio (Cancian, 1965), en un ejercicio de interpretación que ha confundido las nociones locales de autoridad con las funciones explícitas de los cargos, proyectándolas generalmente hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad.

Las consecuencias que subyacen a esta aproximación han sido múltiples, pero no precisamente diversas. Por un lado, durante varias décadas promovieron una representación hasta cierto punto uniforme de la población indígena de México, avalada desde entonces por la existencia de un área cultural que Kirchoff (1943) había unificado bajo el nombre de Mesomérica; por otro, reafirmaron en gran medida la certeza de que las culturas indígenas contemporáneas no presentaban diferencias sustanciales que fueran dignas de registrarse a través de estudios etnográficos detallados. El problema general, tal como lo formulara Foster durante la década de los cincuenta, consistía en advertir que si bien las comunidades indígenas mostraban variaciones en los aspectos culturales y lingüísticos, en un sentido más amplio constituían un “tipo genérico”, ya que compartían “características estructurales y culturas comunes” (Foster, 1975:11). Estas características no sólo pasaban por el conjunto de rasgos históricos y arqueológicos que Kirchoff había consignado para Mesoamérica, sino también por un orden social que era posible identificar por la escasez de las interacciones colectivas y la similitud de los lazos sociales. En este modelo, que Erick Wolf habría de sintetizar cincuenta años más tarde, la calidad y la cantidad de las relaciones sociales fueron las variables para medir lo que entonces se conoció como *aculturación* o *cambio cultural*. Así, mientras el aislamiento de determinadas comunidades era equivalente a una homogeneidad en las interacciones sociales, el contacto cultural iba “junto a la heterogeneidad de los lazos sociales y era entendido como sinónimo de secularización y desorganización” (Wolf, 1987: 25). No es gratuito, en efecto, que los estudios etnográficos que se desarrollan durante la década de los sesentas estuvieran particularmente interesados en las formas tradicionales del gobierno indígena, uno de los temas que suscitaron mayores

reflexiones y controversias durante esta época. En la medida en que constituían un producto colonial, las jerarquías civiles y religiosas aparecieron como un objeto de estudio privilegiado para el nuevo discurso antropológico, que pasó a medir los niveles de transformación a través de la permanencia o el desequilibrio de los sistemas de cargos. Si un sistema de cargos articulado presuponía la existencia de una comunidad corporativa y cerrada, una jerarquía desarticulada connotaba la presencia de una comunidad abierta, con mayores grados de aculturación y mayores niveles de integración a la sociedad nacional y moderna. Sin embargo, mientras estas últimas se encontraban asociadas a los sistemas de producción del capital intensivo, aquellas eran, como las llamaba Wolf, “hijas de la conquista” (1957:8) y representaban por lo tanto un fenómeno paradigmático del cambio cultural.

En un contexto donde el cambio cultural y los procesos de aculturación se vuelven asuntos teóricamente relevantes, la etnografía tendió a privilegiar aquellas zonas de estudio que eran susceptibles de medir las transformaciones culturales y que respondían a una lógica dependiente con el exterior. No sólo se volvió factible examinar las transformaciones del ayuntamiento hispánico en el cabildo indígena del siglo XVI, como lo hicieron Foster y Aguirre Beltrán, sino también examinar el papel que los sistemas de cargos desempeñaban en el mantenimiento de la comunidad como una unidad corporativa y cerrada. El énfasis que los estudios etnográficos mostraron hacia la estructura y las funciones sociales de los sistemas de cargos, consolidó la creencia en una institución uniforme que variaba menos en razón de sus características que en virtud de sus interpretaciones. De hecho, aunque la mayoría de las investigaciones estuvieron de acuerdo en concebir el problema como una “economía de prestigio”, basada en el gasto individual de los servicios comunitarios, no todas coincidieron al interpretar la función que los sistemas de cargos desempeñaban en el marco de la vida comunitaria. Mientras algunas investigaciones enfatizaron la idea de un dispositivo destinado a nivelar las riquezas o a legitimar las diferencias sociales, como proponían Wolf (1959) y Cancian (1979), otras procedieron a examinar el fenómeno como una variable del capitalismo dependiente, argumentando que los gastos ceremoniales involucrados

en el sistema de cargos respondían al carácter rural de las economías indígenas. Por esta vía, en efecto, las obligaciones ceremoniales de los funcionarios indígenas se convirtieron en una economía de prestigio, mientras las formas locales de autoridad pasaron a ser expresiones homogéneas del proceso dominical.

Al evaluar las repercusiones del determinismo económico en la antropología, Marshal Sahlins ha advertido la metamorfosis que se produce cuando fenómenos específicos se traducen en fórmulas genéricas. Desde cierta óptica, en efecto, el matrimonio puede ser concebido como un intercambio de materiales genéticos, el maíz y las habas como una dieta poco balanceada y el canibalismo como una actividad para la subsistencia (Sahlins, 1988:92). Esta traducción, sin embargo, corre el riesgo de crear falsos modelos de la realidad al interponer entre el observador y el objeto cristales que han sido graduados a la medida del proyecto. Las limitaciones del paradigma funcionalista no residen de hecho en la veracidad o en la falsedad de sus hipótesis, sino en la incapacidad de distinguir diferencias en aquellos aspectos culturales y lingüísticos que Foster consideraba como variaciones menores. De ahí que el problema no consista tan sólo en afirmar que las jerarquías civiles y religiosas pueden desempeñar funciones similares en la preservación o la dependencia de las comunidades indígenas, sino en advertir que las nociones de jerarquía y autoridad son susceptibles de tener significados diferentes en contextos culturales divergentes. Cuando los huaves emplean los términos de parentesco para referirse a los santos patronales o a determinados especialistas del ritual, no sólo proyectan los modelos parentales al ámbito religioso y ceremonial, sino también trastocan el sentido de lo que usualmente entendemos bajo la categoría de "parentesco". La pregunta por el significado de los fenómenos culturales proviene del hecho de que éstos encierran representaciones que hacen posible su formación. Así, "un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de

hecho” (Lévi-Strauss, 1968: 49). Los sistemas de cargos sufren un proceso similar, en la medida en que nunca aparecen como construcciones culturales independientes que puedan atribuirse a un dominio específico. De ahí que no baste con interrogarse sobre la forma en que los sistemas de cargos inciden sobre la estructura social de una comunidad indígena, sino también sobre las correspondencias que ese sistema establece con otros dominios de la vida social. Al ser expresiones de un principio general, cuyos mecanismos regulan a distintas formaciones jerárquicas, los sistemas de cargos suelen contener un campo de representaciones que es parte de su contenido y que constituye además una de las condiciones de su formación. Los diferentes significados que los grupos indígenas conceden a las nociones de autoridad no constituyen tan sólo un dato agregado que es posible advertir en las variaciones culturales y lingüísticas, sino también una parte constitutiva que permite ordenar las relaciones sociales al interior de cada comunidad. Las representaciones que se organizan en torno a la jerarquía forman parte de un discurso local que tiene la característica de distinguir funciones sociales mediante la identificación de distintos planos que, en el pensamiento indígena, se presentan estrechamente conectados. Este hecho explica que, al igual que los miembros de la comunidad, el universo sobrenatural se encuentre dividido por una clasificación jerárquica que no es en esencia distinta a la que rige al orden social. De ahí que el ejercicio de la autoridad no sea para las comunidades indígenas ajeno a su representación, y difícilmente podría estar desligado de una concepción general del mundo. Lo que sugieren numerosos ejemplos mesoamericanos es la existencia de una estructura interna que está relacionada con las categorías definidas en la visión local del universo y con el concepto local de poder, jerarquía o autoridad. Se trata, por lo tanto, de un “sistema amplio en el que se conjuga parentesco y poder, territorialidad y visión del mundo, y en el que los llamados ayuntamientos tienen un papel mucho más restringido y claramente subordinado a tal sistema mayor”, como advertía Andrés Medina hace cerca de veinte años (Medina, 1987:168).

En efecto, los límites del sistema no se reducen a una institución social que tiene por objeto preservar la estructura del ayuntamiento municipal, la organización comunitaria o la economía del prestigio, sino integran también aquellas representaciones que traducen el orden jerárquico en términos de un orden significativo. Las creencias, narraciones y prácticas que se desprenden de estas representaciones pueden de hecho concebirse como expresiones particulares de un sistema más amplio que involucra las prácticas religiosas y ceremoniales que acompañan el desempeño de los cargos. Si estas prácticas son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, conforman a su vez elementos significativos que revelan las nociones locales de autoridad y los principios jerárquicos que la hacen posible. En el momento en que nos desembarzamos de la ilusión instrumental que concibe a los sistemas de cargos como un medio para preservar la reproducción comunitaria, podemos empezar a interpretarlos como formas que expresan las representaciones indígenas sobre la responsabilidad, la obligación y el control, para descubrir finalmente que dichas representaciones no son ajenas a una visión general del mundo. Aun cuando es difícil determinar si estas representaciones se ajustan a una visión del mundo en el sentido kantiano del término, como se ha preguntado Jacques Galinier (1990:28), es posible advertir que se encuentren vinculadas por relaciones sistemáticas que nunca involucran prácticas o representaciones aisladas. Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí.

A partir de un estudio de caso, centrado en los huaves de San Mateo del Mar, la presente etnografía intenta mostrar la forma en que un sistema de cargos, y las representaciones a las que da lugar, permiten establecer relaciones dotadas de sentido entre diferentes dominios de la vida social. Por razones que son a un tiempo históricas y culturales, la estructura de los cargos se ha convertido para los huaves de San Mateo del Mar en un modelo de interacción social que, a lo largo

de varios siglos, ha terminado por regular las actividades productivas, la organización territorial y las mayordomías dedicadas a los santos. A pesar de que la vigencia de este modelo se ha perdido con los años y se reduce actualmente a la esfera de las jerarquías civiles y religiosas, sus principios conservaban aún un valor operativo en numerosas prácticas y representaciones que los huaves definen como partes sustanciales de su costumbre. A lo largo de varias estancias de trabajo de campo, que en conjunto pueden contabilizarse en años, las indagaciones sobre el terreno me llevaron a advertir que esos principios eran generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también esquemas clasificatorios, es decir, principios de visión y de división que tendían a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Mediante estos principios, los huaves establecen correspondencias entre un conjunto de nociones jerarquizadas que toman a los cargos como un modelo de referencia, proyectando las categorías que se desprenden del sistema de cargos hacia diversas jerarquías que eran comunes en el pasado. En el proceso de investigación, no sólo me pareció evidente que las primeras sólo eran comprensibles en virtud de la existencia de las segundas, sino también que las relaciones entre ambas se inscribían en las múltiples connotaciones que los huaves conceden a la palabra *ombas*, una de las categorías que sostienen tanto a la jerarquía civil como al sistema ceremonial.

La noción de *ombas*, en efecto, resulta particularmente relevante para comprender los principios de la clasificación social. El concepto está asociado, por un lado, al “cuerpo” y, por otro, al *alter ego* animal de una persona, en el sentido en que la literatura etnográfica ha asignado a los términos *tonal* o *nagual*. Si en sus acepciones mitológicas el *ombas* es algo que está en lugar de alguien (esto es, un *alter ego*), en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas (esto es, un *cuerpo*). Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida que cada hombre nace con un *tonal* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica. En el pasado, esta escala suponía una trayectoria estratégica entre cargos civiles y mayordomías, cada uno de los cuales

involucraba la donación de ofrendas y prestaciones alimenticias como requisito indispensable de su desempeño. De esta forma, los cargos de la jerarquía municipal culminan con ofrendas similares a las que clausuran el ciclo de las mayordomías, como si cada trayectoria estuviera destinada a ese fin. En ambos casos, las ofrendas jugaban un papel relevante como elementos rituales de transición, ya que, en las representaciones locales, el crecimiento del cuerpo estaba asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías.

Si las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos de su vida social no siempre responden a una visión del mundo en el sentido literal del término, revelan en cambio la preocupación de una cultura por establecer relaciones de sentido entre esferas que de otra forma serían incompatibles entre sí. Estas relaciones, a menudo inconscientes, encuentran un ámbito privilegiado para manifestarse en aquellas nociones o categorías que se emplean para expresar contrastes y similitudes entre la estructura social y la organización ceremonial, estableciendo entre unas y otras principios de equivalencia o matrices de inteligibilidad. Entre los huaves, estas correspondencias impiden que las jerarquías, el parentesco, la mitología o el ritual puedan concebirse como dominios independientes o como ámbitos exclusivos de estudio. El etnógrafo que inicia el examen de las categorías contenidas en uno de estos niveles terminará enfrenándose con la evidencia de que es imposible comprenderlas sin recurrir a las categorías que se desprenden de los demás. La dificultad de aislar un dominio autónomo radica, precisamente, en que el campo de las representaciones se presenta como una extensa red de correspondencias que se expresan en numerosas prácticas que los huaves siguen considerando aún como partes sustanciales de su costumbre.

La red de las correspondencias, sin embargo, no siempre se ofrece como un dato empírico a la observación, y debe a menudo buscarse en ese universo del discurso donde las representaciones toman la forma de un pensamiento articulado. En la medida en que estas representaciones tienden a expresarse en

las categorías que se desprenden de la lengua vernácula, a lo largo de la investigación pusimos una especial atención a los términos que los huaves emplean para designar los principios que rigen a la jerarquía comunitaria. Estos términos no sólo constituyen denominaciones lingüísticas a las que los huaves recurren para marcar diferencias que les son significativas. En la mayoría de los casos, conforman categorías conceptuales que abren nuevas vías de acceso hacia datos y elementos en apariencia inconexos, donde la concordancia de los significados permite distinguir la trama de las relaciones.

Un ejemplo permite ilustrar mejor este punto. Como podrá observarse a lo largo de este trabajo, los huaves designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos “ofrenda”. Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde municipal deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de “ofrenda”, en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, según veremos, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas a las representaciones sobre la muerte y sobre el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las



ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente contruidos. La tarea etnográfica no consiste por lo tanto en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación etnográfica. Interpretar las representaciones de una cultura no equivale por lo tanto a descifrar el significado de un significante que puede observarse el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta bajo el sentido manifiesto.

Las reservas que diferentes antropólogos contemporáneos mantienen hacia los datos etnográficos provienen de una tendencia a reducir el universo particular de los significados a fórmulas generales y ambivalentes. Los huaves, por ejemplo, emplean distintos términos para designar el acto de matar un animal y varias frases y palabras para nombrar las ceremonias que culminan la matanza. Al traducir todos estos actos bajo el término de "sacrificio", el etnógrafo se exime con demasiada facilidad del significado que los actores atribuyen a sus propios actos, al tiempo que engloba bajo un solo término distintos fenómenos que sólo tienen un parecido familiar. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los etnólogos llamamos "sacrificio" a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles.

Las nuevas aproximaciones parecen en efecto minar las antiguas certezas que albergaban los proyectos funcionalistas de la antropología, cuyo método se ha enfrentado con la dificultad de que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en consideración las ideas de los participantes. El problema inicia, como advierte Sperber, cuando se considera que las ideas no pueden ser ni descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). De ahí

que la simple observación se torne una herramienta insuficiente para comprender las ideas y representaciones que dan sentido a un fenómeno cultural. ¿Cuáles son, en este caso, los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? David Schneider sugiere que las palabras son la principal vía de acceso para identificar las “construcciones culturales” (sabemos, por ejemplo, que la noción de *espíritu* es una construcción cultural porque tiene un nombre y ese nombre conlleva un significado). Pero las palabras, advierte, tienen una característica fundamental que es necesario considerar: nunca encierran un significado singular, excepto en un número limitado de circunstancias. De ahí que la labor de la etnografía consista en determinar qué significados sobrevienen en determinadas circunstancias y en qué forma “los diferentes significados de la palabra se conectan entre sí” (Schneider, 1968:4).

En estas circunstancias, conviene preguntarse cuál es el significado de un término. Desde un punto de vista semiótico, como sugiere Schnaider, no puede ser más que una "unidad cultural". En toda cultura, en efecto, una unidad cultural es simplemente algo que está culturalmente definido y distinguido como entidad. Puede ser una persona, un lugar, un sentimiento, un estado de cosas, una fantasía, una esperanza o una idea. La noción de *ombas* que nos ha servido de guía a lo largo de la investigación es una unidad cultural que sólo adquiere sentido en el seno de la sociedad que la ha hecho posible. De ahí que sus significados sólo puedan comprenderse en los desplazamientos semánticos que la palabra evoca en determinadas circunstancias, así como en la forma en que estos significados se relacionan entre sí. Al evocar ámbitos tan lejanos como la jerarquía civil y los fenómenos meteorológicos que pueblan la mitología huave, el término funciona como un elemento de articulación entre el orden simbólico y el orden social, pero sólo en la medida en que sus connotaciones jerárquicas están directamente conectadas con sus significados mitológicos.

A lo largo de la investigación etnográfica, he intentado interpretar las categorías huaves en los diferentes contextos que afectan su significación, proponiendo que sus sentidos se encuentran vinculados en ámbitos tan distintos como el

parentesco y el ritual, la economía y la cosmogonía, la mitología y la jerarquía social. Cuando instituciones generales se examinan a través de este método, suelen revelar una complejidad y una variación que no siempre ha estado presente en el horizonte de la antropología mexicana, la cual ha estado casi siempre dispuesta a aplicar fórmulas uniformes a realidades que la etnografía descubre cada vez más diversas y complejas. La visión homogénea que la etnografía mexicana ha proyectado sobre las culturas indígenas durante tantas décadas (cfr. Millán, 2005), no sólo ha terminado por confundirlas con sociedades tradicionales y campesinas, sino también ha terminado por definir las coordenadas de un debate que es necesario ubicar en otra parte. Este desplazamiento me parece particularmente relevante en lo que se insiste en llamar el “sistema de cargos”, cuando en realidad es importante pensar a los cargos en el seno de un sistema más amplio cuyos límites es necesario explorar más allá de los espacios tradicionalmente recorridos.

Si las visiones panorámicas han sido uno de los métodos privilegiados de la antropología indigenista, que encontró en la etnografía extensiva un medio rápido y seguro para proporcionar un conocimiento sobre la población indígena del país, la etnografía no sólo se ha convertido con frecuencia en un instrumento de la intervención bajo las distintas modalidades de la antropología aplicada, sino también ha terminado por suprimir la vocación interpretativa que Boas atribuía a la disciplina. Al optar por una antropología explicativa, que es a un tiempo instrumento del análisis y mecanismo de la intervención, la etnografía en México ha abandonado con demasiada facilidad la posibilidad de comprender fenómenos culturales que hubieran hecho más visible la diversidad étnica y cultural del país. Sabemos que explicar e interpretar representaciones culturales son dos tareas distintas que contribuyen a nuestro conocimiento de la realidad indígena del país. Ambas tareas pueden tener relevancia, pero de una forma completamente divergente: una explicación, cuanto más general sea, resultará siempre mucho más relevante; lo que hace relevante una interpretación etnográfica no es su generalidad, sino su profundidad (Sperber, 1991:127). A diferencia de la antropología que se ha practicado en México, la etnografía singulariza la manera

de conocer y al hacerlo revela lo que es distintivo de los otomíes, de los zapotecos o de los huaves. Lo que algunos llaman *profundidad* y otros *densidad* etnográfica (Geertz, 1987) no depende de hecho de un ejercicio explicativo y general, sino de una descripción que hace posible captar las particularidades ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes y semejantes.

Una antigua creencia, que la antropología empirista elevó a rango de dogma, formula que el ejercicio etnográfico es fundamentalmente descriptivo y comparativo, más que vagamente teórico. Durante décadas, en efecto, las monografías funcionalistas nos han propuesto métodos de descripción y teorías de la comparación sin aclarar que en esa misma medida necesitamos métodos de comparación y teorías de la descripción (Boon, 1990). Si bien es cierto que la antropología requiere marcos comparativos, sin los cuales toda cultura resulta impenetrable, la comparación de culturas no exige que éstas sean reducidas a una similitud superficial, sino que las ubiquemos como sistemas de significados diferentes que pueden resultar inteligibles para una interpretación externa. El ejercicio etnográfico revela en este caso una complejidad y una variación que no siempre ha estado presente en la descripción etnográfica de los sistemas de cargos, cuyos teóricos han estado generalmente dispuestos a aplicar fórmulas uniformes a realidades que la etnografía descubre cada vez más diversas y complejas. En la medida en que estas variaciones tienden a expresarse en las categorías que se desprenden de la lengua vernácula, la descripción etnográfica no puede ser ajena a los términos que los actores emplean para designar sus principios jerárquicos o sus prácticas ceremoniales, a riesgo de perder de vista el conjunto de representaciones que hacen que un fenómeno cultural sea su vez un fenómeno distintivo y singular.

Esta perspectiva obliga a replantear el viejo y contencioso dilema entre estudios de comunidad y estudios regionales. Si la profundidad de una interpretación etnográfica no depende de su amplitud y de su generalidad, la extensión geográfica del análisis deja de ser un factor relevante para el tipo de conocimiento que la etnografía genera. Uno aprende más de la cultura zapoteca leyendo *Yalalag*, de Julio de la Fuente, que recorriendo todos los pueblos de la sierra. La

extensión no es en este caso una garantía de la comprensión, sino un marco que el analista elige para hacer explícitas sus interpretaciones. De hecho, a cien años de distancia, uno tiene la impresión que las interpretaciones más profundas de las culturas indígenas del país provienen de un conjunto de etnografías intensas, casi siempre locales, que no se vieron en la necesidad de ampliar sus horizontes geográficos para volver comprensible la realidad que trataban de describir. Su carácter paradigmático no estriba en la extensión geográfica que uno y otros eligen como unidad de análisis, sino en el hecho de habernos revelado una variación cultural que hasta entonces permanecía oculta.

La etnografía mexicana se ha construido hasta hoy sobre estas piezas aisladas a las cuales regresamos una y otra vez para cotejar un dato, verificar una idea o aprender una forma de interpretación. Todas ellas nos demuestran que con las culturas indígenas pasa lo mismo que con el tiempo: nadie sabe lo que son, pero cada vez las describimos con mayor precisión. Si bien es cierto que estas etnografías han dado a la fecha grandes frutos, también lo es que las numerosas zonas de sombra que la antropología mexicana ha dejado a lo largo de un siglo sólo pueden ser iluminadas a partir de una lectura renovada que se aleje de los caminos tradicionalmente recorridos. La tarea por realizar descansa, al parecer, sobre una contradicción fundamental: es difícil en la actualidad describir seriamente los mecanismos que gobiernan a las culturas indígenas de México y, no obstante, es indispensable hacerlo. Se está, por lo tanto, ante un círculo vicioso: sólo etnografías previas, numerosas y profundas, permitirán un día construir la nueva etnografía de los pueblos indígenas, pero estas etnografías no podrán calar hondo mientras no exista una nueva forma de aproximación etnográfica a la diversidad cultural de nuestro país.

## UN SISTEMA EN LA HISTORIA

### I

Las instituciones que hicieron posible la empresa colonial (la iglesia, el santo patrón, los cargos comunitarios, la traza cuadrangular dividida en barrios o secciones) fueron también los caminos que los huaves del Istmo de Tehuantepec recorrieron para demarcar la especificidad del “pueblo”. A diferencia de las regiones montañosas de Oaxaca, donde la traza cuadrangular nunca logró implementarse con éxito, los pueblos huaves que estuvieron sujetos a la provincia de Tehuantepec se trazaron a partir de un templo que distribuía el poblado sobre los cuatro puntos del cuadrante. Durante los primeros siglos de la Colonia, este proceso corrió de manera paralela a la nueva configuración del espacio en la que los barrios, las mitades y las secciones dieron forma y sentido a la traza colonial. En el istmo oaxaqueño, el barrio asumió la forma de una identidad política que participaba en la jerarquía central. Aunque el gobierno de Tehuantepec se conformaba entonces por un cabildo, según el modelo español, constituía a su vez un sistema plural que incluía elementos tradicionales de la estructura zapoteca y del barrio. A fines del siglo XVII, el cabildo estaba integrado por regidores de cinco barrios, además del gobernador y dos alcaldes. Tehuantepec tenía entonces 18 barrios y es posible, como afirma Zeitlin, “que el cabildo se rigiera por un sistema de rotación” (Zeitlin,1994:42).

Para los pueblos mesoamericanos, el sistema de rotación fue un principio que acopló las antiguas formas del orden social a las nuevas exigencias de la administración novohispana. En el altiplano central, organizado de acuerdo a un patrón residencial que integraba diferentes *calpolli* en un solo *altépetl*, las unidades territoriales seguían a finales del siglo XVI un principio similar que distribuía la dotación de mano de obra o la entrega de productos en un orden fijo de rotación a lo largo de un año, de tal manera que “los calpolli contribuían independientemente y más o menos equitativamente a las obligaciones comunes del altépetl” (Lockhart, 1999:32). Sin embargo, el orden de rotación no era sólo

cíclico, sino conformaba a su vez una estructura jerárquica que procedía sin variaciones de la primera a la última unidad territorial. Lockhart estima que, en algunos casos, la secuencia y el funcionamiento del sistema de rotación se regía por un movimiento ordenado de acuerdo a las direcciones cardinales, siguiendo generalmente el sentido contrario a las manecillas del reloj, en un circuito que iniciaba por el suroeste. En virtud de esta secuencia, los calpolli se ajustaban a una disposición geográfica menos azarosa de lo que a menudo se supone y, en la mayoría de los casos, respondían a un principio de simetría que “coincidía con los puntos cardinales y se ajustaba muy bien al sistema numérico” (*Ibidem*, 31).

El sistema de rotación que caracterizaba a las antiguas unidades territoriales habrá de jugar un papel importante en las nuevas adaptaciones que siguieron al régimen colonial. Aunque la instalación de las repúblicas de indios negaba a los indígenas el acceso a los puestos directivos de la Colonia, les concedía a la vez un gobierno local semiautónomo y permitía, por ley, la conformación de un cabildo indígena organizado bajo el modelo del Ayuntamiento occidental. Alrededor de 1560, la administración novohispana había recomendado adaptarse al precepto aristotélico de que el buen gobierno consistía en la rotación espiral de los funcionarios en los cargos, de tal manera "que los ministros vayan ascendiendo de unos cargos a otros", como indicaba la Real Cédula de 1618. Si a principios del siglo XVI el cabildo indígena era apenas algo más que una gobernatura vitalicia, asignada por la administración colonial a los antiguos señores o a sus descendientes, las disposiciones emitidas a partir de la segunda mitad del siglo expandían el número de cargos e imponían el término de un año para la renovación del poder, lo cual exigía una rotación de los cargos entre los miembros del territorio gobernado. A partir de estas reformas, el gobierno español instituyó los cargos de "oficiales de república" para definir aquellos asentamientos que tendrían el carácter de "pueblo" y respondían por lo tanto a la nueva unidad política, llamada entonces "república de indios".

Aunque el proyecto original de las repúblicas se concibió como una estructura radial que integraba a cabeceras y pueblos sujetos, la legislación y la práctica desembocaron con el tiempo en distintas unidades políticas que no siempre se encontraban claramente definidas. Desde el punto de vista de la administración colonial, la gama se extendía desde las cabeceras autónomas, regidas por un gobernador, hasta las cabeceras dependientes que gobernaban los alcaldes, pasando por los pueblos sujetos que sólo integraban a un conjunto de regidores como cúpula de la jerarquía civil (Pastor, 1987). Sin embargo, mientras las fuentes españolas se refieren a las unidades políticas indígenas en términos de cabeceras y sujetos, las fuentes indígenas que Lockhart (1999:19) examina para el siglo XVI designan invariablemente toda la unidad y sus partes constitutivas, como si la distinción hispánica entre cabeceras y sujetos no tuviera cabida en la clasificación local de la organización territorial.

Entre los siglos XVI y XVII, el descenso de la población indígena incide sobre el patrón de asentamientos y trastoca los términos de la clasificación política, al grado que la noción de cabecera adquiere distintos significados y se emplea para designar tanto a la parroquia como a aquellos asentamientos que cuentan con ochenta tributarios y un gobierno local. En este contexto, el pueblo sujeto deviene simplemente "pueblo" y termina siendo un sinónimo de "comunidad", al tiempo que las estancias se confunden con los barrios en un nuevo modelo de asentamiento en el que la mayoría de los pueblos se convierten finalmente en sus propias cabeceras. El efecto del desplome demográfico y las congregaciones que surgen a finales del siglo XVI no sólo modificaron los patrones de asentamientos originales, sino también promovieron la desaparición de pequeñas estancias que conservaban el estatuto de barrios. La *Relación de Nochixtlan*, por ejemplo, no menciona ninguno de los cinco barrios que habían sido señalados 40 años antes, cuya población se concentra entonces en la cabecera. Lo mismo sucede en la provincia de Tehuantepec, que hacia 1550 tenía como sujetos a 26 pueblos y estancias y 49 barrios. Para finales del siglo XVIII, sin embargo, la cifra se había reducido a 24 pueblos dentro del antiguo territorio de la provincia, los cuales habían adquirido de alguna manera la categoría de cabeceras (Gerhard,



1986:274). En este proceso, en el que las estancias desaparecen para integrarse como barrios a las cabeceras, se produce un desajuste de los gobiernos locales, que dejan de guardar proporción con las poblaciones que mantenían bajo su jurisdicción. De acuerdo a los cálculos de Carmagnani, durante la segunda mitad del periodo colonial la región de Oaxaca contaba con una cabecera por cada 744 habitantes, un cacique por cada 4,336 habitantes y un gobernador por cada 156 pobladores (Carmagnani, 1982: 111).

Este proceso habrá de tener importantes repercusiones en la definición de la comunidad como un espacio corporativo y cerrado, pero, sobre todo, habrá de adaptar el territorio indio a las nuevas exigencias sociales que surgen a partir del derrumbe de las antiguas jerarquías precolombinas, divididas hasta entonces entre caciques, principales y macehuales. En la medida en que las disposiciones coloniales postulaban que los miembros de la jerarquía civil fueran caciques o principales, a fin de integrar las antiguas jerarquías a los cargos civiles de las nuevas repúblicas, el grupo debía estar cerrado y limitaba la posibilidad de formar gobiernos en aquellos pueblos que no contaban con un número suficiente de principales. En la práctica, sin embargo, se incluía en las elecciones del cabildo a quienes habían ejercido cargos menores, considerados impropios de principales y, dada la forzosa rotación anual, el grupo electoral incorporaba un número cada vez mayor de macehuales. De ahí que, a partir del siglo XVII, principales y macehuales sean considerados como tales por una combinación contradictoria de atribución y mérito mediante el desempeño de los cargos. “Con frecuencia se decía que había dos tipos de principales - de nacimiento y de oficio. Los primeros tenían un rango casi idéntico al de las familias de los caciques. Más numerosos eran los principales de oficio, macehuales que se hacían principales al ocupar el cargo de regidor” (Chance y Taylor, 1985: 17).

Rodolfo Pastor ha advertido que, a través de la gradual macehualización de los gobiernos locales, la comunidad indígena novohispana surge como una comunidad campesina igualitaria en la que “el servicio en los cargos deja de ser una prerrogativa de los principales y se convierte, en manos del macehual, en el

mecanismo nivelador de las diferencias sociales” (Pastor, 1987:207). La macehualización de la comunidad indígena, en efecto, no sólo habrá de significar un trastocamiento de los términos que regían a las antiguas jerarquías, sino también un dispositivo que permite reordenar los criterios de la clasificación social. Las unidades políticas gozan entonces de criterios distintos para organizarse. La integración de las estancias a las cabeceras no sólo facilita la organización de las unidades políticas a través de una estructura de barrios, sino además multiplica la conformación étnica de los asentamientos urbanos bajo un modelo que era frecuente en los señoríos prehipánicos, donde “era casi regla que hubiera barrios de gente de distinto origen y aun de distinto idioma” (Carrasco, 1972: 22). En la villa de Xalapa, situada a pocas leguas de Tehuantepec, donde la lengua dominante era el zapoteco, existían además dos o tres barrios que hablaban las lenguas mixe y mixteca, según informan las *Relaciones Geográficas* de 1580. Aunque las fuentes no lo mencionan, es probable que la villa se organizara bajo un sistema de rotación que conjugaba la adscripción étnica con la estructura de los barrios, como sucedía también en Tehuantepec, donde el cabildo integraba a los regidores de cinco barrios en una población que era mayoritariamente zapoteca pero que incorporaba a su vez a zoques, huaves y chontales. La hipótesis es factible si se considera que, hacia el siglo XVII, el territorio de Etlá contaba con seis pueblos sujetos que seguían un sistema rotativo, “según el cual un año el alcalde era elegido en la etnia zapoteca y el regidor en la etnia mixteca y viceversa” (Carmagnani, 1982:185).

La alternancia de los cargos no sólo revela una distribución equitativa de la autoridad entre barrios que conservaban distintas adscripciones étnicas, sino también permite vislumbrar el papel que jugaba la circulación de los cargos en la integración de un territorio disímil y heterogéneo. Mediante este circuito de intercambios, las unidades étnicas y territoriales quedaban representadas en una jerarquía central que evitaba la desarticulación del territorio en unidades aisladas y dispersas. De ahí que, como advierte Carmagnani (1988:76), la jerarquía se nos presente durante la época colonial como el elemento capaz de regular las instancias territoriales y, a su vez, como el elemento capaz de integrar la

pluralidad social existente en el territorio. Esta integración, como hemos argumentado anteriormente, se sustentaba en el sentido “horizontal” que se desprende de la circulación de los cargos al viajar entre las unidades territoriales y articularlas en un principio uniforme. Pero, sin duda, también respondía al carácter endogámico que promovía la definición étnica de determinados barrios, donde las preferencias matrimoniales se canalizaban hacia los miembros del grupo que contaban con la misma ascendencia cultural y lingüística, como era el caso de los barrios de Etna, Xapala y Tehuantepec durante el siglo XVII.

A lo largo del periodo colonial, la tendencia a la endogamia se presenta como un principio normativo que se expresa a través de sus manifestaciones estadísticas. Las preferencias matrimoniales se ajustan a partir de entonces a un modelo estadístico que revela altos porcentajes de alianzas matrimoniales al interior de la misma unidad territorial. Las variaciones en torno a las preferencias matrimoniales pueden atribuirse a las contingencias demográficas que se suscitan en las primeras décadas de la Colonia, cuando el descenso de la población indígena adquiere proporciones alarmantes y trastoca las preferencias matrimoniales que regían a caciques y macehuales. En el distrito oaxaqueño de Villa Alta, las cifras indican que la población disminuyó en un 94 por ciento entre 1520 y 1595, mientras que en el Istmo de Tehuantepec la población desciende, durante las mismas fechas, de 20,000 a 3,200 indígenas tributarios. Cuando la cifra de la población de una sociedad organizada desciende drásticamente, nuevos tipos de matrimonio, incluyendo formas prohibidas de alianza matrimonial, deberían hacer su aparición o bien adquirir un desarrollo inusitado: “la práctica del matrimonio – como ha señalado Godelier - es la primera pieza del sistema que se modifica” en estas circunstancias, y se asiste generalmente a “una reestructuración gradual de las reglas de matrimonio y a una intensificación de las prácticas ceremoniales” (Godelier, 1977:18-19).

Una catástrofe demográfica como la de fines del siglo XVI redujo necesariamente la población del barrio, al grado que la endogamia territorial se convirtió en un requisito difícil de cumplir. De ahí que hacia finales de este siglo el índice de matrimonios endógamos variara considerablemente. Carmagnani (1993:18) estima

que el tamaño del barrio, así como la costumbre de favorecer el casamiento con gente de un barrio cercano o étnicamente afín, constituyen factores que explican la variación de los casos. Mientras los barrios con mayor número de habitantes estuvieron en posibilidades de conservar la tendencia a la endogamia, la desaparición de pequeños asentamientos dio por resultado un proceso en el que las nuevas comunidades novohispanas asumieron el control del territorio que antes correspondía a los jefes de barrio y la endogamia que caracterizaba al barrio precolombino pasó a ser el rasgo distintivo de la comunidad (Pastor, 1987:111).

#### LOS BARRIOS Y LAS CORPORACIONES RELIGIOSAS

Cuando se considera la tendencia endogámica de los barrios a la luz del principio de rotación que rige a los cargos civiles, se advierte una correspondencia inversa que permite visualizarlos como partes sustantivas de un sistema mayor. Este sistema parece, en efecto, trazar una suerte de continuidad entre las unidades territoriales y las formas locales de gobierno, pero sólo en la medida en que las primeras regulan las preferencias matrimoniales. Las unidades territoriales que habrán de participar en el nuevo sistema jerárquico encierran de hecho dos componentes que determinan sus modalidades de funcionamiento: el patrón residencial y el parentesco. Por desgracia, las relaciones entre ambos factores resultan aún ambiguas. Esta ambigüedad deriva, en parte, de la soltura con que los cronistas coloniales utilizaron el término *barrio* para designar a unidades de distinta naturaleza. La identificación entre barrios y *calpullis*, consagrada por Bandelier en 1880, creó un espectro de confusiones sobre el carácter clánico de estos últimos. Monzón (1949), siguiendo las tesis de Kirchhoff, conservó la idea de que el calpulli era un clan, aunque hizo notar que éste no pudo haber sido unilateral ni exogámico sino ambilateral con tendencia a la endogamia. En un estudio posterior, sin embargo, Carrasco argumentó que el término *calpulli* no implicaba la idea de parentesco sino la de subdivisión política y administrativa. De ahí que "si nos preguntamos cuál era la relación entre calpulli y parentesco, la contestación no puede ser la misma para todos los niveles ni tampoco para todas las regiones" (Carrasco, 1972:31).

En Oaxaca, sin embargo, la noción de barrio adquiere al menos tres significados distintos durante el periodo colonial. Mientras el primero alude a una entidad territorial, que puede tener características étnicas y ser la parte constitutiva de un asentamiento más amplio, los dos restantes encierran connotaciones vinculadas a conjuntos parentales y religiosos. En la Mixteca Alta, las relaciones de parentesco se organizaban en unidades territoriales llamadas *siqui*, que mantenía ciertas equivalencias con el *calpulli* nahua del altiplano central. Cada *siqui* tenía un nombre propio, era concebido como un linaje fundado por un antepasado divinizado y se componía de varias casas. Rodolfo Pastor estima que el *siqui* mixteco conformaba una parentela territorial de carácter endogámico, en la que se veía al vecino como una suerte de pariente: “se trata de grupos endógamos, del tipo que Murdock llama *deme*, con derechos colectivos sobre el suelo” (1987:34)<sup>1</sup>. Zeitlin, por su parte, ha señalado que hacia 1550 la población zapoteca de Tehuantepec contaba con 49 barrios que constituían las unidades corporativas básicas. El vocabulario de Fray Juan de Córdova contiene varias acepciones de "barrio", una de las cuales (*naaqueche*), alude a la tenencia de la tierra; el término *cozaana*, por el contrario, indica la presencia de un elemento de parentesco colateral en la composición del barrio (Zeitlin, 1994:32).

Los desplazamientos semánticos que pueden observarse en la noción de “barrio” no eran sin embargo distintos a las confusiones semánticas, comunes durante el siglo XVIII, entre “cofradías” y “hermandades” (Galinier, 1990:83). Aunque su aparición es posterior, las cofradías sacramentales que florecen en Oaxaca hacia mediados del siglo XVIII se encuentran íntimamente ligadas al significado de los barrios. Como ha indicado Farris, la cofradía era una institución de carácter religioso, pero sólo en la medida en que la comunidad también lo era, ya que parte esencial de la comunidad como tal era interceder con las divinidades corporativas. Las cofradías, al igual que las cajas de comunidad, eran simplemente una forma de propiedad pública dedicada a los santos y cuyo objeto era promover el

---

<sup>1</sup> Aunque Spores está de acuerdo en que los centros mixtecos se encontraban divididos en barrios, estima que estas unidades territoriales eran tan sólo unidades residenciales y políticas, sin componentes parentales al interior del barrio (Spores, 1967: 92).

bienestar público a través de ofrendas a los santos. En Oaxaca, su aparición coincide con el desplazamiento de los dominicos por parte del clero secular, pero también con el proceso de debilitamiento de las antiguas repúblicas y la progresiva macehualización de la comunidad. En este proceso, marcado por un vacío que es a un tiempo civil y religioso, las cofradías asumen la responsabilidad del culto que antes tocaba a la comunidad. Al mismo tiempo, las comunidades transfieren gradualmente sus bienes a las cofradías, que por este medio quedaban fuera del alcance de la administración colonial. A mediados del XVIII, los santos eran ya propietarios de la mayor parte del ganado de las comunidades indígenas. Se produce así una sustitución funcional de la antigua economía, en la que la corporación civil del pueblo se ve desplazada por la de las corporaciones religiosas.

Como otras instituciones que surgen a lo largo de la colonia, la cofradía fue un producto híbrido. La idea de una corporación de personas agrupadas bajo la protección de un santo era sin duda de origen europeo, pero coincidía con el concepto de una antigua parentela protegida por la divinidad de la unidad territorial. Rodolfo Pastor, a quien debemos una valiosa información sobre la mixteca colonial, ha argumentado que el indígena oaxaqueño vio en las cofradías una manera de suplantar la antigua economía del barrio (1986:247). De ahí que muchas de las cofradías o hermandades correspondieran a barrios, parcialidades o segmentos del poblado en los que predominaba una o más familias. Al igual que las cofradías, estos segmentos integraban un conjunto de funciones religiosas que los volvían equiparables a las corporaciones religiosas. Recientemente, John Chance ha señalado que “cada barrio tenía su mayordomo, el cual organizaba la fiesta anual del santo patrono. Al igual que las cofradías, los barrios también tenían propiedades y prestaban dinero. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, los barrios y las cofradías al parecer eran sinónimos” (1989:273).

La equivalencia entre ambas corporaciones permite comprender que en ciertas zonas de Oaxaca, como la sierra zapoteca, los barrios contemporáneos no constituyan unidades residenciales. En la región zapoteca de El Rincón, Laura

Nader ha advertido que la palabra *barrio* no se refiere a una unidad territorial sino a un “grupo no localizado” que se organiza en torno a un santo titular. Cada “barrio” tiene, en efecto, un santo patrono al que se le destinan festividades anuales a través de las contribuciones económicas del grupo residencial y mediante las tierras que se confieren anualmente al mayordomo. Los barrios no residenciales permiten a su vez una subdivisión adicional de pequeñas asociaciones religiosas, integrados por vecinos o grupos de familias más o menos localizados, que se distribuyen entre grupos masculinos llamados *barrios chicos* y grupos femeninos llamados *hermandades* (Nader, 1964:236). Aun cuando algunos historiadores sugieren que, en este caso, los barrios fueron introducidos por los dominicos como un medio para organizar el culto y posteriormente fueron convertidos en cofradías por el clero secular (Chance, 1998: 273), la tendencia a reelegir constantemente a los mayordomos de las cofradías indica, como señala Pastor, que la composición de las cofradías no era ajena a la conformación parental del barrio: “el carácter de parentela real que tenían algunas cofradías reforzaba esta tendencia; como la corporación era un residuo del barrio no había suspicacia hacia el pariente mayor que funcionaba como mayordomo” (Pastor, 1987:225). La hipótesis parece factible si se considera que en otras regiones, como los Altos de Guatemala, el sistema de cofradías constituía hasta hace poco tiempo una prolongación de las formas parentales de organización local, ya que “los antiguos calpules o jefes de linaje mantuvieron la autoridad por medio de su liderazgo dentro del sistema de cofradía” (Orellana, 1984:852).

La posibilidad de que las primeras corporaciones religiosas estuvieran integradas por grupos de parentesco no sólo explica la forma en que los barrios y las cofradías se integraron hasta confundirse, sino también el hecho de que las mujeres tomaran una parte activa en la organización, fenómeno que difícilmente se observa en las estructuras religiosas del mundo colonial indígena. Su integración demuestra que los vínculos conyugales estaban considerados dentro de la corporación y que la tendencia endogámica de los barrios favorecía su carácter corporativo. Algunas indicaciones aisladas muestran además una tendencia a transferir la jefatura de la cofradía entre padres e hijos, como si la

adscripción a un grupo religioso y corporado se rigiera por un principio de filiación que trazaba líneas de descendencia entre cofrades que se encontraban de alguna manera emparentados. A la luz de los datos etnográficos sobre las capillas y ermitas que se distribuyen en las comunidades indígenas, se puede argüir que las antiguas cofradías sacramentales se regían también por un principio de filiación patrilineal, de tal manera que los hijos varones pertenecían a la cofradía del padre, mientras las mujeres abandonaban su corporación familiar para integrarse a la corporación de sus cónyuges.

El barrio y la cofradía, en sus dimensiones parentales y religiosas, se presentan en efecto como factores esenciales para definir los principios de filiación. La recuperación demográfica que tiene lugar a mediados del siglo XVII encuentra una población que ha perdido en gran medida su memoria genealógica, al grado que el reconocimiento de la descendencia suele perderse una vez que se ha atravesado el nivel de la tercera generación ascendente. En el siglo XVIII, de hecho, eran escasos los nobles zapotecos que podían presentar pruebas de sus ancestros más allá de tres generaciones, y es probable que muchos lazos de parentesco se hubieran olvidado (Chance, 1989:227). A la ausencia de una memoria genealógica se aunaba, además, la inexistencia de apellidos paternos para el amplio sector de los macehuales. Mientras los caciques indígenas conservan apellidos cristianos, asignados por un acto de bautizo que convierte a los herederos de Cosijopi en herederos de Juan Cortés, la población de macehuales carece de apelativos genealógicos que permitan heredar o reclamar propiedades familiares más allá de un número limitado de generaciones. En la misma medida en que el uso de la lengua española estaba restringido al estrato de los principales y los caciques (Chance, 1998:197), los macehuales sólo tenían acceso a las tierras colectivas de la comunidad, y sólo se le permitía criar ganado en forma también colectiva. De ahí que la profundidad genealógica parecía innecesaria para una población incapaz de acumular riqueza y transferirla a su descendientes. En la región huave, como se verá más adelante, subsisten hasta el siglo XIX poblaciones enteras que



no cuentan con apelativos familiares y emplean por lo tanto los nombres de pila paternos para establecer la descendencia entre dos generaciones.

Aunque no existen datos que ilustren las reglas de filiación durante los tres siglos de la Colonia, es posible suponer que la ausencia de un apelativo para establecer las líneas de descendencia más allá de la generación anterior debió encontrar un mecanismo de solución en las reglas ligadas a la residencia. La adscripción a una unidad territorial, aunada a las facultades de la herencia, ofrecía una marca de distinción alternativa para definir el ámbito de las genealogías. Para la Mixteca Alta, Rodolfo Pastor ha indicado que durante los primeros años de la Colonia los individuos usan el nombre de su barrio o de su paraje como apellido. En los registros coloniales, en efecto, éste suele señalarse mediante una indicación que combina el nombre de pila con la referencia espacial. Así, un registro de matrimonio dirá: "Pedro Lorenzo de tal o cual lugar se casa con María Luisa, india de tal o cual lugar" (Nutini, 1968:126).

La residencia no fue, sin embargo, el único factor que promovió la existencia de genealogías más amplias. Ligados a un territorio, que los hace aparecer como propietarios de las tierras comunitarias, los santos epónimos y sus iglesias desempeñan un papel importante en la genealogía de cada comunidad. Las líneas de descendencia se trazan entonces sobre un horizonte mítico que postula la presencia de un origen o de un antepasado común, perteneciente al mismo grupo doméstico y fundador de un nuevo linaje. Entre los huaves, por ejemplo, las narraciones míticas difunden hasta hoy la idea de un dios que decidió crear a los pueblos dividiendo las tierras de la comarca entre los distintos grupos étnicos y comunitarios, y con este fin envió a sus "hermanos", los santos, para que fundaran municipios en los que habrían de servir como protectores y patronos. La línea de descendencia que se establece entre la comunidad y el santo puede apreciarse en el viraje de las representaciones indígenas con respecto a la Virgen María, designada casi siempre como "Nuestra Madre Preciosa". A diferencia de la fórmula española, esa expresión tiene el sentido aparente de asignar una diosa madre para la comunidad, paralela a Dios Padre, al que se llamaba también "Nuestro Padre Precioso" (Lockhart, 1999:365). La expresión sobrevive aún entre

los huaves contemporáneos, que emplean los términos *teat* y *múm* para designar a los familiares masculinos y femeninos en línea ascendente, pero también se aplican sin mayor distinción a las imágenes del santoral que habitan las iglesias locales.

La idea de un ancestro divinizado, que aparece como el vértice de un grupo de descendencia, no era ajena a las antiguas representaciones prehispánicas que confluyen en las tradiciones mixteca y zapoteca. En esta última, el culto a los ancestros de la nobleza era sumamente generalizado durante los primeros años de la Colonia, al grado que los cronistas de la época confundieron las imágenes de los difuntos venerados con "ídolos" de "dioses". En la medida en que "los ídolos venerados variaban de pueblo en pueblo, los españoles quedaban impresionados por las docenas de dioses, dando lugar a la noción de un extenso panteón antropomorfo zapoteca" (Chance, 1998: 242). La relación no era del todo distinta en las regiones mixtecas, donde la nobleza estaba integrada por varios linajes que presidían los *yyas*, hombres casi divinos cuyo parentesco simbólico permitía que fueran considerados como el padre y la madre de los campesinos. De manera significativa, los santos católicos adquirieron entre los mixtecos el apelativo de *yya nicanandita* o "señores que están en los cielos" (Romero Frizzi, 1996:48).

No es sorprendente, por lo tanto, que los santos epónimos se constituyan en el centro simbólico de las comunidades novohispanas, como también sucedió en los pueblos sujetos a la alcaldía de Tehuantepec, donde las imágenes de Santo Domingo, San Miguel y Santa María compartieron el territorio de la provincia con las imágenes de San Mateo, San Francisco y San Dionisio. Al ser ubicadas en el centro de cada comunidad, estas imágenes adquieren el rango de marcadores toponímicos y por lo tanto de puntos de referencia con relación a categorías espacio-temporales (Galinier, 1990:69). Si por un lado articulan el espacio social, dotando al pueblo de un punto fijo de referencia, por otro se conciben como ancestros divinizados que congregan a una comunidad y exigen para tal efecto una residencia. En la medida en que a los santos se les veía como los padres del pueblo y como los verdaderos propietarios de las tierras de la comunidad, las instituciones locales prestan una atención particular a la construcción de la iglesia,

que desde el punto de vista indígena no está tanto destinada a la realización de las ceremonias como al hecho de proporcionarle una residencia al santo. Al tiempo que se constituye en el eje de un conjunto de prácticas religiosas, la iglesia aparece como un espacio social que extiende las relaciones de parentesco a través de los sacramentos que suministra. Es una casa que multiplica las casas, funda nuevos matrimonios, inaugura padrinazgos y hace que el grupo de descendencia se convierta finalmente en una comunidad.

#### **LOS DOS EXTREMOS DEL LITORAL HUAVE**

Las primeras doctrinas de la región huave surgen a mediados del siglo XVI, cuando los dominicos distribuyen las cabeceras de las doctrinas siguiendo un criterio menos espacial que étnico: Tehuantepec para los pueblos zapotecos, Zanacatepec para los zoques, Guichicovi para los mixes, Tequisistlán para los chontales y San Francisco del Mar para los huaves (Machuca, 1999:32). Dada su lejanía, su difícil acceso y sus dimensiones reducidas, la elección de San Francisco del Mar como cabecera eclesiástica parece poco apropiada para los fines de evangelización que persiguen los dominicos a lo largo del territorio huave. Sin embargo, su elección es significativa por diferentes motivos. En primer término, deja entrever las relaciones preexistentes del cacicazgo de San Francisco del Mar con la nobleza zapoteca del Istmo, encabezada en ese momento por Cosijopi, hijo menor de Cosijueza y último soberano del señorío de Tehuantepec. “Me parece muy probable – dice Zeitlin - que la esposa joven de Cosijopi, quien fue traída a Tehuantepec para casarse en 1554 o 1556, haya nacido en San Francisco del Mar. Aunque un casamiento interétnico se habría ajustado a los principios de matrimonio exógamo de la nobleza mesoamericana, la viuda, Doña Magdalena de Zúñiga, nunca fue bien aceptada por los principales de Tehuantepec” (Zeitlin, 1994:37). Esta reticencia no impidió sin embargo que las salinas más productivas del Istmo, concedidas a Cosijopi en beneficio de su cacicazgo, pasaran más tarde a manos de su cuñado huave, a quien su viuda se las había cedido como parte del cacicazgo de San Francisco del Mar. Un documento de 1568, citado por Zetlin, establece que “dicha Doña Magdalena

gozace como cosa propia con justo título y señorío y por legitima herencia todas las lagunas" (*Ibidem*: 36). Dadas la productividad de las salinas del Istmo (cuatro mil cargas de sal de la laguna Lingue, cerca de Tehuantepec, tenían un costo de 12 mil pesos), no es sorprendente que su control haya sido motivo de litigio por parte de los caciques de San Francisco del Mar, que doscientos años más tarde seguían reclamando su control como parte del patrimonio de la familia Zúñiga Cortés. A principios del XVIII, tal como lo ha hecho notar Zeitlin,

los caciques huaves de San Francisco del Mar se encontraban ya entre las personas más ricas e importantes de la provincia, tanto españoles como indios. Su riqueza se fundaba en las tierras, pesquerías y salinas del cacicazgo de San Francisco., incluidas ocho salinas ubicadas adelante de Juchitán y una cerca de Tehuantepec (Zeitlin, 1994:35-36).

La presencia del cacicazgo de San Francisco del Mar no sólo revela que la región huave estaba lejos de ser un territorio socialmente homogéneo durante los primeros siglos de la colonia, sino también que dicho territorio mostraba diferencias profundas de uno a otro lado del litoral. Por los primeros registros demográficos, es posible advertir que la mayor densidad de población se concentraba en el extremo occidental del litoral, en la franja que hoy ocupan Santa María y San Mateo del Mar. El 1802, por ejemplo, la población de San Mateo del Mar era cuatro veces más grande que la de San Francisco y tres veces mayor que la de San Dionisio del Mar (Huesca *et. al.*, 1984), la tercera cabecera huave en importancia. Los padrones de población, elaborados en 1844 y 1890, muestran además que la mayoría de los habitantes de San Francisco del Mar contaban para estas fechas con apellidos hispánicos y que la composición étnica de la cabecera era desde entonces heterogénea, al grado que el treinta por ciento de la población hablaba el zapoteco, el veinte por ciento se desenvolvía en castellano y el resto empleaba el huave como medio de comunicación. A esta diversidad étnica, que podía observarse con menores porcentajes en San Dionisio del Mar, se aunaba una diversidad productiva que incorporaba, entre otras, las actividades de labradores, jornaleros y hacendados, en proporciones semejantes a la de los pescadores.

La situación en San Mateo y Santa María del Mar era en gran medida distinta. En fechas tan posteriores como la primera mitad del siglo XIX, los 1,549 habitantes que se distribuían a lo largo de la península occidental carecían aún de apelativos familiares y empleaban el nombre de pila del padre para establecer la descendencia entre dos generaciones. En el padrón de habitantes de 1844, todos los hombres y mujeres de la península conservaban el nombre de pila del padre como registro patronímico: Juan Marcos, Lucrecia Francisco, Vicente Andrés, Paulina José, etc. La diversidad étnica que puede observarse en San Francisco y San Dionisio es además inexistente en esta parte del litoral, donde la población se dedica fundamentalmente a la pesca y es, según el padrón de habitantes, lingüísticamente homogénea. Dado que hasta el siglo XVII hablar castellano era un fenómeno que estaba restringido al estrato de los caciques y los principales (Chance, 1998: 197), es posible suponer que la homogeneidad lingüística que caracterizaba a San Mateo y Santa María del Mar se reforzaba al interior de un grupo que carecía de cacicazgos y distinciones nobiliarias. La distinción social era por lo tanto también geográfica: mientras San Francisco del Mar cuenta con una nobleza reconocida que aprende con facilidad el castellano, adopta los apellidos hispánicos y se adapta a las nuevas exigencias coloniales, San Mateo del Mar se presenta como una población extensa de macehuales que se dedica a una actividad económica uniforme y sin acceso a la posesión individual de tierras y ganado.

A cambio de su condición social, San Mateo del Mar obtiene una autonomía cultural y política que es difícil observar en el resto de las poblaciones huaves durante el periodo colonial, acostumbradas a un flujo de población más amplio. Aunque esta autonomía no significaba forzosamente aislamiento, ya que la mayor parte de los productos pesqueros del Istmo de Tehuantepec provenían de la zona occidental del litoral, donde las condiciones ambientales favorecían la captura del camarón, constituía sin embargo un factor importante para que la comunidad se representara a sí misma como una unidad separada e independiente. En un documento de 1786, por ejemplo, se pregunta a los habitantes de San Mateo del Mar quién tiene más autoridad, si ellos o el soberano. Responden, dejando

evidencia de su desconfianza hacia el Rey, que "sólo Dios sabe quién tiene más autoridad, si su pueblo o el Rey y que, aunque el Rey la tuviera, ellos sólo obedecen lo que manda su pueblo" (Bailón, 2001:174).

Las diferencias que hemos esbozado entre los dos extremos del litoral huave derivan en efecto de una distribución social que delimitaba, durante los primeros siglos de la Colonia, dos dominios indígenas divergentes: el de los caciques y el de los macehuales. Mientras a estos últimos sólo se les permitió criar ganado menor en forma colectiva, en tierras comunales, negándoles la posibilidad de acumulación al prohibir la cría individual de ganado (Pastor, 1987:124), a los caciques de San Francisco del Mar se les mercadearon en propiedad tierras "realengas" para estancias de ganado mayor y menor. De ahí que, al igual que el resto de los caciques istmeños, no sufran una desintegración tan acentuada de su categoría social ni de sus riquezas, como sucedió en otras regiones de la Nueva España. En el Istmo de Tehuantepec, como señala Zeitlin, la mayoría de las solicitudes para establecer estancias de ganado proceden de individuos que se identifican como caciques o principales. Tan sólo en la villa de Tehuantepec, diez miembros de la nobleza local reciben concesiones para 23 estancias de yeguas y ganado menor. A través de las haciendas, en efecto, "la nobleza nativa del Istmo encontró uno de los pocos caminos para mantener un estatus económico conmensurable con su rango social inherente" (Zeitlin, 1989:48). De esta forma, la singular política de protección que caracterizó la colonización del Valle de Oaxaca, donde los caciques no sufrieron una desintegración sustantiva de sus bienes, se tradujo en el Istmo de Tehuantepec en una política de concesiones que conjugó los intereses de la nobleza indígena con los intereses del Marquesado del Valle.

#### **HACIENDAS MARQUESANAS Y COMUNIDADES HUAVES**

En diversas ocasiones se ha subrayado la influencia del Marquesado del Valle en la conformación del territorio huave, cuyos principales poblados compartieron espacios colindantes con las haciendas del marquesado que florecieron al inicio

del periodo colonial (Gehard, 1986; Gutiérrez Brockington, 1989; Zeitlin, 1989; Machuca, 1999; Bailón, 2001). Aun cuando dichas investigaciones ofrecen una imagen cada vez más elocuente de las relaciones que mediaron entre las haciendas y las repúblicas huaves, conviene destacar algunos datos que ilustran el papel de las haciendas en la conformación social del territorio y en la estructura interna de sus principales instituciones.

El Marquesado del Valle, otorgado a Cortés por merced real de 1529, cubría hacia mediados del siglo XVI la mayor parte del Istmo de Tehuantepec y tenía bajo su jurisdicción a Chimalapa, Guichicovi, La Asunción Ixtelpec, Santa María Petapa, Santo Domingo Tehuantepec, Lachitoba, Tequistlan y la estancia de Guzantlan. Esta última, situada en los confines del actual municipio de San Mateo del Mar, en el extremo occidental del territorio huave, figuraba entre los cinco lugares que Cortés había solicitado a la Real Audiencia en 1532, con el fin de establecer una estancia de ganado mayor. Aunque la solicitud se veía favorecida por el hecho de que se trataba de tierras yermas, inhabitables y de difícil acceso, contribuía de manera especial la despoblación paulatina de la zona, que se había visto severamente afectada por las epidemias ocurridas en las décadas posteriores a la conquista. Dado que los 26 pueblos sujetos a la provincia de Tehuantepec contaban hacia 1580 con una población cercana a los dos mil habitantes (Torres de Laguna, 1580), los asentamientos se habían reducido a pequeñas localidades que difícilmente superaban un centenar de personas. A raíz de este proceso, en el que “muchas tierras quedaron desiertas después de la primera despoblación y fueron tomadas para haciendas de ganado” (Gehard, 1986:128), la provincia se convirtió en el escenario de una empresa ganadera que multiplicó geométricamente las estancias, al grado que el número de cabezas de ganado vacuno y ovino era para esa fechas cinco veces mayor que el número de habitantes.

Menos pobladas que los valles centrales, las planicies de la costa y del Istmo oaxaqueño habían sido identificadas desde el inicio del periodo colonial como zonas particularmente propicias para el pastoreo. Dos ríos, conocidos actualmente como Tehuantepec y Los Perros, circundaban la región y proveían

agua suficiente para la irrigación y la crianza del ganado, aun durante las épocas anuales de sequía. La existencia de numerosas salinas a lo largo del litoral suministraba un recurso adicional, ya que cada novillo requería por lo menos una quinta de sal para incrementar la masa corporal. En la medida en que la explotación de la sal y la industria ganadera constituían actividades complementarias, las haciendas fueron estratégicamente situadas en parajes que circundaban a las salinas costeras (Bailón, 2001:87), cuya distribución se extendía principalmente a lo largo del litoral huave. Las haciendas de Guazantlán y Las Salinas, fundadas originalmente por el Marquesado del Valle y vendidas más tarde a Fernández de Vallejo, se ubicaban entre la desembocadura del río Tehuantepec y la salina que se extendía sobre la costa del Mar Tileme, al occidente de San Mateo del Mar. La primera, de mayores dimensiones, cubría una extensión de 25 kilómetros de largo y nueve de ancho y se había constituido para finales del siglo XVI en una de las estancias más productivas de la región, al grado que sus exportaciones de ganado, mulas y caballos se canalizaban hacia la ciudad de México y Cuernavaca (Gutiérrez Brockington, 1989:40-47).

Las concesiones para establecer estancias de ganado, conocidas como mercedes reales, estuvieron originalmente sujetas a un conjunto de restricciones o condiciones legales que debían cumplirse antes de la donación. Entre otras, la reglamentación novohispana estipulaba que las estancias se ubicaran en terrenos despoblados y lo suficientemente alejados de cualquier centro de población. De ahí que, en teoría, ninguna hacienda podía extenderse a menos de 1,000 varas (8,200 metros) de una comunidad indígena, a fin de evitar cualquier perjuicio a los habitantes de las repúblicas (Bailón, 2001:85). En la práctica, la reglamentación en torno a las estancias de ganado solía violarse con demasiada facilidad, dando lugar a numerosas quejas sobre los perjuicios causados por las invasiones de ganado a las sementeras de los indios. En el caso de la hacienda de Guazantlán, la respuesta huave a este tipo de conflictos consistió originalmente en el hurto y la cacería de los animales que invadían las escasas sementeras indígenas, localizadas al occidente del poblado y colindantes con los límites de la estancia.



En la medida en que los vínculos entre el pueblo y la hacienda de Guazantlán se vieron seriamente afectados por esa “costumbre perniciosa”, como la llamó Francisco de Burgoa (1934:406), los huaves de San Mateo del Mar procedieron a demarcar constantemente sus linderos mediante cruces en las que se depositaban velas y flores a manera de ofrendas. La acción parecía necesaria en un contexto en el que las haciendas y los pueblos desconocían cabalmente los límites de sus terrenos y en el que algunos elementos del paisaje eran tomados como emblemas difusos de los linderos. En un documento de 1659, firmado por Don Simón de Urbietta y reproducido recientemente por Fabiola Bailón (2001:167), se ofrece una imagen clara de las relaciones ambivalentes que mediaban entre la hacienda y el poblado:

[...] estos hijos de San Mateo del Mar, de esta mi doctrina, han estado viviendo en paz y quietud con la vecindad de la hazienda llamada Guzontlan, que tuvo el señor Marqués del Valle, y en todo este tiempo, que se mantuvo en dichas tierras su ganado, estuvieron los corregidores [...] contribuyendo, dando tres libras de cera y dos reses para la fiesta del señor San Mateo, y dicen estos hijos y otros que me lo han contado que lo daban en reconocimiento de que son sus tierras [...] me consta y lo certifico como llevo dicho, como en todas las festividades de mi señor San Mateo y Pascua de Resurrección, llevan a dichos linderos que son cruces todas de su devoción, en reconocimiento de que son suyos esos linderos, hacen esto para que los vean todos, llevando y poniendo dos candelas y sus rosas en cada cruz de todos los linderos, y ninguno se los ha repugnado con tanta fuerza, ni amenazado, como el corregidor que actualmente gobierna en la villa de Xalapa del señor Marqués, de tal suerte que se hallan estos hijos tan apurados y aburridos, que dicen que de quitarles las tierras ya no tienen donde vivir y así que se irán todos a vivir al reino de Guatemala...

Las haciendas del marquesado, cada vez más dependientes de la mano de obra local, emplearon el sistema de repartimientos como un medio de contratación laboral que sustituyó a los servicios de la encomienda, abolida en la provincia de Tehuantepec durante la primera mitad del siglo XVI. Aunque los huaves participaron inicialmente en los servicios del repartimiento, aportando más de doscientos trabajadores en un año (Zeitlin, 1989:55), su integración laboral se vio limitada a la construcción de casas y cercas, en una actividad que exigía mayores niveles de especialización (Bailón, 2001:103). Este hecho, aunado a la creciente importación de mano de obra africana que caracterizó a las haciendas del marquesado,

contribuyó a que las relaciones laborales entre la población huave y las haciendas fueran hasta cierto punto temporales y esporádicas, sujetas a periodos precisos en que los trabajadores recibían 7 pesos y 7 tomines para la fabricación de chiqueros y corrales de las cabras (*Ibidem*).

Aunque su participación laboral fue relativamente limitada, las poblaciones huaves no permanecieron ajenas a la irrupción ganadera. El modelo de las haciendas se convirtió en una fuente de interés para los cacicazgos locales y en un recurso adicional para las comunidades. Basándose en la documentación colonial, Fabiola Bailón ha advertido que entre 1580 y 1620 se registran un total de 28 solicitudes para establecer estancias de ganado mayor y menor en el área huave, la mayoría de las cuales fueron concedidas a los pueblos de San Francisco y San Dionisio del Mar, llamados entonces Iztactepec y Tepeguazontlán (Bailón, 2001:89). Mientras las peticiones del pueblo de San Mateo del Mar se limitaron a cuatro estancias de ganado menor, la mayoría de las solicitudes restantes provienen de caciques y principales de San Francisco y San Dionisio del Mar que reciben diversas mercedes para estancias de ganado mayor. El hecho de que las peticiones registradas para caciques y principales se concentren en ambos poblados da indicios de que San Mateo del Mar carecía para entonces de una nobleza local, pero también explica que sus demandas hayan sido formuladas para beneficio de la “gente del común”. A pesar de su cercanía con la hacienda de Guazantlán, la población de macehuales que se asienta en esta zona esencialmente pesquera parece integrarse con relativa dificultad a la actividad ganadera. La cautela hacia este tipo de industria no sólo permite comprender que la primera solicitud de San Mateo del Mar se formule cincuenta años más tarde que la de San Francisco del Mar, fechada en 1555, sino también que la participación laboral de “los naturales de Iztactepec sea más común que la de los naturales de Guazantlán” (Bailón, 2001:104). Aun cuando existen indicios de que los habitantes de esta localidad establecieron contratos temporales con las haciendas más cercanas del marquesado, pagándoles 7 pesos y 7 tomines para la construcción de casas y cercas (*Ibidem*: 103), los registros de población

posteriores demuestran que la actividad de jornalero era común en San Dionisio y en San Francisco, y sin embargo inexistente en San Mateo del Mar.

Si las estancias ganaderas requerían por lo general de servicios especializados y contingentes laborales reducidos, exigían en cambio funciones altamente jerarquizadas que se traducían en una escala piramidal. Los mayordomos, como cabezas visibles de las haciendas, nombraban a un conjunto de vaqueros, caporales, trasquiladores, pastores y molenderas que se integraban bajo un esquema jerárquico y eventualmente remunerado con un salario. Las remuneraciones financieras solían sin embargo sustituirse con los productos de la hacienda, de tal manera que las transferencias de cabezas de ganado hacia los mayordomos o hacia los vaqueros se convirtieron en una forma común de retribución. La contratación de los mayordomos, que se prolongaba a menudo durante varias décadas, no sólo facilitaba una administración más flexible de las haciendas, sino también una identificación del cargo con la empresa, al grado que las nociones de mayordomía y hacienda ganadera eran durante el siglo XVII términos esencialmente emparentados.

#### **HACIENDAS, SANTOS Y COFRADÍAS**

En un contexto en el que las haciendas asumen la forma de una comunidad productiva, los mayordomos adquieren funciones y atributos que escapan a la esfera administrativa. A cincuenta años de su fundación, las haciendas del marquesado carecían de una infraestructura eclesiástica y aun cuando contaban con el apoyo del monasterio dominico de Jalapa del Marqués, la instrucción religiosa y la administración de los sacramentos no dejaba de ser una tarea eventual y poco sistemática que originaba constantemente los reclamos de los corregidores hacia los mayordomos. Las instrucciones de 1594, dirigidas hacia las haciendas de Guzantlán, La Ventosa y Almoloya, buscaban corregir esa situación y para tal efecto estipulaban que era necesario instalar cruces en las casas y capillas en las haciendas, a fin de que “las misas puedan decirse y los santos

sacramentos administrarse”, de tal manera que “la gente al servicio de la hacienda viva como cristianos” (Gutiérrez Brockington, 1989:45).

Los crecientes conflictos entre las órdenes religiosas y el clero secular hicieron sin embargo que los dominicos perdieran un terreno considerable al iniciar el siglo XVII. Hasta entonces, la coordinación entre ambos sectores de la iglesia respondía a una empresa conjunta en la que el clero secular funcionaba como una especie de retaguardia del proceso de evangelización: los frailes convertían, los curas conservaban. Al ser secularizada a principios del siglo XVII, la doctrina de San Francisco del Mar se transfiere al Obispado de Oaxaca y permanece bajo el control del clero secular durante la mayor parte de este siglo. El interés de los dominicos en la región occidental del litoral huave se manifiesta nuevamente en 1794, cuando permutan la parroquia de Tlacolula por la de San Francisco del Mar y logran retenerla hasta 1864, fecha en que pasa una vez más al Obispado de Oaxaca.

La alternancia de poderes entre la orden religiosa y el clero secular habrá de crear un escenario propicio para que florezca una de las instituciones más relevantes de la vida ceremonial huave durante la segunda mitad del periodo colonial. Conocidas con el nombre de cofradías, las nuevas corporaciones religiosas se aglutinan en torno a las imágenes del santoral y asumen el modelo organizativo de las haciendas como modelo de su estructura jerárquica. Asociadas a un santo titular, que da nombre y sentido a la corporación, las figuras de los mayordomos, arrieros y vaqueros se desplazan paulatinamente del ámbito laboral al ceremonial en la misma medida en que el capital de las haciendas se transforma en un conjunto de bienes sacramentales. En la región huave, en efecto, la importancia de las cofradías no sólo se revela en la capacidad de organizar el culto hacia los santos patronales en una esfera relativamente ajena a la administración eclesiástica, cuya incidencia en las cofradías huaves era hasta cierto punto reducida, sino también en la capacidad de sustituir la economía comunitaria por la economía ceremonial. Al igual que en otras regiones de la Nueva España, donde las cofradías habían surgido para sustituir a la comunidad en algunas funciones que las repúblicas de indios no podían cumplir satisfactoriamente (Gibson, 1967), los

pueblos huaves transfieren una parte sustancial del ganado y de las tierras comunitarias a las cofradías que se crean durante el siglo XVIII. Aún en comunidades aparentemente pobres como San Mateo del Mar, el capital de las cofradías alcanzaba cifras similares a las cofradías mixtes de San Juan Guichicovi, consideradas las más ricas de la provincia de Tehuantepec. Machuca señala que de las 81 cofradías que hacia 1776 había en la región, 16 eran huaves; cuarenta años más tarde, las cofradías huaves representaban cerca del cuarenta por ciento del total de las corporaciones religiosas que aún subsistían a lo largo de la provincia (Machuca, 1999).

Aunque durante los últimos siglos de la Colonia eran comunes las confusiones semánticas entre “mayordomías”, “cofradías” y “hermandades”, es factible suponer que las corporaciones religiosas a lo largo del litoral huave correspondieran a este último rango, dado que gran parte de las corporaciones religiosas del sur de Oaxaca se conformaron con seguir siendo, hasta principios del XIX, cofradías no oficiales. La oficialización de la cofradía consistía en una consagración de los bienes del santo, oficiada por el obispo, en una ceremonia que los convertía en bienes espirituales. Mediante este procedimiento, los bienes de la hermandad se sustraían de la esfera de jurisdicción laica y se amparaban frente a un posible decomiso por desfalco al que estaban expuestos los bienes de las repúblicas. No obstante, el procedimiento exigía un costo que normalmente superaba las posibilidades financieras de la corporación, cuyas declaraciones oficiales se reducían normalmente a un centenar de pesos y cabezas de ganado.

Pastor ha observado que los ganados de las cofradías solían oscilar con los vaivenes de la economía de subsistencia, de tal manera que las grandes crisis de mediados del siglo XVIII reducía el capital de las haciendas a niveles sustancialmente inferiores que los del siglo anterior (Pastor, 1987:181). Durante el siglo XVIII, el modesto capital de la mayoría de las cofradías oaxaqueñas se limitaba generalmente a 100 libras de cera y a 50 ó 200 pesos en efectivo (Chance y Taylor, 1985:10). En la región huave, algunas cofradías contaban con un capital suficiente para establecer haciendas de ganado que provenían tanto de donaciones individuales, otorgadas por los propios cacicazgos, como de la

transferencia masiva del ganado comunitario. Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, San Francisco del Mar contaba con las haciendas de Amatitlán y La Isla para el cuidado de 276 cabezas de ganado vacuno y yeguar, que formaban el patrimonio de la Virgen del Rosario. Las haciendas de San Dionisio del Mar, pertenecientes a San Juan Bautista, el santo epónimo y la Virgen del Rosario, albergaban un total de 1,161 cabezas de ganado vacuno y 202 yeguas o mulas, mientras la única cofradía de Santa María del Mar era propietaria de 663 cabezas de ganado mayor y menor. El pueblo de San Mateo, cuya población parecía no tener acceso a la crianza de ganado mayor, contaba con cuatro haciendas de ganado menor, dos de las cuales pertenecías a la Virgen de la Candelaria, una al santo patronal y otra a la Santísima Trinidad.

Como en el resto de las regiones de Oaxaca, las obligaciones y los gastos de las cofradías huaves se limitaban al pago de los costos de la celebración, el abasto de cera para velas, aceite para las lámparas y vino para la iglesia de la parroquia. En teoría, su excedente estaba destinado a mantener y remodelar las “fabricas” de las iglesias, que hasta entonces se conservan como construcciones elementales, hechas de cal y canto, techos de palma y horcones de madera. Hacia 1821, por ejemplo, la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo donó 21 pesos a la “fábrica” de la iglesia de San Dionisio del Mar, cuyas corporaciones sacramentales no sólo eran las más ricas sino también las más numerosas de la zona. Sin embargo, las continuas lamentaciones de los párrocos residentes hacia los “justicias” y los mayordomos de las cofradías dejan entrever que los excedentes tenían a menudo un destino distinto. Fray Francisco Diez Canseco, cura de San Mateo del Mar en 1802, resumía la situación en los siguientes términos:

Así en éste como en los demás pueblos del curato se están debiendo por muchos individuos de él, de muchos años a esta parte, varias cantidades menores y mayores, las que jamás han podido cobrar los curas [...] por vivir persuadidos estos naturales de que las rentas de las haciendas, de las cofradías y hermandades, pertenecen a ellos por ser fundaciones piadosas y bienes que dejaron (como ellos dicen) sus antepasados [...] Los continuos desfalcos que en las expresadas haciendas se notan todos los años sin que jamás se pueda conseguir el reintegro de semejantes fallas, a causa de los "Justicias" que deberían cooperar a que los mayordomos presentasen al cura unas cuentas legales para la conservación de los ganados del fondo de las cofradías... (Diez Canseco, 1802:222)

Dado que las iglesias del curato carecen de rentas fijas y su conservación depende de los bienes de las cofradías, el capital de las corporaciones se administraba mediante “cajas” que resguardaban los cabildos locales bajo la supervisión del cura. La caja de la cofradía, sin embargo, era una especie de préstamo que el mayordomo recibía durante la Semana Santa para efectuar sus gastos, y que en teoría debía devolver el próximo año con la venia del ayuntamiento y del párroco. En la práctica, los mayordomos encontraban generalmente dificultades para cubrir el “principal”, como también se le llamaba, y muchas veces quedaban endeudados durante lapsos que iban de unos cuantos meses a varias decenas de años. En estas circunstancias, era común que los descendientes de un mayordomo quedaran durante años en deuda con la cofradía, cuyos miembros no podían ser exigentes en sus cobros porque sus préstamos no se hacían con criterios bancarios y porque los deudores eran los mismos dueños corporados del capital. De hecho, vender o prestar ganado no era para los cofrades una trampa del mayordomo. A sus ojos, como indica Pastor (1987:254), la institución servía para eso. Los huaves las conciben como instituciones piadosas que heredaron de sus antepasados y como un signo de la reciprocidad que los une al santo epónimo de la cofradía. A cambio, cubren los novenarios, suministran la cera de las ceremonias y atienden las fechas de celebración, como si estas retribuciones fueran equivalentes a los beneficios materiales que reciben a través de las haciendas.

Para el caso de San Mateo del Mar, Diez Canseco no sólo observa que el manejo y cuidado de las haciendas se encuentra a cargo de los funcionarios de la “república”, sino además que “del producto de sus esquilmos paga dicha república el novenario de misas cantadas a Nuestra Señora de la Candelaria y su festividad, como también igualmente cinco misas cantadas en el novenario del Santo Patrón” (Diez Canseco, 1802: 217). De esta forma, las cofradías huaves asumen la responsabilidad del culto que antes competía a la comunidad en su conjunto y logran integrar la economía comunitaria a la economía ceremonial. Es probable que la estructura del gobierno local, donde los principales se alternan como

alcalde un año y como mayordomo de la cofradía en otro, haya facilitado esta integración y promovido el ejercicio de las mayordomías como requisito de las funciones civiles. A través de las cofradías, la cúpula de la jerarquía civil encuentra una expresión religiosa que estaba latente en el principio indígena de autoridad, como sucede en el presente. Las continuas referencias de Diez Canseco al papel de los “justicias” en la administración del culto religioso dejan entrever que la autoridad de los alcaldes no sólo regulaba el funcionamiento de las corporaciones, sino también que éstos tenían una incidencia directa en los bienes de la iglesia local, sede de las imágenes que veneran las cofradías.

A diferencia de los gobernadores de república, que a principios del periodo colonial representaban a los antiguos cacicazgos, los alcaldes provenían originalmente de un sector más amplio de “principales” que incorporaba a los miembros de un grupo hereditario y aquellos que eran considerados como tales por una mezcla de atribución y mérito en el desempeño de los cargos, según hemos indicado en páginas anteriores. Hacia finales del siglo XVIII, como observan Chance y Tylor (1985:14), los caciques y principales de nacimiento habían desaparecido por completo y sólo llegaban a ser principales los que servían al menos en algunos de los cargos superiores de la jerarquía civil. El grupo se transformó así en el pequeño contingente de ancianos del pueblo y consejeros políticos que hasta la fecha se conocen entre los huaves con el nombre de *montang ombas*. Durante este proceso, la figura de los alcaldes, que fungían inicialmente como jueces, adquirió connotaciones que no estaban contempladas en el modelo original del ayuntamiento hispánico, donde la posición del regidor tendía a ser un cargo más preeminente y más apreciado. A mediados del siglo XVII, en diversas regiones de la Nueva España había una tendencia a la desaparición de los regidores, mientras en otras los habían reducido a auxiliares menores. Lockhart (1999:78) ha señalado que un corolario de esta situación era el aumento en la importancia de los alcaldes, hasta el grado que había uno por cada subunidad política. Algunos documentos nahuas del siglo XVI, por ejemplo, parecían volver equivalentes a los antiguos *teuctlatoque* (“jefes de los calpulli”) y a los alcaldes, “pues llaman a estos funcionarios por ambos títulos, como si trataran



de dejar en claro lo que era un alcalde” (Lockhart, 1999:62). Para el siglo XVII, los alcaldes se habían convertido en los principales funcionarios de las repúblicas, después del gobernador, cuya importancia decrecía en la medida en que el proceso de macehualización afectaba a las repúblicas.

La posición diferencial que hoy ocupan los alcaldes entre los huaves de San Mateo del Mar, como veremos en los siguientes capítulos, revela que las representaciones locales en torno a la autoridad concedían a estos funcionarios un papel decisivo en el desempeño de las cofradías. Aun en fechas recientes, cuando las haciendas de la Virgen de la Candelaria y del santo patronal sufragaban parte de los gastos de las mayordomías, la decisión de los alcaldes regulaba la venta del ganado y la transferencia de los excedentes hacia la iglesia local. Sin ser parte de la estructura eclesiástica, los alcaldes representaban el vínculo más estrecho entre la esfera civil y la religiosa, de manera que la categoría de principal o *montang ombas* integraba ambos atributos y les concedía la función de dirigentes espirituales que tenían el privilegio de la palabra.

Al ser miembros de la jerarquía civil, donde su palabra jugaba un papel determinante en los juicios, los alcaldes compartían el derecho a la palabra con los cantores de la iglesia, llamados actualmente *kantor* entre los huaves, que formaban una corporación vitalicia y se encontraban exentos de los servicios civiles en función de sus servicios a los santos, con quienes se relacionaban a través de las plegarias católicas que sólo ellos conocían. Esta corporación religiosa, a la que se confiaba el cuidado del templo, se regía por una pequeña jerarquía que incluía a topiles, sacristantes y fiscales, encabezados por un maestro de capilla. Lockhart advierte que, en el altiplano central, la posición de estos últimos era estratégica, dado que “muchos de los alcaldes habían servido con anterioridad como maestros de capilla” (1999:338). El carácter vitalicio de la corporación permitía sin embargo que los maestros de capilla participaran activamente en el grupos de los *kantor* aún después de concluir sus funciones, adquiriendo de esta forma la calidad de “pasados”. La categoría, que se aplicaba también a los alcaldes anteriores, tenía al parecer una connotación más restringida que el vocablo hispánico, ya que no abarcaba por igual al conjunto de

los funcionarios civiles y religiosos. Desde épocas tan tempranas como el siglo XVI, los términos “actual” y “pasado” se habían introducido en las designaciones locales como consecuencia de una campaña española para hacer comprender a los indígenas la distinción entre ocupar un cargo y no ocuparlo. Sin embargo, ambas palabras llegaron a tener un papel más importante en las representaciones indias, ya que el término “pasado” no se aplicaba a todos los funcionarios sino tan sólo a los de más rango, como eran los gobernadores y los alcaldes (Lokchart, 1999: 77).

A través de la figura de los alcaldes, la antigua distinción social entre principales y macehuales llegó a ser una distinción casi moral que aludía menos a una diferencia de clase que a un grupo de edad cuya autoridad estaba sin duda vinculada a una genealogía. Entre los zapotecos del Istmo, por ejemplo, las glosas españolas sugieren que las nociones de autoridad derivaban del término *guelanagola*, “propiedad de los antepasados” (Zeitlin y Thomas, 1992:298). El hecho de que los huaves utilicen hasta la fecha la fórmula *teat xean principal* (“padre principal”) para dirigirse a ese sector de los ancianos da indicios de que las concepciones de la edad y la descendencia se conjugaban con el principio de autoridad que rodeaba a los principales, quienes aparecen siempre como un sector distinto al resto de la población. Esta distinción se hacía evidente a través de una frontera lingüística que separaba los cargos superiores de los cargos inferiores de la jerarquía civil, cuyo desempeño se destinaba a un grupo de edad diferente y no se designaban por lo tanto con el apelativo de *teat* (“padre”). La nomenclatura del cabildo, en efecto, establecía una diferencia entre aquellos cargos que se designaban con el término hispánico y el sufijo *teat* (*teat mayor*, *teat alcalde*, etc.) y aquellos que carecían del sufijo y se nombraban en lengua vernácula. La condición de topiles y pregoneros, llamados hasta la fecha *mongot* y *nerap*, no sólo aludía a una condición social que originalmente había estado reservada al grupo de los macehuales, sino también a un grupo de edad que carecía de los atributos para ser designado *teat*.

La palabra “justicias”, que Diez Canseco emplea para referirse a los alcaldes huaves, se adaptó a la fonética huave y cobró con el tiempo el sentido de

autoridad, al grado que el concepto se traduce actualmente con el término *jostis* (Stairs y Sharfe, 1981:200). La traducción es significativa si se considera que los huaves carecieron antes y después de la Colonia de una estructura estatal centralizada, personificada en una larga dinastía de gobernantes. La idea de autoridad no estaba por lo tanto sujeta a un principio hereditario, sino a un conjunto de atributos personales que se medían de acuerdo a un código social. Entre otras funciones, el sistema de cargos que se origina con las repúblicas proporciona las reglas de interpretación que permiten a los principales constituirse como tales, en la medida en que el desempeño de los cargos ofrece un código común de lectura y estandariza, por decirlo así, el juicio comunitario.

En estas circunstancias, el prestigio de los alcaldes no se medía tanto en términos de una eficacia jurídica como en la capacidad de articular las distintas corporaciones que se ponen en juego a lo largo del periodo colonial. Las relaciones que aquellos guardaban con los mayordomos de las cofradías no eran por consiguiente distintas a las que sostenían con los cantores de la iglesia: unos y otros constituían agrupaciones jerárquicas que se integraban en un sistema mayor. Abocadas al cuidado de los santos, las cofradías suministraban los recursos para la construcción y el mantenimiento de los templos, concedidos en resguardo al grupo de cantores que comandaba el maestro de capilla. La transferencia entre ambas esferas, que se realizaba a través de los alcaldes, confería a la jerarquía civil la función social de integrar el cuerpo comunitario, dividido en diversas corporaciones que agrupaban, más que a individuos, a unidades domésticas. La proliferación de cofradías que se observa durante el siglo XVIII a lo largo del litoral habla en efecto de un proceso de segmentación interno que exigía un principio de integración. Este principio, como se verá más adelante, encuentra su expresión más acabada en la combinación de dos instituciones que originalmente se encontraban separadas: las mayordomías y los cargos civiles.

## CARGOS CIVILES Y MAYORDOMÍAS RELIGIOSAS

Al examinar las relaciones que vinculan a las cofradías con los cargos civiles, Chance y Tylor han argumentado que estos últimos, producto de la legislación colonial, no se encontraban originalmente conectados con las primeras cofradías sacramentales fundadas en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII. Durante este periodo, "la jerarquía civil no estaba abiertamente involucrada con los rituales religiosos; las cofradías lo estaban, pero ellas no constituían una parte de la jerarquía" (1985:11). La asimilación de ambos sistemas, que Chance y Tylor adjudican al advenimiento de los gastos ceremoniales en forma individual, dio por resultado una estrecha correlación entre determinados cargos civiles y el desempeño de ciertas mayordomías. El principio que regía a esta relación obligaba a alternar las funciones públicas sobre dos líneas jerárquicas que iban de las mayordomías a los cargos civiles, de tal manera que los niveles superiores de esta última línea sólo eran accesibles a miembros de la comunidad que habían participado previamente en alguna de las funciones de la mayordomía.

Aunque las fuentes no lo indican, es factible suponer que la asociación entre la jerarquía civil y las mayordomías ordenaba a estas últimas de acuerdo a una escala jerárquica que establecía una distinción entre celebraciones mayores y menores. La actual distinción entre "cofradías" y "mayordomías" que los huaves de San Mateo del Mar emplean para clasificar el ciclo de festividades, atribuyendo a las segundas un valor suplementario, deja entrever que los santos y sus corporaciones se encontraban sujetos a una valoración distinta en virtud del capital y las funciones asociadas a su administración. Esta diferencia pasaba, en primer término, por la presencia del ganado. Mientras algunas cofradías contaban tan sólo con un capital monetario, otras se habían convertido en haciendas de dimensiones considerables que exigían cargos numerosos y jerarquizados cuyo desempeño, al igual que los cabildos de las repúblicas, se regía por un principio escalafonario. Las mayordomías se integran entonces como una organización jerárquica que va del mayordomo a los "vaqueros" y de éstos a los "arrieros", en funciones y periodos esencialmente semejantes a los cargos comunitarios. Al

integrarlas a su propio funcionamiento, las haciendas de las cofradías tienden a funcionar como un espejo de las repúblicas, cuya fundación había estado también asociada a la figura de un santo titular y a la concesión de las tierras como un bien sacramental.

En 1802, las cofradías de San Mateo del Mar que gozan de ese estatuto se distribuyen en cuatro haciendas que pertenecen a la Virgen de la Candelaria, la Santísima Trinidad y el santo patronal, con un total de 471 cabezas de ganado menor. Tanto el número como la naturaleza de las haciendas resultan significativos porque coinciden con las mercedes solicitadas al inicio del periodo colonial. Entre 1588 y 1593, en efecto, la comunidad había obtenido cuatro mercedes reales para estancias de ganado menor (Bailón, 2001:90) y es probable que el capital inicial, perteneciente a la caja de la comunidad, se transfiriera gradualmente a las cofradías señaladas con el objeto de mantenerlo fuera del alcance del alcalde mayor de Tehuantepec. Al quedar bajo la protección de los santos, el ganado de las haciendas originales ingresaba a la categoría de “bienes espirituales” que el clero protegía para el sustento de las “fundaciones piadosas”. De ahí que este tipo de estancias, que Gibson llamó cofradías “no oficiales” para distinguirlas de las asociaciones más ortodoxas que cobraban cuotas para pagar los entierros de sus miembros, fueran esencialmente parecidas a las cajas de comunidad y estuvieran a cargo de los oficiales de la república, como señalaba Diez Canseco en su informe de 1802. En la medida en que se trataba de corporaciones ambiguas, que oscilaban entre la cofradía sacramental y la comunidad como tal, los vínculos entre los mayordomos y los cargos comunitarios eran inevitables y tendían en la práctica a confundirse, ya que los oficiales de las cofradías solían elegirse tomando en cuenta los servicios prestados anteriormente a la comunidad, así como su reputación de probidad y devoción hacia los santos. Nancy Farris ha hecho notar que las cofradías no se desarrollaron en la forma hispánica común que introdujeron los misioneros, en el sentido de una hermandad laica que se sostenía por donativos individuales, dedicada al culto de un santo particular y cuyo objeto era el beneficio espiritual de sus miembros. Dado que estos principios eran incompatibles con la organización social indígena, las

cofradías se transformaron en “una expresión o manifestación de la comunidad corporativa, organizada del mismo modo, con la misma membrecía, los mismos líderes y la misma mezcla de objetivos religiosos y seculares (Farris, 1991:136). Las formas cristianas del culto, introducidas por los dominicos como prácticas esencialmente comunitarias, favorecieron la identificación de las corporaciones religiosas con el funcionamiento de las repúblicas, ya que a los santos se les podía venerar como entidades pertenecientes a comunidades específicas que partían del grupo familiar, se prolongaban en los barrios y culminaban en la comunidad en su conjunto. En el caso de San Mateo del Mar, las haciendas de las cofradías se asociaron a aquellas imágenes del santoral que marcaban los momentos culminantes del ciclo festivo y que representaban, ante todo, a las figuras patronales. Vinculadas a la Virgen de la Candelaria y a San Mateo Apóstol, cuya unión tomaba la forma de una pareja primigenia, las haciendas se designaron con el nombre de *estas mŭm* (“hacienda de la madre”) y *estas teat* (“hacienda del padre”), mientras los rebaños que las integran asumen la designación de *minimal Dios* o “los animales de Dios”.

La ubicación de ambas haciendas, situadas hasta hace unas décadas en ambos extremos del poblado, permite además suponer que las cofradías estuvieron originalmente asociadas a los cuatro barrios o secciones que dividían el perímetro urbano. En un contexto colonial donde las cofradías y los barrios se confunden, como hemos indicado anteriormente, la ubicación de las haciendas no era un asunto dejado al azar y respondía en este caso a una disposición simétrica del espacio. Situadas de acuerdo a los puntos del cuadrante, estas secciones consideraban como parte de su territorio al espacio que se extendía sobre su dirección cardinal, de modo que la ubicación de las haciendas estuvo siempre asociada a un terreno perteneciente a los barrios. Las haciendas del santo patronal y de la virgen de la Candelaria se situaban en los extremos oriental y occidental del poblado, en terrenos que anteriormente pertenecían a la tercera y a la segunda sección y que hoy ocupan las poblaciones de Santa Cruz y Colonia Juárez. El hecho de que nuevas poblaciones surgieran en los parajes de las antiguas estancias de ganado indica que las haciendas de los santos

contribuyeron con el tiempo a la formación de asentamientos humanos, como sucedió en San Dionisio y San Francisco del Mar, cuyas habitantes se desplazaron más tarde hacia los terrenos de las haciendas para formar las actuales cabeceras de los municipios.

La presencia de los santos en distintos ámbitos y latitudes produjo una multiplicación de las imágenes que ya no correspondía al repertorio original. A principios del siglo XIX, según los datos que proporciona el párroco local, la proporción de las imágenes con respecto a la población del litoral era de un santo para cada sesenta personas, considerados solteros y “doncellas”. En la medida en que cada imagen exige una atención específica, su proliferación lleva también aparejada una multiplicación de las funciones comunitarias, al grado que cada imagen cuenta con una persona responsable de proporcionarle velas y flores durante los días propicios. Esta labor, que perdura aún en la actualidad, se concibe como un servicio comunitario y tiene por lo tanto atributos semejantes a los cargos civiles, que por esta vía integran en su seno funciones hasta cierto punto religiosas. En San Mateo del Mar, las imágenes del santoral que se ubican en la sede del ayuntamiento pasan a ser objeto de nombramientos civiles que reciben el nombre de *mardom awan* (“mayordomo del municipio”), cuyo desempeño era hasta hace una década equivalente a los cargos de mayor o de regidor, indispensables para ascender en la jerarquía civil. Así, mientras los mayordomos se integran a las funciones civiles, los cargos superiores del ayuntamiento asumen en ocasiones la forma de una mayordomía que se responsabiliza de distintos momentos del ciclo ritual. Al igual que los cargos civiles, las mayordomías y sus santos asociados terminan por organizarse sobre un plano jerárquico. La escala de prestigio que recorre a los primeros se aplica también a las segundas y afecta las representaciones que se organizan en torno a las imágenes del santoral. Divididos entre santos mayores y menores, que asemejan las distinciones entre los cargos superiores y los subalternos, las imágenes ingresan a ese código jerárquico de las representaciones que habrá de regir las formas elementales de la organización social. En lo sucesivo, los huaves darán por sentado que existe un vínculo entre la autoridad de los cargos y los

atributos de los santos, pero que este vínculo sólo se logra mediante una ritualización progresiva de las funciones públicas.



## LOS CARGOS EN EL SISTEMA

### II

Conforme a la tradición cristiana que dirige el coro hacia el oriente, la iglesia de San Mateo del Mar abre sus puertas al poniente y traduce la disposición geográfica del espacio en una división por barrios o secciones que se distribuyen de acuerdo con los puntos del cuadrante. Aun cuando los habitantes de San Mateo del Mar se encuentran actualmente divididos en tres secciones territoriales, la disposición espacial revela al observador que el pueblo fue cuatripartito y no tripartito. Al finalizar la década de los cincuenta, la mayoría de los habitantes de la cuarta sección se trasladaron a Huazantlán, un pequeño centro rural ubicado en las fronteras del municipio que había sido la sede de una de las haciendas del Marquesado del Valle y en el que la mayor parte de los habitantes residía de manera temporal. Hasta 1959, sin embargo, San Mateo del Mar estuvo dividido en cuatro secciones cuyos extremos se ubicaban al oriente y al poniente del poblado. Debido a un principio de distribución geográfica, que identifica a cada unidad espacial con los puntos cardinales, cada sección consideraba de su propiedad el territorio que correspondía a su dirección cardinal. Al situarse al suroeste del municipio, Huazantlán pertenecía a la cuarta sección y era, en gran medida, una extensión de su propio territorio. El mismo principio de distribución espacial se aplica actualmente a Colonia Juárez y a la colonia Santa Cruz, cuya ubicación geográfica las sitúa en un perímetro que pertenece a la segunda y a la tercera sección, respectivamente. Los nuevos asentamientos que surgen a partir de la década de los ochenta, como Barrio Espinal y Pueblo Nuevo, responden a esta lógica de distribución espacial y, al situarse al norte y al sur del municipio, son considerados prolongaciones de la primera y la segunda sección.

La distribución espacial de las unidades territoriales tiene dos consecuencias paralelas. En el plano social, divide a los habitantes del municipio en tres segmentos diferenciados que se asocian a una adscripción territorial. Anteriormente, cuando los asentamientos periféricos no cobraban aún la categoría

de agencias municipales, cada segmento suministraba los elementos necesarios para el funcionamiento del cabildo municipal, de acuerdo a un principio de rotación espacial que distribuía anualmente los principales cargos de la jerarquía civil entre las cuatro secciones territoriales. A fin de que todas las unidades territoriales participaran de una jerarquía central, los cargos principales rotaban anualmente de sección en sección, de tal manera que si la primera sección albergaba el cargo de alcalde durante un año, la segunda debía sustentarlo durante el año siguiente. El mismo principio se aplicaba a los cargos de regidores y de presidente municipal, cuya duración es de tres años.

Si bien este sistema permitía una distribución equitativa de la autoridad, asegurando la representación de las distintas secciones en la jerarquía municipal, sus exigencias de funcionamiento terminaron por limitarse al perímetro de la cabecera municipal. Bajo el modelo tradicional, cuyo funcionamiento era anterior a la formación de las agencias, la participación de los asentamientos periféricos quedaba antiguamente asegurada por una forma particular de residencia que obligaba a los habitantes de las agencias a conservar una vivienda en alguna de las secciones de San Mateo del Mar. De hecho, el servicio obligatorio en los niveles inferiores de la jerarquía civil respondía menos a los criterios de la identidad grupal que a los efectos sociales de la residencia: todo hombre que contara con una residencia en el centro era, bajo pena de expulsión, un candidato potencial a servir en algún cargo de los primeros niveles de la jerarquía.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la mayor parte de la población del municipio tuvo que concentrarse en el perímetro central a causa de "lo inseguras que resultaban las viviendas rurales" (Signorini, 1979:23). Las actuales agencias municipales son el resultado de antiguas rancherías, pobladas por habitantes de San Mateo del Mar que se fueron desplazando hacia el este del municipio a fin de tener un mayor control de los rastrojos y de los animales de cría. Por razones ligadas al servicio de los cargos, los huaves conservaban su vivienda en alguna sección de la cabecera y emprendían migraciones esporádicas hacia las rancherías. El efecto de esta estrategia residencial era doble. Por un lado, permitía cumplir con la asignación de los cargos durante el tiempo que duraba el servicio a

través de su residencia en la cabecera; por otro, otorgaba la posibilidad de dedicar el tiempo restante al cuidado de los rastrojos. En la medida en que todos los habitantes de las rancherías contaban con una residencia en San Mateo del Mar, su participación en el cabildo municipal quedaba asegurada por la ubicación de su vivienda en alguna de las tres secciones de la cabecera. El sistema de rotación, limitado a las secciones territoriales, permitía incluir a aquellos habitantes de los asentamientos periféricos que conservaban su residencia en la cabecera. Sin embargo, el crecimiento demográfico del municipio, que entre 1970 y 1990 pasó de 5,900 a 9,328 habitantes<sup>2</sup>, tuvo dos efectos paralelos en el funcionamiento interno del sistema residencial. Si por un lado permitió que las antiguas rancherías se elevaran al rango de agencias municipales, por otro limitó sustancialmente la posibilidad de conservar las residencias en la cabecera. A diferencia de los primeros pobladores, los nuevos habitantes de las agencias optaron por una residencia permanente y, en consecuencia, por el abandono o la venta de viviendas en San Mateo del Mar. El sistema de rotación de los cargos, limitado a los residentes de la cabecera, terminó por excluir a importantes sectores de la población municipal y creó un abismo insuperable entre el centro y la periferia<sup>3</sup>.

La creciente distancia entre las agencias y la cabecera municipal tuvo diversas repercusiones en la configuración política del municipio. Por un lado, redujo el número potencial de candidatos a ocupar los cargos de la jerarquía civil y, por otro, permitió aminorar la presión demográfica sobre el número de cargos que debían ser cubiertos durante un año. La exclusión de las agencias municipales del sistema de rotación espacial dio un nuevo respiro al modelo tradicional y permitió concentrarlo en un sector poblacional mucho más reducido, centrado casi exclusivamente en las tres secciones que hoy dividen el perímetro central.

La configuración social de las secciones es compleja. Si por un lado responden a una forma de organización territorial que es común a un gran número de comunidades en Mesoamérica, generalmente divididas en barrios, secciones y mitades, por otro se presentan como un sistema de clasificación social que divide

---

<sup>2</sup> Censos Generales de Población y Vivienda 1970 y 1990.

<sup>3</sup> Para una información más detallada sobre los conflictos que actualmente enfrentan a las agencias con la cabecera del municipio, Cfr. Millán, 1997.

a la población en grupos residenciales claramente diferenciados. De ahí que los habitantes de la cabecera conciban a su unidad territorial como una marca de distinción y una categoría de pertenencia. La sección, en este caso, confiere una identidad adicional y proporciona la gama posible de cónyuges a grupos familiares que organizan sus interacciones sociales en espacios acotados, delimitados generalmente por las fronteras del barrio. De hecho, aunque las alianzas matrimoniales promueven ocasionalmente un cambio de adscripción en el que las mujeres pasan de una sección a otra, las relaciones residenciales suelen ubicarse como una extensión adicional de los lazos de parentesco. En los casos en que los matrimonios entre distintas secciones obligan a la mujer a cambiar de residencia, el grupo familiar percibe “a la hermana soltera de su madre como un pariente más lejano que la esposa del hermano de su padre o la hermana soltera de su padre, dado que aquella reside en otro barrio” (Diebold, 1966:46). El barrio, más que cualquier otro espacio, confiere una relación social suplementaria que en determinadas circunstancias adquiere la capacidad de polarizar simbólicamente al poblado en términos de facciones opuestas, como si cada unidad territorial expresara una diferencia social en una población que no cuenta con demasiados criterios para diferenciarse. De hecho, aunque en los últimos años han surgido pequeños comerciantes que muestran fortunas individuales y aisladas, la unidad económica de la cabecera municipal, centrada principalmente en la pesca de camarón, impide que la esfera productiva se convierta en una marca de distinción o, al menos, en una diferencia social estructurada.

Los criterios de distinción pasan sin embargo por otros códigos de referencia. En la esfera productiva, las distinciones de género cobran una significación adicional en la medida en que la división del trabajo se expresa casi siempre en términos masculinos y femeninos, ya que la mayoría de los hombres se dedica a la pesca del camarón y la mayoría de las mujeres a su venta. La antigua costumbre que impedía a las mujeres frecuentar las lagunas costeras y a los hombres acceder al espacio del mercado local, es un ejemplo extremo pero elocuente de las líneas que separan a ambos sectores y que permiten, sin embargo, organizar la economía doméstica. Las diferencias de género se convierten en este caso en un

principio clasificatorio que no sólo divide a la población de San Mateo del Mar entre un ámbito masculino y otro femenino, sino también entre hombres dedicados a la producción y mujeres dedicadas al comercio que se distinguen a simple vista por la actividad nocturna de los primeros y la actividad diurna de las segundas.

En la medida en que las actividades productivas tienen una expresión en el espacio y en el tiempo, permiten a su vez ordenarse en ámbitos relativamente acotados que se distinguen a través de las fronteras territoriales existentes. De hecho, aunque la reducción del número de secciones transformó los términos de la antigua estructura, la tercera y la cuarta sección conformaban hasta hace unas décadas dos extremos opuestos que no sólo se distinguían en el plano territorial, ubicándose al oriente y al poniente del poblado, sino también en un plano productivo que dividía a la población entre agricultores y pescadores. Dadas las características del terreno, la población dedicada a la agricultura se asentaba generalmente en la cuarta sección, mientras que los habitantes de la tercera eran y siguen siendo exclusivamente pescadores. En la medida en que las tierras aptas para el cultivo se extienden hacia el poniente del municipio, promovieron la proliferación de pequeñas rancherías dedicadas al cultivo del maíz<sup>4</sup>. En el extremo opuesto, por el contrario, la salinidad del terreno volvió inviable el cultivo de temporal y obligó a los habitantes de la tercera sección a dedicarse casi exclusivamente a la pesca. Mientras la cuarta sección ha desaparecido actualmente, transformándose en la agencia municipal de Huazantlán, la tercera sección concentra hoy en día a la mitad de la población que reside en la cabecera del municipio. Su preeminencia sobre el resto del espacio habitado, sin embargo, no sólo se expresa en una mayor densidad demográfica, sino en el hecho de haber sido hasta hace poco tiempo la sede de la iglesia, el cementerio y el palacio municipal.

La antigua distinción que oponía a ambas secciones de la cabecera quedó de esta manera supeditada a una distribución municipal que identifica a Huazantlán con la

---

<sup>4</sup> La desaparición de la cuarta sección durante la década de los sesenta estuvo asociada a dos razones complementarias: el carácter agrícola de su población y la posibilidad de asentarse de manera permanente en esta parte del municipio, donde la presencia de terrenos menos arenosos hace posible el cultivo de temporal.

agricultura y a San Mateo del Mar con la pesca. Esta actividad, sin embargo, tiende a dividirse a su vez de acuerdo a un principio generacional que distribuye al conjunto de los pescadores hacia ambos extremos del poblado. Mientras los niños y los ancianos suelen pescar al sur del municipio, en el extenso estero que se forma con las precipitaciones pluviales, conocido como laguna Quirio, las lagunas septentrionales se destinan a jóvenes y hombres maduros que conservan la capacidad de navegar en aguas más profundas y turbulentas. De ahí que la distribución espacial de la pesca no sólo se exprese en las dos redes empleadas para la captura del camarón, como son la atarraya y el chinchorro, sino también en el carácter individual de la primera y el carácter colectivo de la segunda. A diferencia de la atarraya, que exige tan sólo la fuerza de los brazos y se emplea en aguas poco profundas, el chinchorro demanda la participación de diversos pescadores involucrados en la empresa y suponía en el pasado una coordinación colectiva de cierta complejidad, en la cual se conjugaban los principios de la jerarquía y el intercambio.

### **JERARQUÍAS MÚLTIPLES**

Hacia la década de los cincuentas, cuando las lanchas de motor no habían desplazado aún a las embarcaciones locales, la pesca con chinchorro daba lugar a la formación de dos grupos paralelos que se clasificaban de acuerdo a la longitud de la red: los *mondoc wís nine chinch*, dedicados al chinchorro corto, y los *mondoc wís najal ndoc*, agrupados en torno al chinchorro largo. Signorini señala que estos grupos de pescadores “eran algo así como corporaciones gobernadas internamente por responsables que se elegían anualmente con un sistema semejante al utilizado para los cargos civiles comunitarios” (1979:81). La estructura de los pescadores de chinchorro largo era en efecto esencialmente análoga a la de la jerarquía civil y se integraba por cuatro jefes o principales (*natang ndoc*) que integraban la cúpula jerárquica y que se elegían anualmente por sección. Cada sección suministraba a su vez dos topiles y dos pregoneros que prestaban su servicio durante un año y que con el tiempo podían acceder a la categoría de *mardom* (“mayodomo”), a fin de custodiar la cruz verde de Mar

Tileme que servía de emblema y de punto de reunión para el grupo, cuya celebración debía efectuarse anualmente durante el tercer viernes de Cuaresma.

En la medida en que los cargos se regían por un principio de rotación, la distribución de las funciones estaba supeditada a una circulación espacial que equiparaba a la pesca con la jerarquía civil, donde los cargos se designan de acuerdo al número de secciones existentes en el poblado. La organización pesquera era sin embargo inversa a los principios que guiaban la administración de las haciendas de los santos, que hasta los años sesenta contaban aún con una cantidad considerable de cabezas de ganado<sup>5</sup>. En este caso, y a diferencia de la pesca, la dimensión espacial se suprimía como criterio de reclutamiento y abría las posibilidades a los miembros de cualquier sección que tuvieran aspiraciones de solventar una mayordomía. Estas aspiraciones estaban sin embargo sujetas a reglas estrictas de sucesión que partían de la condición de *vaker* (“vaquero”) y culminaban con la de *mardom*, en una carrera escalafonaria que se prolongaba a largo de varios años.

En forma similar a los grupos de pescadores, el cuidado de cada hacienda se organizaba a través de dos grupos paralelos que encabezaban un caporal mayor y un caporal menor, a los cuales se les asignaban 48 vaqueros divididos proporcionalmente entre las dos facciones. Estos puestos, que se solicitaban durante los primeros días de noviembre al *mayor*, integrante del cabildo municipal, no se encontraban sujetos al circuito de rotación territorial que caracteriza a los nombramientos civiles, pero estaban en cambio supeditados a un sistema jerárquico que procedía también por un orden estricto en los ascensos escalafonarios. Por abajo del caporal, los cargos se clasificaban de acuerdo a un sistema numérico que jerarquizaba a tres participantes en cada agrupación, de tal manera que éstos se repartían entre los cargos de tercero, segundo y primer vaquero, llamado también *natang vaker*. A lo largo de tres años de servicio, con

---

<sup>5</sup> Situadas al oriente y al poniente de la cabecera municipal, en terrenos que con el tiempo habrían de convertirse en las agencias municipales de Colonia Juárez y Santa Cruz, las haciendas de los santos tenían su origen en las mercedes coloniales que los huaves habían solicitado a la Corona española a inicios del siglo XVII, como hemos indicado en el capítulo anterior.

intervalos eventuales para el descanso, un hombre podía acceder a la posición de *natang vaker* y postularse más tarde para caporal, con lo cual iniciaba la carrera directa hacia la mayordomía en calidad de *rier* (“arriero”). Aunque esta posición lo liberaba de las faenas asociadas a la ganadería, implicaba en cambio un servicio adicional como “ayudante” del mayordomo en funciones y se concebía como una etapa de entrenamiento previo que revelaba al aspirante los secretos básicos de la mayordomía.

Los principios de la jerarquía, comunes a las agrupaciones de caporales y pescadores, no eran ajenos a las figuras del santoral que alberga la iglesia local, cuyas celebraciones se clasificaban en términos jerárquicos como cofradías y mayordomías. La subordinación de las primeras frente a las segundas no sólo se expresaba en la abundancia de las cofradías con respecto al número reducido de las mayordomías, sino también en el hecho de que éstas quedaban reservadas para aquellos que hubieran solventado previamente una cofradía. Mientras el número de cofradías abarcaba una veintena de celebraciones, distribuidas proporcionalmente a lo largo del año, las mayordomías estaban representadas en cinco celebraciones que iban de la Virgen de la Candelaria a San Mateo Apóstol, pasando por San Juan Evangelista, Natividad y Corpus Christi. Sin embargo, y dado que la custodia de los santos era entonces un requisito necesario para acceder a los cargos principales de la jerarquía civil, la costumbre estipulaba que la carrera ideal de un hombre debía abarcar el financiamiento de tres celebraciones reglamentarias. Si la primera se limitaba al rango de cofradía y podía estar dedicada a cualquiera de las imágenes del santoral huave, la segunda y la tercera incluían un número reducido de santos y vírgenes que tenían el carácter de mayordomía. De acuerdo con una regla local, que dividía las celebraciones en dos géneros complementarios, era necesario que la segunda mayordomía fuera masculina y la última femenina. En el sector masculino se encontraban las imágenes de San Mateo y Corpus Christi, mientras el sector opuesto abría las posibilidades a la Virgen de la Candelaria, Natividad y San Juan Evangelista, consideradas como mayordomías femeninas.



Al parecer, la escala ceremonial que articulaba las cofradías con las mayordomías era también común entre el grupo de los pescadores. Concebida como una celebración menor, que tenía el carácter de cofradía, la fiesta de los pescadores que se celebraba durante el tercer viernes de Cuaresma otorgaba a su titular el derecho a efectuar un gasto ceremonial mayor, cuyo desempeño tomaba la forma de una mayordomía. Después de tener a su cargo la cruz verde de Mar Tileme, llamada también “cruz de los pescadores”, un miembro del grupo estaba en condiciones de acceder a la mayordomía de Corpus Christi y realizar funciones esencialmente semejantes a las del mayordomo en turno. Aunque ambos mayordomos procedían de grupos distintos y se designaban en consecuencia bajo distintas denominaciones, sus funciones eran equivalentes y paritarias al interior de la celebración, que de esta manera se presentaba como una mayordomía doble. Mientras uno de los oficiantes procedía del grupo de los caporales y tomaba el nombre de *mardom nangah* (“mayordomo sagrado”), el otro surgía del grupo de los pescadores y era designado con el apelativo de *ombas ndoc*, el “cuerpo de la red”, en alusión al par de atarrayas que debía ofrendar al Santísimo Sacramento. De esta forma, y aun cuando pescadores y caporales se distinguían plenamente en razón de sus actividades heterogéneas, ambas agrupaciones compartían una estructura similar que anticipaba la ejecución de una mayordomía, cuyos resultados a nivel social eran la aparición de un hombre llamado *mardom* (“mayordomo”) y otro llamado *ombas* (“cuerpo”).

Las consecuencias sociales de las mayordomías no se limitaban a establecer distinciones en el ámbito ceremonial, marcando en cada caso distintas designaciones y procedencias, sino también servían para diferenciar las funciones asociadas a la esfera civil y aquellas que se encontraban conectadas a la esfera religiosa. A lo largo del año, en efecto, la división que separaba a las cofradías de las mayordomías daba como resultado una estructura piramidal que incorporaba a un vasto número de encargados de las cofradías frente a un número reducido de oficiantes de las mayordomías. Esta estructura, en cierta medida análoga a la jerarquía civil, permitía contar anualmente con un número de mayordomos

semejante a las imágenes del santoral eclesiástico, de tal manera que cada imagen se encontraba bajo el resguardo de un mayordomo titular. El grupo de los mayordomos se extendía sin embargo a aquellas imágenes del santoral que albergaba el palacio municipal, como era el Segundo Devoto de San Mateo Apóstol, cuyo resguardo quedaba a cargo de un reducido grupo de funcionarios llamado *mardom awan* (“mayordomos del municipio”). A diferencia de los mayordomos de la iglesia, que surgían de las agrupaciones de caporales, los mayordomos del municipio eran designados por la jerarquía civil y procedían de las distintas secciones territoriales del poblado, las cuales proporcionaban mayordomos al palacio municipal de la misma manera que suministraban cargos a la jerarquía central. Al igual que aquellos, sin embargo, los mayordomos del municipio estaban sujetos a obligaciones de orden ceremonial que prescribían un conjunto de ofrendas semanales, depositadas sobre la “mesa” del santo los días miércoles, sábados y domingos.

Las correspondencias entre ambos grupos eran a tal grado semejantes que los mayordomos del municipio terminaron por sustituir gradualmente a los de la iglesia, cuya presencia se había visto seriamente afectada en el momento en que las haciendas de los santos se desvanecieron hasta extinguirse<sup>6</sup>. Hacia mediados de los sesentas, en efecto, los mayordomos del municipio ocuparon en la iglesia los lugares que antes correspondían a aquellos mayordomos que surgían del grupo de los caporales, cuyas cofradías se iniciaban con la custodia de los santos. El efecto fue menos cualitativo que cuantitativo, en la medida en que obligó a incrementar el número de designaciones al interior de cada sección territorial a fin de cubrir las imágenes vacantes de los santos. En forma similar a la antigua estructura, los puestos se cubrieron a través de dos grupos paralelos que encabezaron el *natang mardom awan* (“primer mayordomo del municipio”) y el

---

<sup>6</sup> La desaparición de las haciendas de los santos, ligada a la venta indiscriminada del ganado y a las remodelaciones del templo que tuvieron lugar al inicio de la década de los sesenta, promovió que los grupos de vaqueros y caporales desaparecieran paulatinamente, de la misma manera que las técnicas modernas y los insumos industriales habían vuelto inviables los grupos que se organizaban en torno a la pesca. Por indicaciones del alcalde municipal, que administraba la economía de las haciendas, las últimas cabezas de ganado se destinaron a sufragar los gastos de la construcción del campanario eclesiástico, cuando el párroco local amenazó con moverlo de su sitio original y la comunidad se resistió a su traslado, sustituyendo la estructura de horcones y techo de palma por una más sólida de concreto.

*chinguey mardom awan* (“segundo mayordomo del municipio”), formando dos líneas jerárquicas a ambos costados de la iglesia local, de acuerdo a la distribución espacial que siguen hasta hoy las imágenes del santoral.

Las condiciones que hicieron posible la sustitución de los mayordomos de la iglesia por aquellos que procedían del municipio no fueron ajenas a una lógica singular de funcionamiento, que procedía mediante asignaciones seculares en ámbitos esencialmente religiosos. Estas asignaciones, llamadas *napalüch* (de *apa*, “cubrir”), partían originalmente de un miembro de la jerarquía civil y se distribuían entre las mujeres casadas del poblado cuyos maridos no hubieran cubierto las mayordomías reglamentarias. Semanalmente, el juez de mandado nombraba a cuatro *mondeac Dios* (“las que pronuncian el mensaje de Dios”), a fin de que acudieran a responder las plegarias que se efectuaban durante dos ocasiones en el día. La asignación se extendía a su vez hacia dos jóvenes solteras, conocidas como *mi müm monech* (“madres de las muchachas”), que acompañaban a las primeras en sus funciones eclesiásticas. Dado que unas y otras eran designadas por un miembro de la jerarquía civil, su servicio semanal no se consideraba como una tarea exclusivamente religiosa, sino como una designación que ingresaba en la categoría de *napalüch* y era por lo tanto equivalente al conjunto de nombramiento seculares que emitía el cabildo municipal.

Al igual que el cabildo municipal, la jerarquía eclesiástica estaba hasta hace pocos años capacitada para emitir un conjunto de asignaciones semanales entre los residentes de las distintas secciones del poblado. A diferencia de las anteriores, que recaían sobre las mujeres y se generaban a través del juez de mandato, las designaciones del maestro de capilla se dirigían hacia los hombres casados que no hubieran efectuado una mayordomía, asignándoles tareas prácticas como traer el agua o barrer el espacio interior del templo. Los dos hombres involucrados en la tarea recibían el nombre de *mi teat kambaj* (“padres del pueblo”) y se distinguían plenamente de los adolescentes que se designaban al mismo tiempo bajo el nombre de *mi teat monguich* (“padres de los muchachos”), cuyo servicio consistía en barrer el exterior del templo. En forma similar a las mujeres, que se clasificaban

en términos jerárquicos, los servicios semanales de los hombres se distinguían entre *natang* (“mayor”) y *chinguey* (“menor”), de tal manera que a los primeros les estaba reservada la limpieza del lado norte del templo y a los segundos la del extremo opuesto.

### LOS SERVICIOS CEREMONIALES

La asombrosa fragmentación de las funciones, que puede resultar excesiva para un observador externo, revela siempre entre los huaves una lógica diferencial que se expresa con mayor detalle y refinamiento en la esfera ceremonial, donde las funciones y las asignaciones llegan a ser extremadamente elaboradas. La diversificación de las funciones, cuyo número abarca un centenar de nombres y atribuciones, se resuelve sin embargo mediante una taxonomía elemental que divide al conjunto de los “cargos” en dos categorías opuestas. Mientras la primera se concibe como *napalüch* (“designación, nombramiento”) y está generalmente supeditada a un criterio territorial que distribuye los cargos entre las secciones o las unidades domésticas, la segunda se clasifica bajo el nombre de *jervis* (del castellano “servicio”) y tiene un carácter esencialmente vitalicio. Esta dicotomía permite comprender que determinadas tareas religiosas sean consideradas como nombramientos civiles, mientras una agrupación secular como la de los pescadores podía en el pasado incorporar funciones ceremoniales como la de los mayordomos. Los criterios de distinción no se refieren en este caso al tipo de actividad, sino a la naturaleza del servicio. Si los nombramientos llamados *napalüch* están siempre sujetos a un límite temporal que oscila entre unos cuantos días y varios años de permanencia, de acuerdo a la naturaleza y a las exigencias del servicio, la noción de *jervis* está asociada a la trayectoria que un hombre emprende al interior de un grupo ceremonial, con el cual quedará irremediabilmente ligado a lo largo de su vida.

Hasta hace unas décadas, en efecto, existían cuatro grupos ceremoniales que la comunidad ofrecía a sus miembros para elegir: los *monjiüng malians* (danzantes de Malinche), los *monjiüng das* (danzantes de Serpiente), los *montsünd naab* (“los

que tocan el tambor”) y los *monquiün wís cawúy* (“los que corren a caballo”). A menos que eligiera ingresar al grupo de los encargados de la iglesia, cada joven estaba anteriormente obligado a asociarse a uno de los grupos ceremoniales disponibles. De esta manera, el conjunto de la población masculina se distribuía a su vez en cuatro categorías ceremoniales. Teóricamente, y con excepción de aquellos que optaban por el escalafón eclesiástico, todos los miembros masculinos de San Mateo del Mar pertenecían a uno de los cuatro grupos ceremoniales y participaban, en consecuencia, en una formación adicional que se sobreponía a las cuatro secciones territoriales existentes hasta entonces en el poblado.

Al igual que las secciones territoriales, que forman grupos residenciales, las actividades ceremoniales conformaban un sistema de clasificación social que distribuía a los miembros de la comunidad en distintas categorías. Cuando la participación plena era aún una de las condiciones de los grupos ceremoniales, cada grupo se subdividía a su vez en tres tipos de participantes que iban de los miembros activos del grupo al cuerpo de principales, pasando por aquellos integrantes que limitaban su participación a las cuotas financieras durante determinados periodos ceremoniales. Dado que sus miembros pertenecían a distintas unidades territoriales, los grupos ceremoniales constituían una clasificación adicional que se sobreponía a las fronteras espaciales y creaba un doble sistema de categorías en el que cada individuo contaba con dos términos de pertenencia: “soy de la primera sección, pero pertenezco al grupo de los *monjiüng Malinas* (“danzantes de Malinche”). Mientras esta última condición los ubicaba en la categoría de *jervis*, la primera posibilitaba su participación en el conjunto de nombramientos asociados a la noción de *napalüch*, en razón de las correspondencias que se establecen entre éste y las unidades territoriales.

La organización interna tenía dos consecuencias en la solidaridad del grupo. Si por un lado permitía que los miembros de un grupo ceremonial estuvieran sujetos a interacciones sociales constantes que se traducían en relaciones afines, cercanas al parentesco ritual. por otro integraba sectores generacionales en una sola estratificación jerárquica. Al interior de cada grupo, en efecto, la trayectoria de

sus miembros pasaba por un sistema escalafonario que iba de los *chingëy* (“principiantes”) hasta la condición de *ombas* o “cuerpo” del grupo, quien saldaba sus obligaciones rituales a través de las prestaciones alimenticias que ofrecía al grupo en ocasión de una mayordomía. De ahí que el ingreso a un grupo no sólo implicara realizar un servicio ceremonial de carácter vitalicio, sino también recorrer un orden preciso de procedencia por ancianidad en los ascensos. La carrera escalafonaria culminaba por lo tanto con dos servicios sucesivos: el de *neamal* (“jefe”, “principal”) y el de *mbas*, una expresión que deriva de la palabra *ombas* o “cuerpo”. El *ombas* del grupo era aquel miembro que clausuraba sus obligaciones con la corporación mediante una suerte de mayordomía. En ocasión de una fiesta, ponía su solar doméstico a disposición del grupo y ofrecía el mezcal y los alimentos reglamentarios. Si esta donación lo eximía de las obligaciones ceremoniales, no por ello lo desincorporaba del grupo. Durante el transcurso de su vida, seguiría perteneciendo al círculo de los *malians* o de los *montsünd naab*, en calidad de *ombas* o “cuerpo” del grupo.

La noción de *ombas* es particularmente relevante para comprender los principios de la clasificación social. El concepto está asociado, por un lado, al “cuerpo” y, por otro, al *alter ego* animal de una persona, en el sentido en que la literatura etnográfica ha asignado a los términos “tono” o “nagual”<sup>7</sup>. Al hombre que ha concluido sus obligaciones con un grupo ceremonial, se le designará como *ombas* del grupo, de tal manera que se llamará *mbas naab* (cuerpo o *alter ego* del tambor) al miembro de los músicos ceremoniales que salda sus compromisos rituales al ofrecer una comida al resto del grupo. Si en sus acepciones mitológicas el *ombas* es algo que está en lugar de alguien (esto es, un *alter ego*), en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas (esto es, un *cuerpo*). Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida que cada hombre nace con un *tono* o *alter ego*, el segundo

---

<sup>7</sup> Elisa Ramírez anota que, al emplear el castellano, los huaves “usan la palabra nagual para referirse a cosas diferentes que tienen nombres diferentes en huave. Llaman nagual al doble animal de una persona, al que es un brujo y se transforma en animal, al que se transforma sin ser brujo para salir de noche” (Ramírez, 1987: 27).

es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica.

Con diferentes matices, que explicaremos más adelante, los encargados de la iglesia se rigen por una lógica similar. Designados con los términos de *monlüy teampoots* (“los que prestan servicio en el templo”), sus funciones se inscriben en la categoría de *jervis* y tienen, al igual que los grupos ceremoniales, una condición vitalicia. En este caso, su ingreso prefiguraba una trayectoria general al interior de un grupo ceremonial que tiene a su vez atribuciones ceremoniales y que recibe el nombre de “cantores”, en virtud de un conocimiento detallado de las distintas plegarias que se entonan cada día durante el alba y el ocaso. Aunque son necesariamente un producto de la jerarquía eclesiástica, los *cantor* no están por fuerza vinculados a los servicios del templo y desempeñan hasta la fecha un papel indispensable en el ciclo ritual de los grupos domésticos, ya sea en ocasión de una ceremonia mortuoria o de una mayordomía, donde su participación se centra en un conjunto de rezos que oscilan entre la plegaria y el himno, el canto y la letanía. Con el tiempo, y una vez que hubiera desempeñado los servicios asociados a la jerarquía religiosa, un miembro de la jerarquía eclesiástica se convertía en maestro de capilla y accedía por lo tanto a la condición de *cantor*. De acuerdo a una regla implícita, que abría las expectativas para que cada familia impulsara a uno de sus hijos en esta dirección, el maestro de capilla gestionaba los acuerdos con aquellas unidades domésticas que contaban con varios varones, la mayoría de los cuales recibirían nombramientos civiles e ingresarían con el tiempo en los cargos obligatorios de la estructura municipal.

Aun cuando el reducido grupo de cantores continúa suministrando hasta hoy los puestos necesarios para el funcionamiento de la jerarquía eclesiástica, el número de candidatos se ha reducido considerablemente, incluso hasta perderse por completo en los últimos años. Sin embargo, cuando “todavía no se había derrumbado el mundo religioso tradicional” (Signorini, 1979:94), los *monlüy teampoots* ingresan voluntariamente a una estructura jerárquica que, a diferencia del escalafón civil, era “recorrida en su totalidad por todos sus miembros según un orden preciso de procedencia por ancianidad en los ascensos” (*Ibidem*). Como en

otros casos, en efecto, la condición de *cantor* estaba hasta hace pocos años supeditada a un proceso escalafonario que partía de los acólitos y culminaba con el maestro de capilla, pasando por los puestos sucesivos de topil, sacristán y fiscal. Dado que los servicios inferiores se encontraban internamente estratificados, topiles, sacristantes y fiscales se organizaban de acuerdo a un orden numérico, de tal manera que el tercer topil necesitaba tres años de servicio para obtener el puesto de *natang neangot teampoots* (“topil principal de la iglesia”) y pasar posteriormente al siguiente escalafón, que lo ubicaba como segundo sacristán. La carrera se prolongaba hacia los puestos de segundo y primer fiscal, para concluir finalmente con dos años intercalados de servicio como maestro de capilla. La rigidez en los ascensos posibilitaba que cada funcionario conociera con cierta exactitud la fecha y el servicio que debía cubrir en la iglesia, mediante un sistema de alternancias anuales que dependía del número de miembros adscritos a cada servicio. Un fiscal, por ejemplo, sabía que en cinco o seis años ascendería a la categoría de maestro de capilla en razón de los cinco o seis aspirantes que le anteceden en antigüedad. El criterio temporal era importante si se considera que los nombramientos asociados a la noción de *napalüch*, vinculada con los cargos civiles, siguen una lógica espacial y son, por lo tanto, distribuidos entre las distintas secciones del poblado.

Dado que la adscripción a un grupo ceremonial sólo cesa con la muerte, sus miembros serán llamados con el nombre de la corporación aun después de concluir sus obligaciones rituales por medio de una comida colectiva que cierra los compromisos ceremoniales con el grupo. En una lógica similar, los encargados de la iglesia serán reconocidos como cantores después de haber desempeñado sus funciones como maestro de capilla, y concluirán sus obligaciones ceremoniales con una comida que se desarrolla bajo los mismos principios de aquella que ofrecen los grupos ceremoniales. Durante el año de su desempeño, el maestro de capilla está obligado a realizar cuatro *repas* (“repasos”) que implican un conjunto de prestaciones alimenticias hacia el grupo de los cantores<sup>8</sup>. Como los huaves

---

<sup>8</sup>Los cuatro *repas* corresponden, aproximadamente, a los tiempos en que se desarrollan las celebraciones de la Virgen de la Candelaria, Semana Santa, Corpus Christi y la fiesta patronal de San Mateo Apóstol.



hablan del *repas* en términos del ensayo que antecede a una actividad ceremonial, los grupos de músicos y danzantes escenifican anualmente un *repas* de las danzas y la música que ejecutan durante el transcurso de una mayordomía. En forma similar, los encargados del templo llevan a cabo un “repasso” de las plegarias, himnos y alabanzas que deberán entonar durante la festividad, en una representación que no sólo equipara a los encargados de la iglesia con los grupos ceremoniales, sino también identifica a las plegarias con las actividades que ejecutan el resto de los grupos ceremoniales.

La relación de los grupos ceremoniales con las distintas actividades del proceso ritual hace posible una identificación entre el emblema del grupo y el cuerpo de principales que adquieren la categoría de *ombas*. Se llamará, por lo tanto, *mbas naab* (“cuerpo del tambor”) al miembro de los músicos ceremoniales que salda sus compromisos con el grupo a través una prestación alimenticia. El mismo procedimiento se aplica al resto de las corporaciones ceremoniales, en una metáfora que asocia el instrumento o la actividad con el “cuerpo” del grupo. A diferencia de éstos, sin embargo, los encargados del templo no adquieren la condición de *ombas* en el momento en que ofrecen las prestaciones alimenticias y cierran el ciclo de las tareas eclesiásticas. En estas circunstancias, como hemos indicado, asumen la condición de *cantor* y adquieren por lo tanto “un estatus de adulto dentro del grupo” (Signorini, 1979:104).

A diferencia de los grupos ceremoniales, los encargados del templo representan el único grupo que se encuentra exento de los nombramientos civiles, en virtud de dos criterios que los equiparan a los cargos de la jerarquía civil: el carácter anual de las tareas eclesiásticas y el hecho de portar los bastones de mando que identifican a la autoridad comunitaria. Si el acceso a las plegarias religiosas define en gran medida su actividad, que por esta vía se identifican con los grupos ceremoniales, su acceso a los bastones de mando les confiere una condición distinta a las agrupaciones de músicos y danzantes. Aun cuando no participan del sistema de nombramientos que se emiten anualmente, tienen en cambio la posibilidad de ingresar a los cargos superiores de la jerarquía civil una vez que han desempeñado las funciones correspondientes a la jerarquía religiosa. En su

calidad de *cantor* o “adulto del grupo”, el maestro de capilla es un candidato para ocupar los puestos de la alcaldía o la presidencia municipal, efectuando de esta forma un salto cualitativo entre la carrera eclesiástica y la jerarquía civil. La esfera religiosa, en efecto, no está sujeta a un principio de rotación territorial y supone para los huaves una vía alternativa a los nombramientos civiles. Cuando un hombre opta por la carrera religiosa, vinculada a las funciones de la iglesia, se exime automáticamente de participar en los cargos del ayuntamiento municipal e ingresa a una categoría distinta al resto de los hombres del poblado. Esto no impide, sin embargo, que al concluir todos los cargos de la carrera eclesiástica un hombre pueda transitar hacia la cúspide de la jerarquía civil en calidad de alcalde o presidente municipal. En otros términos, la jerarquía civil y la jerarquía religiosa se separan en la base pero se integran en la cúspide, de tal manera que el maestro de capilla, máxima autoridad de la iglesia, puede concluir su trayectoria con un cargo en el ayuntamiento municipal.

#### **LOS NOMBRAMIENTOS CIVILES**

Bajo el término *monajiüt* (“los que tienen trabajo”), los huaves designan al conjunto de funcionarios que “deben proveer el funcionamiento político, judicial, administrativo y religioso de la comunidad” (Signorini, 1979:93). Sin embargo, mientras las funciones religiosas se confieren al grupo de cantores que recibe el nombre de *monlüey teampoots*, las primeras se asignan a grupos de edad que oscilan entre los veinte y los sesenta años, en virtud de la regla que establece un límite temporal para el desempeño obligatorio de los cargos. Más allá de estos límites, un hombre suele estar exento de las asignaciones que durante los meses de noviembre y diciembre emite el cabildo municipal a fin de cubrir los servicios inferiores de la jerarquía, considerados como cargos obligatorios. Los *napalüch* (“nombramientos”) se asignan en este caso siguiendo un criterio espacial que distribuye proporcionalmente las funciones entre las distintas secciones territoriales, de tal manera que cada sección suministra un número equivalente de tenientes, topiles o pregoneros a la jerarquía central.

Los cargos obligatorios abarcan una extensa gama de servicios que se desenvuelven en distintos ámbitos, de acuerdo a trayectorias divergentes que no están sujetas a un orden preciso. En contraste con la jerarquía eclesiástica, que se caracteriza por un orden invariable en sus ascensos, la jerarquía civil abre las posibilidades a dos líneas que convergen en los puestos de regidor, síndico o tesorero, a partir de las cuales se cierra la gama de cargos obligatorios. Entre éstos y la primera asignación, que cubre los primeros servicios como “teniente”, median sin embargo los cargos de topil y pregonero, cuyos servicios se consideran equivalentes a pesar de cumplir funciones heterogéneas y desempeñarse en espacios tan distintos como la iglesia y el ayuntamiento municipal. En efecto, los veinticuatro “tenientes” que ingresan originalmente al servicio de los cargos civiles, efectuando labores de policía nocturna, serán con el tiempo asignados a uno de los grupos que encabezan el *teat mayor* y el juez de mandato, encargados de coordinar las acciones de los *mongot* (“topiles”) y los *monrap* (“pregoneros”). De la misma manera que los topiles y el *teat mayor* gravitan en la órbita territorial del palacio municipal, donde tienen su sede ordinaria, los pregoneros y el juez de mandato se ubican cotidianamente en el espacio eclesiástico, bajo los tambores ceremoniales que resguarda el campanario de la iglesia.

Mientras las tareas de los *mongot* consisten esencialmente en atender las disposiciones de las autoridades civiles, efectuando a su vez labores de seguridad pública, las funciones de los *monrap* se limitan a difundir los mensajes que emite la presidencia municipal o bien a transmitir las peticiones que los encargados del templo formulan ocasionalmente al ayuntamiento. El juez de mandato, jefe de los pregoneros, se convierte de esta forma en el vínculo que conecta a la jerarquía civil con la religiosa, y tiene por lo tanto su sitio en la iglesia, en unión cotidiana con el maestro de capilla. De ahí que ambos funcionarios, adscritos simultáneamente a las líneas civil y religiosa, fueran anteriormente los encargados de asignar los servicios semanales a los hombres y mujeres que no habían participado en una mayordomía, cuyas tareas se centraban, como hemos indicado, en la limpieza del templo y los responsos cotidianos de la liturgia. La

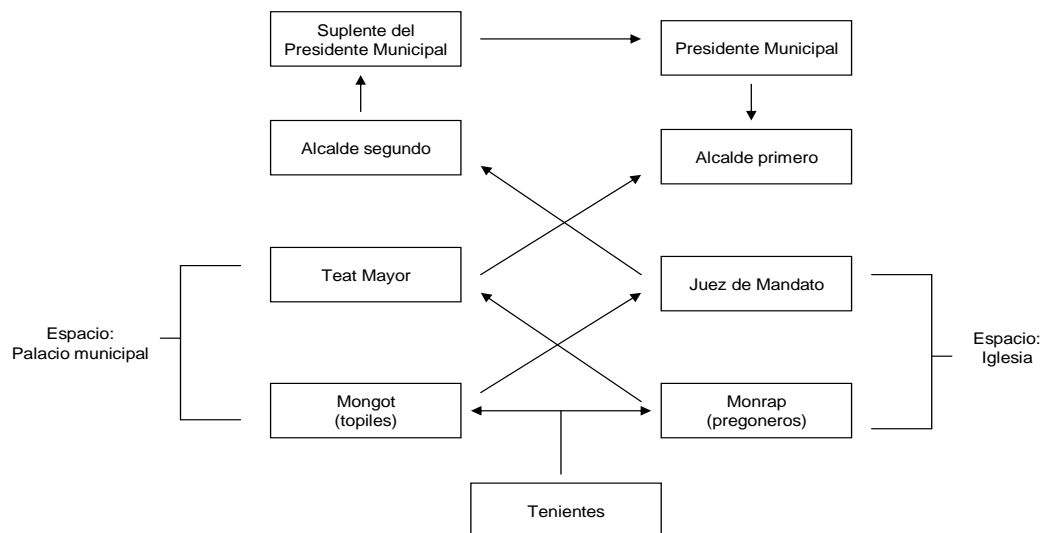
responsabilidad del *teat mayor*, jefe de los topiles y contrapartida del juez de mandato, era en cambio asignar las mayordomías entre los candidatos existentes a ocuparlas, de tal manera que sus funciones civiles se alternaban con tareas asociadas al orden ceremonial, al grado de asumir la custodia de aquellos santos que por algún motivo carecían de candidatos para cubrir sus mayordomías<sup>9</sup>.

Aunque la estructura municipal ha incorporado los puestos de síndico, escribano y tesorero, comunes a la mayoría de los municipios en el país, los cargos de origen colonial que pueden observarse en San Mateo del Mar exhiben reglas de sucesión que es difícil encontrar en otras latitudes. De acuerdo a un modelo ideal, que no siempre se cumple con éxito, los cargos que gravitan en la órbita territorial del municipio deben transitar en la siguiente designación hacia el grupo de nombramientos civiles que tiene su sede en el templo, de tal manera que los servicios como *neangot* (“topil”) se canalizarán más tarde hacia el puesto de juez de mandato, jefe de los pregoneros. En contraste, un hombre estará en condiciones de acceder al cargo de *teat mayor* (jefe de los topiles) en la medida en que se haya desempeñado como *nerap*, a fin de asegurar un destino opuesto al de su grupo de origen.

---

<sup>9</sup> Signorini observa, en efecto, que “en este caso era tarea del *mayor* ir a la casa de todos los que se encontraban en condiciones de hacerse cargo de una *mardom* [...] Si verdaderamente nadie estaba dispuesto a hacerlo, entonces él mismo, durante un año, se ocupaba del altar del santo o de los santos que no tenían quien los atendiera” (1979:112)

### Sistema de alternancia en los nombramientos civiles



Este sistema de “alternancias” al interior de los nombramientos civiles, en el que los cargos oscilan entre el espacio municipal y el eclesiástico, es importante para comprender las reglas que rigen a los cargos electivos de la jerarquía civil, cuyo acceso está reservado a los miembros de la comunidad que han desempeñado satisfactoriamente los servicios del primer nivel, considerados como obligatorios para todos aquellos que se encuentran dentro del rango de edad estipulado. Dado que estos servicios concluyen con el puesto de regidor (o, en su defecto, con los puestos de tesorero, síndico o escribano, que resultan en la práctica equivalentes), los cargos electivos están destinados a individuos que no solamente hayan cumplido con los servicios de regidor de hacienda, educación o salud, sino también que cuenten con las características morales cuyos atributos se sintetizan en la expresión *ngomajür kwane apmapiing* (“no hay nadie que pueda tapparles la boca”), en alusión a la rectitud y la destreza que exigen los cargos superiores de la

jerarquía. En el pasado, la responsabilidad de una mayordomía era en buena medida la expresión más elocuente de estos atributos, y formaba por lo tanto parte de los requisitos que la comunidad demandaba para ser candidato potencial a los cargos electivos. El prestigio no se desprendía en este caso de la designación o del desempeño del servicio, sino del hecho de pertenecer a ese reducido número de candidatos que habían superado las barreras formales de las mayordomías y los cargos inferiores de la jerarquía, destinando nueve años a la carrera escalafonaria de las primeras y seis años al servicio de los segundos. La cúpula de la jerarquía civil, conformada hasta hoy por el alcalde primero, el alcalde segundo y el presidente municipal, estaba por lo tanto reservada a un rango de edad que oscilaba entre los cincuenta y los setenta años, formando un selecto grupo de “ancianos” que se distinguía de su generación por el número de cargos y mayordomías desempeñadas.

Las diferencias entre cargos obligatorios y electivos no sólo se limitan al carácter generalizado de los primeros y a la naturaleza restringida de los segundos, que por esta vía pasan a ser el privilegio de unos cuantos, sino se extienden a su vez hacia las pautas de distribución espacial que norman a las designaciones. Mientras los cargos obligatorios se reparten proporcionalmente, asignando un número semejante de topiles, pregoneros y regidores a cada sección, las funciones de los alcaldes y del presidente municipal están por el contrario sujetas a un principio de rotación constante que impide asignar a una unidad territorial el mismo cargo durante dos periodos consecutivos. Si este principio hace posible que los miembros de cada sección conozcan con exactitud el momento en que podrán acceder a los cargos superiores de la jerarquía civil, también asegura un sistema de equivalencias en el que cada sección recibe periódicamente un cargo y lo cede a la siguiente sección al concluir el lapso reglamentario. De esta manera, cada unidad territorial adquiere el derecho de proponer con antelación el nombre de los candidatos a ocupar los cargos que le corresponden, y las asambleas públicas que se efectúan entre los meses de noviembre y diciembre proceden posteriormente a ratificarlos mediante un oficio emitido por la presidencia municipal.

Mediante este procedimiento, las secciones territoriales eligen por turnos anuales a los candidatos que habrán de ocupar los puestos de alcalde primero y alcalde segundo, y cada tres años proceden de manera semejante para designar al síndico y al presidente municipal. Dado que estos cargos se proponen mediante consultas informales que no tienen un carácter organizado, desarrollándose a menudo en “forma de charlas o algunas veces de verdaderas murmuraciones” (Cuturi, 2000: 421), los criterios que se ponen en juego no se limitan al desempeño público del candidato, sino involucran a su vez las conductas de sus familiares más cercanos. La elección de la esposa y la educación de los hijos, como observa Cuturi, son factores “determinantes para que un hombre llegue a ser considerado como ejemplar” (*Ibidem*, 422). A pesar de que en la práctica se elija con demasiada facilidad a “individuos que hasta ayer la comunidad hubiera considerado indignos de desempeñarlos”, como observaba Signorini (1979: 118) hace más de veinte años, el modelo paradigmático se desenvuelve sobre un campo normativo de creciente complejidad que refleja la insistencia de una cultura por dar sentido a las nociones locales de autoridad. Cuando los huaves hablan de “autoridad” y emplean la derivación colonial de “justicias” (*jostis*) para designarla, no aluden tan sólo a ese círculo de funcionarios con los que se han relacionado cotidianamente a través del parentesco o la vecindad, sino a un conjunto de principios normativos que regulan tanto la conducta del grupo doméstico como las funciones públicas de aquellos funcionarios que reciben el nombre de *teat* (“padre”). La vida privada y la vida pública se conciben entonces como espacios continuos que contribuyen a los mismos objetivos, de tal manera que el desempeño de un cargo y la educación de los hijos son pautas que se ofrecen a la observación y serán juzgadas bajo los mismos criterios valorativos.

Miguel Bartolomé y Alicia Barbas han señalado que en un contexto donde la vida privada y la pública se corresponden mutuamente, las autoridades tienden comportarse como “padres comunales” de su pueblo (Bartolomé y Barabas, 1996: 321). El ejercicio de la autoridad deja de ser en este caso un sinónimo de la adquisición y del uso del poder, para presentarse como el cumplimiento de un conjunto de objetivos públicos que no son en esencia distintos a los objetivos

domésticos, ya que “las obligaciones parentales se proyectan a la organización política local (*Ibidem*, 270). En San Mateo del Mar, esta correspondencia ha permitido a los huaves contar con un código de referencia que evalúa los actos de los funcionarios en esferas ajenas al desempeño de los cargos, como son el ámbito doméstico y la actividad ceremonial, al grado que en las últimas décadas la mayoría de los presidentes municipales han sido destituidos de sus cargos antes de concluir el periodo reglamentario.

### **UN MODELO DE AUTORIDAD**

Al igual que los miembros de los grupos ceremoniales, cuya trayectoria solía culminar en la condición de *ombas* o “cuerpo” de la agrupación, el desempeño de los cargos civiles promueve una categoría adicional que los huaves conocen con el nombre de *montang ombas*. El término, que remite literalmente a “quienes les ha crecido el cuerpo”, se emplea ocasionalmente para denominar a un restringido grupo de ancianos que aun cuando carecen de una organización interna o de un carácter corporativo, juegan un papel importante en las decisiones públicas. Aunque en cierta medida lo supone, la condición de *montang ombas* no ha estado forzosamente unida al concepto cronológico de anciano, sino a una combinación estratégica de mayordomías y nombramientos que era común en el pasado. Con los años, un hombre que hubiera realizado tres mayordomías y desempeñado los cargos obligatorios del ayuntamiento, accedía a alguno de los cargos superiores de la jerarquía civil, cuyo desempeño representaba el umbral para ingresar al cuerpo de principales conocidos como *montang ombas*. La oferta se abría a los *monlüy teampoots*, “encargados del templo”, que obtenían una condición semejante mediante el desempeño de los cargos civiles que se podían efectuar al concluir la carrera religiosa. A través de este salto cualitativo, que conectaba la cúpula religiosa con los últimos cargos de la jerarquía civil, el sistema aseguraba a los encargados del templo la condición de *ombas* que se encontraba reservada a los grupos ceremoniales restantes. Mientras éstos se convertían en el “cuerpo” del grupo por medio de las prestaciones alimenticias que clausuraban sus compromisos ceremoniales, los encargados del templo pasaban por una



trayectoria alternativa que desplazaba su condición de *ombas* hacia el ámbito de la jerarquía civil y hacia el grupo de principales incluidos en la noción de *montang ombas*.

Avalado por sus antiguas responsabilidades en los cargos y en las mayordomías, el juicio de los *montang ombas* juega un papel importante en la designación de los candidatos que proponen las secciones territoriales. De ahí que su silencio durante las asambleas se interprete a menudo como un signo de desaprobación, mientras sus fórmulas de aceptación contribuyen siempre a ratificar a los candidatos<sup>10</sup>. En el transcurso de las asambleas, cuando llega el momento de elegir a los alcaldes o al presidente municipal, los *montang ombas* ocupan las filas iniciales de un círculo que se extiende en torno a las autoridades civiles, cuyo papel se limita en este caso a inaugurar la reunión mediante fórmulas verbales extremadamente codificadas que no expresan nunca una voluntad personal o un juicio autoritario. La asamblea se presenta entonces como un espacio internamente diferenciado que no sólo divide horizontalmente a los participantes de acuerdo a la sección territorial que representan, sino también los distingue a nivel vertical de acuerdo con grados o grupos de edad que tienen un acceso diferencial a la palabra. En consecuencia, la lista de participantes que son llamados a emitir su decisión se conoce con el nombre de *ajmel neat*, cuya tradición literal es “poner edad”.

Entre los huaves, en efecto, el uso de la palabra suele emplearse como un dispositivo de diferenciación que distingue a los hombres solteros de los casados, en una regla que impide a los primeros hablar en las asambleas colectivas. En el pasado, sin embargo, esta regla marcaba una diferencia más tajante en la medida en que el uso de la palabra era un atributo exclusivo de los *montang ombas*, que por esta vía evaluaban las genealogías, los servicios y los delitos cometidos por los candidatos. En contraste, el discurso de las autoridades ingresaba a la categoría de *mipoch Dios* (“su palabra de Dios”) y es hasta la fecha considerado

---

<sup>10</sup> Flavia Cuturi señala con razón que no es suficiente tener una edad avanzada para tomar la palabra en las asambleas: “conducir una vida socialmente ejemplar, estar cumpliendo los cargos o ya haber terminado de cumplirlos, es fundamental para tomar parte en las decisiones y lograr que la decisión sea tomada en cuenta” (Cuturi, 2000: 407)

como una palabra sacralizada. De ahí que, antes de ocupar sus cargos, un alcalde o un presidente municipal suele aprender de memoria el discurso ritual que debe pronunciar para inaugurar una asamblea o para tomar posesión de su cargo. En estos casos, como observa Flavia Cuturi, la autoridad que pronuncia el discurso evita apoderarse del espacio de la asamblea mediante fórmulas verbales que sustituyen la referencia personal por formas más impersonales del discurso, donde la voz *alconingüy* (“tal vez estamos aquí”) se torna decisiva para marcar el principio de autoridad. Dado que se trata de un término ceremonial, empleado con frecuencia en las oraciones religiosas, “la gente reconoce que en las oraciones rituales se enuncia esa palabra para ‘cumplir’ y que sólo las autoridades pueden enunciarla” (Cuturi, 2000:413).

La palabra *alconingüy* está por lo tanto unida a un tipo de discurso ceremonial que no admite variación en sus términos y que se transmite entre distintos funcionarios a través de un especialista ritual, llamado *miteat poch* (“padre de la palabra”), cuyo desempeño gravita siempre entre las autoridades y los responsables de las mayordomías. En forma similar al juez de mandato, que vincula a las jerarquías civiles y religiosas, el *miteat poch* sirve de enlace entre el mayordomo y las autoridades en turno, a quienes se dirige mediante fórmulas verbales que lo mismo se emplean para solicitar su apoyo como para ofrecer el mezcal durante una celebración, de acuerdo a un código de respeto que regula las relaciones de los huaves con los representantes de la autoridad municipal.

El código del respeto se manifiesta cotidianamente en la expresión *teat xean* (“padre principal”) con que jóvenes y adultos se dirigen hacia las autoridades (y, en general, hacia todo hombre considerado como *montang ombas*), pero se traduce a su vez en una amplia gama de conductas, sumamente importantes para los huaves, que van desde la reverencia inicial hasta el orden estricto de los saludos. Las reglas locales de conducta estipulan, en efecto, que las formas de dirigirse a las autoridades no son aleatorias y están por el contrario sujetas a un principio jerárquico que norma la posición de los miembros del cabildo en el espacio. Durante la ceremonia que les transfiere los bastones de mando, llamada *asap apal justis* (“la autoridad toma asiento”), los nuevos funcionarios ocupan el

espacio reservado a su cargo siguiendo una lógica cardinal, que ubica los puestos de mayor jerarquía hacia el oriente y los de menor rango hacia el poniente. En consecuencia, un miembro de la comunidad que ingrese al palacio municipal recorrerá la misma trayectoria para dirigir sus saludos a las autoridades, en un orden que va del alcalde primero al presidente municipal y de éste al alcalde segundo. En ocasión de una mayordomía, la distribución del atole o del mezcal sigue el mismo orden decreciente, abarcando al conjunto de regidores y topiles que se organizan a su vez bajo un modelo jerárquico.

Actualmente, las funciones de representante frente al poder central y su implicación en el sistema político nacional, colocan al presidente municipal por encima de la posición del alcalde primero. Pero en el pasado, en la valoración interna del grupo, la figura del alcalde sustentaba el vértice de la jerarquía. La preeminencia de los alcaldes queda hasta hoy asegurada en una regla de sucesión, según la cual no se llama a quien ha sido alcalde a desempeñar el cargo de presidente municipal, mientras que lo contrario es posible (Signorini, 1979). En las representaciones locales, en efecto, el alcalde primero aparece como una figura cercana a la sacralidad y es por lo tanto responsable de aquellos aspectos del bienestar comunitario que conciernen a los ciclos naturales, como son la alternancia de los vientos y la regularidad de las lluvias. Este atributo impone al alcalde una serie de restricciones rituales a lo largo del año que dura su cargo. Durante este periodo debe presentar un comportamiento ejemplar que se mide, entre otras cosas, a través del cumplimiento de las pautas ceremoniales que son inherentes al cargo. La alteración de estas normas representa para el conjunto de la población una amenaza que los expone a múltiples calamidades: la escasez de la lluvia, la ausencia de pescado y camarón, los desequilibrios y las tragedias sociales. Signorini relata que, en 1976, debido al mal comportamiento de los alcaldes, se les atribuyó la ausencia de lluvias y la presencia del viento del norte fuera de temporada, lo cual dificultaba por completo la pesca en las lagunas: "un día de lluvia, el 16 de agosto, ha salvado a los dos alcaldes de la humillación de ser destituidos de sus cargos" (1979: 123)..

Al ser una figura cercana a los *montang ombas* (es decir, a aquellos a los que “les ha crecido el cuerpo”), el alcalde primero estaba anteriormente sujeto a restricciones de orden sexual que formaban parte de sus reglas de conducta. Contraer matrimonio era en cambio un requisito indispensable para ingresar a los cargos de la jerarquía civil, así como para ejercer una mayordomía. Esta norma no sólo marcaba una distinción con los grupos ceremoniales y los encargados de la iglesia, a los que se accedía desde la pubertad, sino también convertía a la sexualidad en un factor que se encontraba al inicio y al final de la carrera civil, en un ciclo que arrancaba con el matrimonio y concluía con la abstinencia que se esperaba del alcalde en funciones. La costumbre de elegir a hombres edad avanzada se veía en consecuencia justificada, ya que sólo ellos eran capaces de superar el “sufrimiento” que implicaba el cargo, cuyo desempeño se encuentra hasta hoy asociado a los compromisos y a los gastos ceremoniales que los alcaldes deben cubrir a lo largo de su mandato.

Los compromisos ceremoniales de los alcaldes, que examinaremos con mayor detalle en los siguientes capítulos, pueden concebirse como un proceso circular que inicia y culmina de manera semejante, mediante la serie de seis ofrendas que se efectúan inmediatamente después de la elección y la serie de seis procesiones que se realizan hacia el mar con el fin de solicitar la lluvia. Durante este proceso, que principia a mediados de noviembre y concluye en las semanas siguientes a la Pascua, los compromisos ceremoniales de los alcaldes incluyen los gastos de mezcal, cera y pescado que se consumen en el momento de asumir el cargo, así como los gastos que se derivan de las celebraciones del Carnaval y de la Semana Santa. En estos casos, el alcalde primero asume las funciones de un mayordomo frente a una mayordomía, y está por lo tanto obligado a suministrar los elementos necesarios para su celebración. Por las mismas razones, las velas para el santo corren a cargo de la alcaldía cuando no existe un mayordomo que sufrague el costo de una mayordomía, y la ofrenda será entonces un deber y un derecho del alcalde, que en estas circunstancias asume las funciones del mayordomo ausente.

Los gastos ceremoniales de los alcaldes no son, sin embargo, el producto de una empresa aislada e individual. Además de las multas e impuestos municipales, cuyas sumas se destinan eventualmente a la economía ceremonial, los alcaldes reciben una pequeña contribución monetaria de cada grupo familiar, con lo cual se compensan los gastos que deberán efectuar durante la primera mitad del año. Las contribuciones se ajustan en este caso a un procedimiento ritual que recibe el nombre de *ajteoraw nichech müm* (“depositar la ofrenda de la madre”), ya que los fondos recabados se distribuyen proporcionalmente entre el alcalde primero y el mayordomo de la Virgen de la Candelaria. La noción de “ofrenda”, implícita en la designación de la ceremonia, permite que las contribuciones se presenten como una donación que los jefes de cada familia efectúan a la Virgen de la Candelaria, y se depositan por lo tanto en la mesa del mayordomo en turno durante el siguiente día de *asap apal justis*, cuando los alcaldes reciben los bastones de mando. Las contribuciones se registran en una lista contable y se distribuyen de acuerdo a un criterio temporal, de tal manera que los fondos recabados durante la primera mitad del día se destinan a la Virgen de la Candelaria, mientras el alcalde recibe las “ofrendas” que se recaudan durante el resto de la jornada. Sin embargo, de la misma manera que el mayordomo empleará el capital para cubrir los gastos de cera que requiere la celebración de la Virgen, el alcalde destina una parte de los fondos a las porciones de cera que deberá entregar a los mayordomos del municipio (*mardom awan*) durante los siguientes días, los cuales incrementarán las porciones con su propio capital y procederán a labrar las velas de los santos para ofrendarlas semanalmente a lo largo del año.

#### **LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA Y LA NOCIÓN DE *OMBAS***

Durante la administración colonial, San Mateo del Mar fue una cabecera sujeta a la alcaldía de Tehuantepec y contaba, por lo tanto, con un número más reducido de cargos de los que se designan actualmente. Las cabeceras dependientes integraban para entonces al alcalde primero y al alcalde segundo en la cúpula de la jerarquía civil, a los cuales se sumaban un regidor, un mayor, un alguacil y

varios topiles y *tequitlatos*. Durante el siglo XIX, el número de cofradías se incrementa considerablemente y propician la aparición de nuevas funciones cuyo desempeño se vuelve indispensable para transitar sobre la nueva serie de nombramientos que exige la estructura municipal, a partir de la antigua regla que enlazaba a unos con otros. Las cofradías y los nombramientos crecen durante este periodo en una proporción semejante a la de los santos, que a lo largo del siglo XIX multiplican tres veces su cantidad original. Sin embargo, mientras el número de mayordomías y cofradías aumentan hasta llegar a las 24 celebraciones que los huaves reconocen como tales, el número de altares se eleva a 37 imágenes de santoral y promueve una clasificación de los santos en términos jerárquicos.

Las imágenes del santoral que se integran al ámbito eclesiástico se proyectan desde entonces sobre un código que toma como referencia al sistema de nombramientos civiles y separa las imágenes entre “primeros” y “segundos” devotos. La jerarquización de las imágenes, presente en los criterios que distinguen a las cofradías de las mayordomías, se desdobra a su vez en nuevas designaciones que ordenan a los santos inscritos en este último rango. De la misma forma que el santo patronal tiene bajo su cargo a un *primer* y un *segundo* devoto, la Virgen de la Candelaria cuenta con la colaboración de su segunda imagen y de la Virgen de Ixhuatan, clasificadas en un orden jerárquico. Los devotos de cada imagen aparecen como los “suplentes” del santo titular y se les llama *segundo devoto* en una alusión muy próxima al sistema numérico que los huaves usan casi siempre para expresar la jerarquía (alcalde primero y alcalde segundo, topil primero y topil segundo, etc.). La correspondencia entre ambas categorías se advierte en el hecho de que los suplentes son siempre un atributo de los nombramientos civiles, nunca del *jervis*, que jamás incorpora en su desempeño a esta figura. En la esfera civil, por el contrario, cada autoridad cuenta con uno o dos suplentes cuya función no es sólo la de suplir al propietario del cargo, sino la de ser una extensión adicional de su mandato. De ahí que los suplentes sean el vehículo de las disposiciones del titular y gocen, por lo tanto, de una mayor movilidad. De manera similar, los segundos devotos son las únicas

imágenes autorizadas a abandonar el templo durante las temporadas prescritas, cuando el inicio de la cuaresma y el fin de la Pascua exigen su presencia en las procesiones que se realizan al interior y al exterior del poblado.

Por razones ligadas a las representaciones locales, las imágenes del santoral suelen concebirse como una comunidad reducida de santos que presiden las figuras de la Virgen de la Candelaria y de San Mateo Apóstol. Los atributos patronales de estas imágenes no sólo se expresan en las haciendas ganaderas que ambas poseían en el pasado, sino también en la dimensión y la relevancia que sus respectivas mayordomías cobran a lo largo del año. Situadas al principio y al final del ciclo festivo, ambas celebraciones coinciden con el inicio del periodo estival y con el fin de las precipitaciones pluviales, cuyas estaciones se encuentran a su vez asociadas a los vientos meridionales y septentrionales que soplan anualmente sobre el litoral. En virtud de esta coincidencia, los huaves identifican ocasionalmente a la Virgen de la Candelaria con el apelativo de *múm ncherrec* (“madre viento del sureste”) que sirve para designar al viento del sureste y emplean el mismo término (*ncherrec*) para referirse a uno de los “tonos” o “naguales” que pueblan la mitología local. En las narraciones huaves, en efecto, el viento del sureste se presenta como una de las posibles manifestaciones de la noción de *ombas*, que en estas circunstancias se desplaza del sentido original de “cuerpo” al de un *alter ego* meteorológico o animal, de acuerdo a una creencia generalizada en las entidades anímicas que acompañan a una persona desde el momento de su nacimiento. La relación entre el viento del sureste y la Virgen de la Candelaria es por lo tanto extensiva a la que ciertas mujeres guardan con su *ombas*, ya que se trata en este caso de una afinidad exclusivamente femenina que se opone a las relaciones de ciertos hombres con *teat monteoc* (“padre rayo”), cuya naturaleza es masculina y está en consecuencia asociada al santo patrono del pueblo.

En su sentido mitológico, la noción de *ombas* se encuentra altamente estratificada. A las diferencias entre un polo femenino y otro masculino, se añan las diferencias jerárquicas que separan a las especies animales más comunes de los elementos meteorológicos más significativos, como son el “padre rayo” y la “madre viento del

sureste”. La jerarquía que distingue a unos y otros no sólo se percibe en el carácter secular que los huaves atribuyen a los primeros como entidades anímicas menores, sino también en los apelativos *teat* (“padre”) y *müm* (“madre”) que se emplean para nombrar a los segundos. Como hemos indicado, estos términos se usan cotidianamente para designar a los parientes consanguíneos en línea ascendente, pero se vuelven extensivos a toda persona que, por su edad o su autoridad, sea digna del respeto generalizado. Al igual que los santos patronales, cuyas imágenes reciben la misma designación, los rayos y los vientos que ingresan en la categoría de *ombas* están por definición asociados a esos términos de respecto y se les concede la misma autoridad que aquellos. El resto de las entidades anímicas pertenecen en cambio a una clasificación vasta e indefinida que carece de un inventario preciso, aunque los huaves están dispuestos a aceptar su existencia como entidades afines de un amplio sector de la población.

Una antigua creencia, que Lupo y Ramírez han registrado bajo distintas versiones, asegura que los habitantes originales de San Mateo del Mar eran *monbasoic*, es decir, hombres de “cuerpo-nube” que se trasladaban a la velocidad del rayo hacia Cerro Bernal, una elevación topográfica cercana a la costa que constituía entonces su “lugar de trabajo”. Las versiones que registran Elisa Ramírez y Alessandro Lupo son a un tiempo opuestas y complementarias. Mientras la primera afirma que “antes las autoridades eran *monteoc* (personas con tono rayo) honestos y correctos” (1987:18), el segundo ofrece una explicación más amplia cuyas variaciones son significativas: “Un tiempo, cuando vivían los *montaweal* (los antiguos), todos eran *monbasoic* y, según la división hasta ahora válida, los hombres eran *monteoc* (rayo) y las mujeres *ncherrec* (viento del sureste)” (Lupo, 1991:296). Las diferencias entre ambas versiones son en efecto recurrentes en las exégesis huaves, al grado que algunos informantes atribuyen el rango de *neombasoic* (o *monbasoic*, en plural) a la totalidad de la población antigua y otros, por el contrario, al pequeño círculo que define a las autoridades locales. Una posición intermedia consiste en pensar que algunos huaves identifican a los ancestros como autoridades por las mismas razones que otros los identifican como



*neombasüic*. Esta posibilidad no sólo equipara los términos en cuestión, sino además permite suponer que uno es la condición teórica del otro.

En la memoria colectiva, *neombasoic* y autoridad son términos que corren paralelos en una relación semejante a la que un hombre establecía antiguamente con su *alter ego*, cuya identidad se revelaba a través del contacto con una divinidad femenina, marítima y meridional. En las narraciones mitológicas, este contacto se establecía en virtud de un intercambio que obligaba a cada matrimonio a entregar el primer hijo a Mijmeor Cang, la “virgen de piedra” que los huaves de San Mateo del Mar reconocen como la primera divinidad local. La transferencia se realizaba a orillas del mar, en el paraje conocido como *tiül ombeay jawin* (“donde corre el agua”), en un sitio cercano a la ermita donde el alcalde segundo dirige actualmente sus plegarias para solicitar la lluvia. Mijmeor Cang retribuía el sacrificio del primogénito con el bautizo de los hijos posteriores, a quienes otorgaba el beneficio del “nombre” y les revelaba la identidad de su *ombas*. Al revelarles el conocimiento de su *alter ego*, el bautizo de Mijmeor Cang posibilitaba el contacto entre cada individuo y su nagual, convirtiendo a la población en verdaderos *neombasoic* que se distribuían entre las categorías de *monteoc* y *ncherrec*, de acuerdo con las distinciones de su sexo. La relación que un individuo guardaba con su *ombas* no era en consecuencia distinta a la que la población real de San Mateo del Mar mantenía con la población mítica de Cerro Bernal, ya que el primero no era más que la reproducción humana del segundo.

En un momento cercano a la conquista, Mijmeor Cang abandona las poblaciones huaves y se interna en el océano, donde forma con sus pasos las olas del mar. Su huida no sólo significó una ruptura entre San Mateo del Mar y Cerro Bernal, sino también entre cada individuo y su *ombas*. De acuerdo a la lógica del mito, la introducción del cristianismo suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente, que consiste en la posibilidad de que ciertos hombres desarrollen el conocimiento de sus entidades anímicas y se conviertan por lo tanto en *monbasüic*, los hombre de “cuerpo-nube” que ostentaban la noción primigenia de autoridad. Si esta ruptura representaba el origen de la jerarquía sobre el plano

social, también posibilitaba el diálogo con las entidades anímicas que habitan Cerro Bernal, a quienes las autoridades huaves dirigen actualmente sus plegarias para solicitar la lluvia.

La noción de *ombas* que está implícita en el término *neombasoic* (de *ombas*, “cuerpo”, y de *oic*, “nube”) tiene desplazamientos semánticos que apuntan sin embargo en la misma dirección. De acuerdo a Stairs y Scharfe (1981), la palabra se emplea para designar una amplia gama de significados que van desde “primero” y “delante” hasta “cuerpo” y “nagual”, pero que aluden en todo caso al vértice o a la cúspide de un conjunto organizado. De ahí que la noción se encuentre a su vez asociada a la trayectoria de un hombre al interior de un grupo ceremonial, donde adquiere la condición de *ombas* a partir de las prestaciones alimenticias que ofrece a los miembros del grupo. La palabra no designa en este caso al jefe de la corporación, que recibe el nombre de *natang* (“jefe, principal”), sino a una condición más general que está por definición exenta de los servicios y las obligaciones hacia el grupo, aunque siga formando parte de él y participe de sus encuentros y decisiones. La condición de *ombas* se adquiere sin embargo a través de un evento ritual que solía en el pasado efectuarse en cada mayordomía, cuando un miembro del grupo ceremonial reproducía en pequeña escala las funciones del mayordomo, ofreciendo comida para el grupo y labrando las velas para su altar. Un miembro de los músicos se convertía entonces en *mbasnaab* (“cuerpo del tambor”), mientras un danzante pasaba a ser reconocido como *mbasdas* (“cuerpo de los danzantes”), en espera de que el próximo año nuevos individuos se integraran a esta categoría.

Como indicamos anteriormente, las antiguas corporaciones pesqueras que se agrupaban en torno al chinchorro largo (*mondoc wís najal ndoc*) ofrecían a sus miembros una trayectoria semejante que culminaba con el tiempo en una mayordomía, llamada *mbasndoc* (“cuerpo de la red”), cuyo desempeño debía efectuarse durante las celebraciones de Corpus Christi. A diferencia de las agrupaciones ceremoniales, sin embargo, las corporaciones de pescadores estaban sujetas a un principio de distribución espacial que conjugaba cargos y secciones territoriales, y eran por lo tanto similares a los nombramientos civiles de

la jerarquía municipal. En consecuencia, la condición de *mbasndoc* no sólo suponía un ascenso escalafonario esencialmente análogo, sino también haber asumido la responsabilidad de la Cruz Verde de los pescadores, considerada como una celebración de cofradía. Si esta trayectoria culminaba finalmente en la noción de *ombas*, asociada en este caso a la red, era sólo en razón de los compromisos ceremoniales que se desprendían de la mayordomía conocida con ese nombre. El mayordomo llamado *mbasndoc* o “cuerpo de la red” no sólo debía entregar dos atarrayas al Santísimo Sacramento en calidad de ofrenda, sino también efectuar un gasto similar al de otros mayordomos que surgían de las corporaciones de vaqueros y caporales.

Conviene recordar, en efecto, que las haciendas de los santos estuvieron antiguamente asociadas a los servicios de vaqueros y caporales que se organizaban mediante un sistema de cargos sucesivos, indispensables para ejercer las responsabilidades de una cofradía y posteriormente de una mayordomía. En contraste con los cargos involucrados en las corporaciones de pescadores, los servicios en las haciendas carecían de una distribución territorial y eran en este sentido semejantes a los que integraban los grupos ceremoniales y los encargados del templo, aunque necesarios para acceder a los cargos electivos de la jerarquía civil. Después de desempeñar las funciones de *rier* (ayudante del mayordomo) y costear los gastos de una cofradía, los encargados de las haciendas se encaminaban hacia su segunda mayordomía, cuyo carácter necesariamente masculino abría tan sólo las posibilidades a las celebraciones de San Mateo Apóstol y Corpus Christi. En este último caso, el mayordomo recibía el nombre de *mardom nagaj* (“mayordomo sagrado”) y formaba una pareja ceremonial con *mbasndoc*, el “cuerpo de la red”, que costeaba una parte equivalente de la celebración. Aunque la carrera ceremonial del primero se prolongaba hasta una tercera mayordomía, esta vez de naturaleza femenina, no le daba el estatuto de *ombas* que caracterizaba a otros sistemas escalafonarios, pero en cambio le permitía acceder a los puestos de presidente o alcalde municipal. El acceso era en este caso análogo al de los cantores de la iglesia, que aun cuando carecen de una condición semejante a la de “cuerpo” del grupo

pueden ser llamados a ocupar los cargos superiores de la jerarquía civil después de haber desempeñado los servicios de maestro de capilla.

### CUERPOS Y OFRENDAS

A través de los servicios ceremoniales, las distintas corporaciones que hasta hace tiempo podían observarse en San Mateo del Mar conformaban trayectorias alternativas o simultáneas para transitar hacia la cúspide de la jerarquía civil, o al menos para formar parte de ese selecto grupo de hombres que podían ser llamados a ocupar los cargos de presidente y alcalde. Con excepción de los *monlüy teampoots*, encargados del templo, el resto de la población masculina conjugaba las funciones civiles con servicios de naturaleza ritual que se distribuían entre los grupos ceremoniales y la carrera escalafonaria de las mayordomías, de tal manera que los primeros ofrecían a sus miembros la condición de *ombas* y la segunda hacía posible el título de mayordomo o *mardom*. En ambos casos, las ofrendas jugaban un papel relevante como elementos rituales de transición, ya que la condición de *ombas* se obtenía por medio de prestaciones alimenticias y la de *mardom* por medio de las donaciones semanales de velas y flores a los santos. Si la primera donación estaba asociada a la idea un “cuerpo”, que podía interpretarse también como un *alter ego* del instrumento o de la actividad del grupo, la segunda establecía una relación perdurable entre el mayordomo y el santo. De ahí que el traslado de las imágenes durante una procesión, como las que se realizan anualmente para solicitar la lluvia, fuera un privilegio exclusivo de los mayordomos pasados, cuyas ofrendas habían hecho posible ese contacto.

Si el acceso a los cargos superiores de la jerarquía civil iniciaba con una serie de tres ofrendas sucesivas, correspondientes a las tres mayordomías reglamentarias, su desempeño cubría a su vez tres servicios sucesivos como alcalde segundo, presidente municipal y alcalde primero, para culminar finalmente en la serie de tres ofrendas que cada uno de estos funcionarios debe depositar a orillas del mar durante el periodo de su mandato. Esta serie, que tiene como fin propiciar las lluvias e invocar a las entidades anímicas que habitan en Cerro Bernal, se conoce

en la lengua vernácula como *ayac nichech alcalde andüy malwiiüd*, cuya traducción literal significa “el alcalde deja la ofrenda a la cabeza del arenal”, en una enunciación que enfatiza menos el objeto de la ceremonia que el hecho de ofrendar. Desde esta perspectiva, los alcaldes tienen con las entidades anímicas llamadas *teat monteoc* (“padre rayo”) y *müm ncherrec* (“madre viento del sureste”) una relación análoga a la que los mayordomos mantienen con los santos, de tal manera que unos dirigen sus ofrendas a la iglesia y los otros hacia Cerro Bernal.

De esta forma, los cargos de la jerarquía municipal culminan con ofrendas similares a las que clausuran el ciclo de las mayordomías y del resto de los sistemas escalafonarios, como si cada corporación y cada trayectoria estuviera destinada al fin supremo de entregar una serie de ofrendas sucesivas. Sin embargo, mientras los grupos ceremoniales ofrecen a sus miembros la condición de *ombas* y las mayordomías promueven el estatuto de *mardom*, los cargos de la jerarquía civil se convierten finalmente en una condición más general que se conoce como *montang ombas* y que hemos mencionado anteriormente. Según la traducción literal, los *montang ombas* son hombres a “quienes les ha crecido el cuerpo”, pero en un sentido menos biológico que cultural, ya que no todos los ancianos forman parte de esta categoría exclusiva, sino tan sólo aquellos que han superado los cargos electivos de la jerarquía civil y cumplido las responsabilidades reglamentarias de las mayordomías. El crecimiento del cuerpo está por lo tanto asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías, así como a los servicios rituales al interior de un grupo ceremonial o al interior de los cantores de la iglesia. En este último caso, como se recordará, los *repas* del maestro de capilla no sólo son semejantes a los “repasos” que efectúan los músicos y danzantes, sino también constituyen pequeñas prestaciones de comida y bebida que el encargado de la iglesia debe ofrecer a los cantores durante tres ocasiones a lo largo de un año. Dado que los cantores de la iglesia están por definición exentos de los nombramientos civiles obligatorios, así como de las mayordomías y de los grupos ceremoniales, sus cargos anuales al interior de un grupo vitalicio y su tránsito posterior hacia la cúpula de la jerarquía civil conforman rutas

alternativas para alcanzar el estatuto de *montang ombas*, accesible a aquellos maestros de capilla que pasan a ocupar el puesto de alcalde y efectúan por lo tanto tres ofrendas a la orilla del mar.

Actualmente, se llama *montang ombas* a “los adultos que, habiendo superado todos los cargos, en todos los niveles, y cumpliendo las obligaciones de la mayordomía, constituyen un restringido y respetado grupo cuyo juicio tiene un fuerte peso en las asambleas”, como los describe Signorini (1979:122). En el pasado, sin embargo, es posible que este restringido y respetado grupo tuviera mayores atribuciones si se considera la versión de algunos informantes, en el sentido de que antiguamente las autoridades eran *monbasoic*, es decir, hombres de “cuerpo nube” que se trasladaban a la velocidad del rayo hacia Cerro Bernal, su “lugar de trabajo”. Proyectada sobre un conjunto de creencias más amplio, que afectaba las representaciones locales sobre la autoridad, la noción de *ombas* encerraba desde entonces uno de sus posibles desplazamientos semánticos, que consiste en concebirla como la entidad afín y anímica de un hombre. El término *montang ombas* estaba por lo tanto vinculado al desarrollo de un “cuerpo” más mítico que natural, y permitía superar la ruptura inicial que se expresaba en el mito sobre el origen de la jerarquía. Si el mito postulaba la ruptura entre cada hombre y el conocimiento de su *ombas*, surgida con el advenimiento del cristianismo, la trayectoria a través de los cargos y las ofrendas volvían a reconstruir la concordia original, convirtiendo a las autoridades en verdaderos *monbasoic*, definidos por Luigi Tranffo como alguien que “nace nagual, conoce su tono, pero siendo bueno no aprovecha tal conocimiento, que en el pensamiento huave es visto como fuente de inmensos poderes” (Tranffo, 1979: 191).

La estratificación que caracteriza a los santos permite hasta hoy que ciertas imágenes estén vinculadas a las entidades anímicas de Cerro Bernal. Como advierte Lupo (1993: 6), “el rayo (*teat monteoc*) y el viento del sureste (*müm ncharrec*) se encuentran entre las divinidades del panteón huave: los propios patrones del pueblo pertenecen a esas dos categorías”. San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria comparten en efecto los atributos de estos elementos meteorológicos, que en las exégesis huaves son considerados como las entidades

afines de los *monbasoic*, de acuerdo a una división por género que concibe al rayo como un tono masculino y al viento del sureste como un tono femenino. Esta relación explica, por un lado, que las celebraciones de los santos patronales fueran una de las mayordomías posibles para acceder a los cargos superiores de la jerarquía civil; por otro, permite comprender la “obligación” que tienen los santos de acudir cada año a la orilla del mar en compañía de los alcaldes, mediante las tres peregrinaciones sucesivas que se efectúan después de la Pascua. De ahí que el proceso destinado a solicitar la lluvia involucre inicialmente a la triada de las autoridades civiles, en tres peregrinaciones semanales durante la Cuaresma, y se extienda más tarde hacia aquellas figuras del santoral que están vinculadas a las entidades anímicas de Cerro Bernal, de donde los huaves consideran que proviene la lluvia. En las representaciones locales, el diálogo entre la comunidad mítica y la real se logra en este caso mediante tonos o entidades anímicas comunes, que los santos sustentan en su calidad de *monbasoic*, es decir, como figuras emblemáticas del “padre rayo” y la “madre viento del sureste”. Por extensión, los alcaldes se representan como hombres de “cuerpo nube” que han desarrollado el conocimiento de su *ombas* y son por lo tanto capaces de participar de ese diálogo.

En una creencia que aún se reproduce entre la gente apegada a la costumbre, los antiguos huaves imaginaban la subsistencia del mundo a partir de las lluvias que ellos mismos generaban. El diálogo anual con las divinidades de Cerro Bernal no era tanto un beneficio local como universal, y las responsabilidades de los alcaldes eran equivalentes a las dimensiones de esa empresa. De ahí que el régimen de las lluvias haya terminado por conformar el tema central de la actividad ceremonial, al grado que “las principales actividades rituales se dirigen en forma más o menos explícita a propiciar las precipitaciones que, llenando los estanques y las lagunas, favorecen la reproducción del camarón, pero al mismo tiempo intentan conjurar los peligros no menos graves de las perturbaciones ciclónicas que provocan inundaciones terribles” (Lupo, 1981: 267). La identificación de la jerarquía civil con la vida ceremonial no ha sido por consiguiente un asunto ajeno

a las representaciones huaves sobre el cosmos, pero sólo en la medida en que los supuestos cosmológicos están contenidos en las nociones locales de autoridad.



## LOS TÉRMINOS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

### III

Para pueblos de recursos escasos, donar alimentos es siempre un acto que encierra un *plus* de significación y, en el caso de los huaves, este excedente semántico se percibe en los términos con que designan lo que nosotros llamaríamos “fiesta”. Ante la ausencia de un vocablo específico, los huaves emplean la expresión *angoch nüt* (“encontrar alimento” o “encontrar el día”) para nombrar aquellos momentos en que se obtiene alimento sin gastar y sin trabajar, entre los cuales se incorporan las jornadas dedicadas a los santos y a sus mayordomías. *Angoch ombas* (“encontrar el cuerpo”) es en cambio una expresión que se emplea para todas aquellas ocasiones en las que una persona ofrece comidas colectivas con motivo de una boda o de un bautizo. Las prestaciones alimenticias que el *ombas* de un grupo ceremonial ofrece a sus miembros se inscriben en esta última categoría, y permiten comprender las conexiones semánticas que existen entre el “cuerpo” y la donación de alimentos.

Fuera de contextos rituales, las comidas colectivas son eventos sumamente escasos en San Mateo del Mar y, cuando se producen, designan la retribución de un servicio que varía de acuerdo a las circunstancias, ya sea la construcción de una casa o la preparación de una mayordomía. Aunque en la lengua vernácula no existen denominaciones verbales para las acciones de recibir o restituir, se presta una atención especial a las distintas modalidades del verbo “dar”. Flavia Cuturi ha argumentado que el uso genérico del verbo *ajüch* (“yo doy”) no constituye “el origen de una alianza, de una relación de amistad fundada sobre el intercambio de dones y contra-dones” (Cuturi, 1997:121). Sin embargo, cuando las prestaciones asumen la forma de *niawarang*, como es el caso de las mayordomías, no sólo son consideradas sagradas sino también implican la obligación de retribuir las mediante códigos de reciprocidad que resultan extremadamente importantes para el funcionamiento de las mayordomías.

En su empresa anual, el mayordomo cuenta con dos tipos de colaboradores que los huaves clasifican con las nociones de *mombeöl* y *nacosoots*. La frontera del parentesco divide a los primeros de los segundos. Mientras los primeros pertenecen a la taxonomía de los *acualaats* (“parientes”), los segundos son por definición personas externas al grupo familiar. En la mayoría de los casos, sin embargo, las figuras que se incorporan a las tareas del mayordomo en calidad de *nacosoots* se designan con los términos *teat* y *müm* (“padre” y “madre”) que se emplean para designar a los parientes masculinos y femeninos en línea ascendente. Los *mombeöl*, en cambio, provienen invariablemente del grupo de parientes colaterales y afines y definen su colaboración en términos opuestos a los *nacosoots*. Para comprender el sentido de esta oposición es necesario observar que las nociones de *mombeöl* y *nacosoots* derivan de los verbos *ambeöl* y *acos*, dos acciones que designan prestaciones distintas. Mientras la primera alude a las prestaciones de bienes y servicios, la segunda se refiere al “préstamo de personas”. Los *nacosoots* son personas que “se prestan a sí mismas” (de ahí, en efecto, la posibilidad de incorporarse a la estructura doméstica del mayordomo), mientras los *mombeöl* se definen por las prestaciones de dinero y de alimentos que aquellos suministran al responsable de la mayordomía.

#### **LOS TÉRMINOS DEL INTERCAMBIO**

Entre los huaves existen tres términos para designar una deuda o un préstamo: *ajüch*, cuando se pide dinero o crédito por algo que debe ser pagado; *ambeöl*, cuando se recibe una ayuda que habrá de pagarse en los mismos términos, y *niawarang*, que implica la donación de algo o alguien sin una retribución equivalente. En la medida en que su acción se define bajo este último término, los *nacosoots* no forman parte de la lista de acreedores del mayordomo y su servicio se “salda” en uno de los días de la celebración, mediante una prestación alimenticia que los mayordomos denominan *minangaj* (“su sagrado”). *Minangaj* es la voz empleada para designar la porción de atole que el mayordomo envía en forma de retribución a los *nacosoots*. Dado que la distribución del atole es siempre el indicador de un compromiso ceremonial, la retribución se inscribe en este caso

en una relación jerárquica. De la misma manera que un mayordomo envía porciones de atole a los *nacosoots* que colaboran en su mayordomía, un jefe de familia realizará la misma operación cuando se dispone a solicitar una esposa o un padrino para su hijo. En este último caso, señala Signorini, el compromiso se exterioriza en el regalo de atole que los padres harán al padrino y a la madrina, indicando así que “la relación entre compadres (*combül*) no es paritaria sino que, por el contrario, está caracterizada por la clara subordinación de los primeros respecto a los segundos” (1979:155).

Las contribuciones que los parientes colaterales y afines otorgan al mayordomo se inscriben en cambio en la categoría *ambeöl* (“ayuda, colaboración”), se retribuyen en los mismos términos en que fueron donadas originalmente y forman parte de una lista contable llamada *jane neambeöl mardom* (“quien ayuda al mayordomo”). Las minuciosas descripciones de esta lista, que incluyen la cantidad exacta de maíz, cacao o dinero que los parientes otorgan al mayordomo, revelan una preocupación hasta cierto punto desmedida por lograr un intercambio recíproco, de tal manera que su retribución no deje rastros de deudas entre el donador y el beneficiario. De esta forma, cuando los miembros de un grupo familiar hacen planes para costear una mayordomía, calculan cuidadosamente lo que necesitarán y llegan, con dos o tres años de anticipación, a un sorprendente número de cajas de cerveza, litros de mezcal y jícaras de atole. Entonces comienzan a realizar prestaciones en las mayordomías, bodas o bautizos que se celebran en otros solares del grupo de los *acualaats*, depositando un tercio o la mitad de lo que habrán de necesitar en su propia celebración. De ahí que la posibilidad de financiar una mayordomía o de sobrellevar otras actividades ceremoniales dependa para una unidad doméstica de sus lazos con otras unidades domésticas que se encuentran emparentadas por relaciones de filiación, alianza o compadrazgo.

Los endeudamientos ceremoniales, que conectan a una extensa gama de grupos domésticos, hacen que la mayordomía sea el centro de una red donde las relaciones de parentesco adquieren un sentido que casi nunca se expresa al margen de la esfera ritual. De hecho, al hablar de parientes o *acualaats*, un

individuo se refiere por lo general a una categoría de personas que están para él delimitadas conceptualmente, pero esta categoría, como advierte Diebold, “incluye en cada caso a personas que rara vez interactúan socialmente y algunos de los cuales no se conocen” (1966:45). De ahí que estas agrupaciones no tengan en la práctica una función corporativa, ya que el parentesco nunca se convierte para los habitantes de San Mateo del Mar en un elemento del juego político ni interviene en los parámetros de la jerarquía civil, donde las relaciones familiares se suprimen como criterio de reclutamiento. Si la noción de *acualaats* es una categoría cultural que designa un grupo parental indefinido, cuyos miembros mantienen relaciones esporádicas y distantes, su unidad conceptual evoca sin embargo el sentido de un organismo constituido por elementos vinculados entre sí, “a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto” (Signorini, 1979:129). En el mismo sentido, Flavia Cuturi ha señalado que “a solucionar y dar relieve al asunto conceptual expresado en el esqueleto, y a la metáfora contenida en el término *nacualaatsaran* (parientes) - de *acual*, concebir, y *olaatsaran*, huesos - es a lo que los huaves recurren para definir el todo y la parte del todo, el grupo social básico de parientes y afines, por una parte, y cada individuo que le pertenece, por la otra” (Cuturi, 1981:27).

Aunque los huaves carecen de términos para designar a la familia nuclear, emplean sin embargo diversas expresiones para referirse a segmentos del grupo parental que incluyen las relaciones de los cónyuges con sus hijos o, en su defecto, las relaciones de residencia o vecindad que se establecen con unos cuantos miembros del extenso grupo de los *acualaats*. Así, mientras los habitantes de una misma unidad doméstica se conciben a sí mismos como *icojooc ancam* (“nosotros los pocos”), las relaciones de familiaridad que se mantienen con los miembros más cercanos al grupo doméstico se conocen con el nombre de *asap ombas*, cuya traducción literal es “agarra cuerpo”.

Para pueblos que no poseen grupos corporados de parentesco, como se ha señalado frecuentemente (Diebold, 1966; Signorini, 1979), las representaciones del cuerpo parecen en efecto lo suficientemente sólidas para definir aquellas relaciones que dan forma y sentido a un grupo social y que sirven para expresar

tanto su origen como su ciclo de desarrollo. La alianza matrimonial, llamada *angoch owixeran* ("encontrar el brazo"), revela en sus términos la idea de un proceso inicial que parte del matrimonio para culminar en la vejez, cuando los hombres que han desempeñado los cargos comunitarios adquieren la condición de *montang ombas* y son por lo tanto concebidos como "los que tienen el cuerpo grande". Al tomar el matrimonio como una frontera socialmente determinante, los huaves llaman *nine nūx* ("niño muchacha") a la joven soltera y emplean la misma denominación (*nine nench*) para aquellos jóvenes que no han tenido relaciones con una mujer, lo cual indica que los jóvenes solteros forman todavía parte del mundo infantil y no participan de la vida social del grupo: "la madurez, ya sea masculina o femenina, se reconoce justamente al superarse el estado pueril de la virginidad, lo que implica la asunción de los derechos y deberes de la edad adulta en el sector socio-político" (Rita, 1979:265). La marca del matrimonio tiene una incidencia directa en la constitución social del individuo, no sólo en el sentido de autorizar el ingreso a la vida comunitaria por la vía de los cargos y las funciones públicas, sino también en el sentido de otorgar a los hombres el derecho a la palabra y al juicio<sup>11</sup>. De ahí que la unión conyugal tenga un sentido clasificatorio en el conjunto de las fronteras sociales, al grado que la edad de un individuo puede modificarse socialmente con la marca del matrimonio y permitir que un joven menor de veinte años adquiriera automáticamente esta edad en el momento de contraer matrimonio. En estos casos, el matrimonio se convierte en el criterio para establecer el rango de edad, de tal manera que a un joven de dieciocho años se le asignará la edad reglamentaria de veinte años hasta momento en que el criterio biológico coincida con el criterio social.

Las transacciones matrimoniales son el resultado de un intercambio ceremonial que inicia, como en otros casos, con la donación de una jícara de atole y se prolonga en las prestaciones semanales que un individuo ofrece al padre de su novia. Anteriormente, cuando las reglas del juego estaban sujetas a normas más estrictas que las que hoy operan entre los futuros contrayentes, los noviazgos se

---

<sup>11</sup> Signorini advierte que, para los huaves, el matrimonio tiene el objetivo primario, por influencia cristiana, de "purificar" del regreso del demonio. Así, los solteros y solteras, que no gozan de sus beneficios, son "como animales" (Signorini, 1979: 39).

prolongaban a largo de tres años y suponían una serie de visitas semanales en las que el novio, además de ofrecerle su trabajo, entregaba a su futuro suegro pan, cigarrillos y chocolate. Al igual que en las mayordomías, estas donaciones se anotaban escrupulosamente en una lista llamada *neombeat ich*, es decir, “el precio que pagas”. La atención en la contabilidad no sólo estaba asociada a la posibilidad de que el matrimonio se frustrara, obligando al suegro a devolver las cantidades exactas a su donador, sino también a la posibilidad de que un pretendiente adicional raptara a la novia y dejara el noviazgo oficial en suspenso. Aunque este tipo de desenlace era inusual, cuando se producía obligaba al raptor a pagar al padre de la muchacha todo lo que éste tenía a su vez que devolver al novio abnegado, en un circuito de dones y contra-dones que dejaba a los protagonistas satisfechos. En cualquier caso, y dado que la residencia era entonces patrilocal, el pago de la novia servía para separar en forma definitiva a la mujer de todo vínculo con su familia, en virtud de que el padre de la novia había perdido voluntariamente el control de su hija y ya no tenía la opción de romper el acuerdo y devolver los regalos. La mujer ingresaba de esta forma en una nueva unidad doméstica, pero sólo en la medida en que ésta habría de suministrar mujeres a otros grupos familiares que otorgaban un número equivalente de prestaciones a cambio de obtener una mujer en matrimonio. Dado que este tipo de transacciones se efectuaban anteriormente entre los padres de los contrayentes, éstos quedaban unidos por un vínculo social que se designaba con el término de *chejüy*, uno de los términos posibles para “compadre”. Las relaciones de alianza se traducían en este caso en relaciones de compadrazgo que se extendían a los miembros de ambos grupos familiares, de tal manera que el término *chejüy* regía las relaciones entre los consuegros y sus descendientes.

Mientras las alianzas matrimoniales separan a una mujer de su núcleo familiar, permiten en cambio incorporar a un conjunto de “padres rituales” en la estructura de los grupos domésticos. Entre los huaves, en efecto, la costumbre prescribe que el padrino de bodas sea a su vez el padrino de bautizo de todos los hijos, y que éstos, al contraer matrimonio, busquen entre los descendientes de aquel a su

padrino de bodas. De esta manera, los miembros de un grupo familiar tendrán como padrinos de bautizo y de bodas a los descendientes de otro grupo familiar que obtendrá sus padrinos de un grupo adicional. El padrino de bodas se convierte para los esposos en *combül naxey* (“compadre”), y será el padrino de bautizo de sus hijos, quienes lo llamarán *teat teampoots* (“padre del templo”). Los ahijados llamarán a los hijos del padrino con el mismo término, *teampoots*, indicando que el padrinazgo se extiende hacia todos los descendientes del padrino original. En estas circunstancias, el *combül naxey* será siempre el *teat teampoots* del novio antes del matrimonio, y las mujeres tendrán por compadres de matrimonio a los padrinos de bautizo del marido, quienes desplazan a los padrinos de la mujer en virtud de una regla que identifica al padrinazgo con la descendencia patrilínea.

Italo Signorini, a quien debemos el análisis de las relaciones de intercambio que los huaves establecen a través del padrinazgo, advierte que los nexos entre ahijados y padrinos no se limitan tan sólo a dos individuos comprometidos en la relación, sino también involucran “a los descendientes lineales de uno y de otro para formar dos grupos o ‘líneas’ de descendencia, una de dadores y otra de receptores” (Signorini, 1979:152-153). A su juicio, las relaciones de intercambio que se establecen a través del padrinazgo permiten superar el *impasse* en el que se encuentran aquellas poblaciones que, como San Mateo del Mar, tienen un sistema de parentesco bilateral, cuyo funcionamiento impide “constituir un *continuum* de relaciones estructurales entre grupos, debido a la ausencia de agrupaciones corporadas basadas en la descendencia” (*Ibidem*). Las líneas del padrinazgo, “en el fondo tan cercanas a los linajes patrilíneales”, no constituyen grupos corporados auténticos y, sin embargo, tampoco pueden considerarse contratos bilaterales como los que operan en otras comunidades del Istmo de Tehuantepec, donde el parentesco ritual se extiende en distintas direcciones y culmina con la generación comprometida en el padrinazgo. En San Mateo del Mar, por el contrario, la elección de un padrino o de un compadre se presenta como una sucesión, “idealmente encaminada al infinito”, de múltiples generaciones que asumen el papel de donadores o receptores de padrinazgos, bajo un principio de

filiación unilineal que supera las inconveniencias del modelo bilateral de parentesco.

Siguiendo una lógica elemental, que divide al mundo entre las cosas de Dios y las cosas del Diablo, los huaves conciben el matrimonio como una frontera que aleja al hombre de un estado impuro y natural y lo acerca al mandamiento divino. Por influencia cristitiana, el matrimonio tiene el objetivo esencial de "purificar" a los hombres del regreso del demonio, de quien habían sido liberado ya una vez en el pasado gracias al bautizo (Signorini, 1979:39). De ahí que, en la cosmología local, los hombres y mujeres que mueren sin contraer matrimonio no adquieran el derecho de ascender al cielo, reservado tan sólo para aquellos que han trascendido esta frontera social. Aunque la ceremonia nupcial incluye las operaciones civiles y religiosas, se centra principalmente en la comida que los padres del novio ofrecen a los padrinos y es por lo tanto concebida como *angosh ombas* ("encontrar el cuerpo"). A diferencia del matrimonio civil, que tiene por función "escribir los nombres" y preservarlos contra el olvido, la ceremonia eclesiástica está destinada a encender las velas que los padrinos otorgan a los contrayentes como signo de su alianza. Las velas que una pareja adquiere mediante este procedimiento son consideradas las "velas de Dios" (*micandea Dios*) y, de acuerdo con una creencia generalizada, pasan a formar parte de la bóveda celeste en el momento de su muerte. Por estos motivos, como advierte Lupo, los huaves sostienen que las estrellas inmóviles conforman las "velas de los muertos", de tal manera que a "cada difunto le corresponde una estrella en el cielo" (Lupo, 1991: 221). En consecuencia, los viudos buscarán entre los miembros de la comunidad a una mujer de la misma condición, a fin de que las estrellas formen parejas en la bóveda celeste.

A lo largo de la vida social de un individuo, las velas desempeñan entre los huaves un papel fundamental como vehículos de las relaciones sociales. Si por un lado representan las relaciones de alianza y "refrendan los lazos de parentesco ritual mediante la figura del padrino, quien es el encargado de encender las dos velas que representan la unión indivisible entre los contrayentes" (García Souza, 2000:48), por otro se presentan como uno de los significantes posibles de las



relaciones que unen a las unidades domésticas emparentadas entre sí. Vinculadas al matrimonio y a la muerte, las velas se encienden con la unión conyugal y se emplean como instrumentos de intercambio durante la celebración de Fieles Difuntos, el 2 de noviembre, cuando se realiza “un intercambio de velas entre los diversos grupos domésticos emparentados, en el cual se entregan y se reciben velas en un número proporcional al de los difuntos que pueblan el altar doméstico” (*Ibidem*).

Las representaciones en torno a la muerte explican en parte las reglas de la herencia, que por lo general se limita a un conjunto de bienes perecederos, algunos animales de cría y, sobre todo, a la superficie del solar paterno. Entre los huaves predomina la norma mesoamericana de heredar la unidad residencial al menor de los varones, cuya edad madura suele coincidir con la vejez de los padres. Esta correspondencia permite, en teoría, que los cuidados de la vejez y las operaciones funerarias recaigan sobre el benjamín, que de esta forma se vuelve acreedor del solar paterno. Sin embargo, aunque la tendencia general es otorgar al menor de los varones el solar paterno<sup>12</sup>, las posibilidades no se limitan en este caso a las conexiones genealógicas y pueden extenderse a miembros externos al grupo familiar. En la práctica, como indica Signorini, “un padre previsor y responsable se preocupará de destinar una parte de sus posibles ahorros a la compra de parcelas de terreno que pondrá a nombre de sus hijos varones, para que cuando se casen, tengan su propia independencia” (Signorini, 1979:37). Pero esta práctica general, que distribuye a los miembros masculinos de un grupo familiar en espacios relativamente acotados, no constituye una regla invariable en la transmisión del solar paterno. La regla de la herencia se fija en este caso a través de un principio ritual que establece que “el derecho para heredar la tierra de la unidad residencial lo adquiere quien se ocupa de la vejez y de los ritos funerarios del propietario” (Cuturi, 1981:54). Ya se trate de un hijo o de

---

<sup>12</sup> En términos ideales, el “benjamín” hereda la casa paterna, el ganado del padre y los terrenos que sobran después del reparto de éstos a los hijos mayores y a las hijas. En caso de que un hermano ocupe el terreno y se disponga a venderlo, tiene derecho a reclamarlo a fin de que el solar continúe en manos de la familia.

un extraño, la transmisión del solar paterno pasa necesariamente por el compromiso ceremonial que aquel sella con los restos del antiguo propietario.

## DOS TÉRMINOS DE PARENTESCO

Las unidades domésticas reciben en huave el nombre de *nden*, en un sentido que invierte la connotación hispánica de “solar” por la de “sombra”. En su forma tradicional, cada *nden* constituye la unidad social y territorial más pequeña que el grupo pueda concebir. Estas unidades residenciales, formadas por varias cabañas que incorporan a los hijos casados, de acuerdo a una regla de residencia patrilocal que era común en el pasado, se distribuyen a lo largo del poblado formando manzanas rectangulares que varían en densidad y en tamaño. En 1966, Richard Diebold estimaba que los grupos residenciales llamados *nden* no sólo constituían las unidades básicas de producción y consumo, sino también “los más importantes grupos corporados de parentesco” (Diebold, 1966:41). Cada *nden*, en efecto, aparece como una unidad corporada que interactúa con el resto del pueblo de acuerdo con un principio uniforme. En la vida cotidiana del poblado, donde casi todos los individuos se conocen entre sí, cada uno es clasificado de acuerdo al *nden* al que pertenece. La unidad residencial estará de esta forma ligada a un *miteateran* (“jefe del *nden*”), a partir del cual se define el resto de los miembros del *nden* en una escala jerárquica que se encuentra estratificada por la edad de sus miembros y la antigüedad de sus matrimonios.

La terminología básica del parentesco no sería en efecto comprensible sin el principio de organización jerárquica que ordena a sus generaciones<sup>13</sup>. La distinción entre parientes lineales y parientes colaterales, así como la estricta

---

<sup>13</sup> La terminología del parentesco se organiza en efecto como un pequeño sistema de clasificación social que distribuye a sus miembros en la siguiente taxonomía: *teat* se aplica a todos los hombres del grupo familiar en línea ascendente (“padre”, “abuelo” paterno y materno, “bisabuelo” paterno y materno, etcétera); *miim*, a las mujeres del grupo familiar que se ubican en la misma línea (“madre”, “abuela” paterna y materna, etcétera), y *kwual*, a todos los hombres y mujeres en línea descendente (“hijo”, “nieto” o “nieta”, etc.). El término *coj* alude por el contrario a los colaterales masculinos y femeninos que son mayores de edad que *ego* (“hermano” o “hermana”, “tío” o “tía”, “primo” o “prima”), mientras que *chiig* designa la relación inversa al referirse a los colaterales menores de *ego*.

demarcación entre los grupos de edad, dan pie a una compleja terminología de parentesco y a un "sistema de actitudes" que distribuye proporcionalmente el respeto y la autoridad entre los parientes consanguíneos y afines. Las relaciones de descendencia, como hemos indicado anteriormente, se designan con los prefijos *teat* y *múm* y suponen una relación de respeto con un pariente al que se le reconoce autoridad. Ambos términos abarcan, por un lado, la línea ascendente que va de los padres a los abuelos, pero también se dirigen hacia parientes afines como el padre o la madre de la esposa. La línea del "respeto" rige a su vez las relaciones entre los cuñados, en una dirección que va del "receptor" de la mujer al "donante". De ahí que un individuo emplee los términos *koh* o *teat* para designar al hermano mayor de la esposa, de la misma forma que ésta emplea los mismos términos para referirse a sus hermanos de mayor edad<sup>14</sup>.

A semejanza del poblado, la fundación de un *nden* está asociada a una figura del santoral que guarda con los miembros del grupo residencial una relación análoga a la del santo epónimo con el conjunto de la comunidad. En su proceso de formación, cada *nden* reserva la habitación más amplia al pequeño altar familiar, de tal manera que la longitud del espacio queda supeditada a la regla que prescribe ubicar la mesa del altar en la pared septentrional del hogar. Durante las ocasiones rituales, la ubicación del altar determinará a su vez la ubicación de cada miembro del *nden* y del grupo extenso de los *acualaats*, que ocuparán un sitio específico en razón de un conjunto de normas espaciales que resultan extremadamente importantes para los huaves. Así, mientras los encuentros informales se efectúan en la parte externa del solar, donde se reciben las visitas

---

<sup>14</sup> Distinguir las generaciones a partir de la edad relativa de *ego* es un factor común a las terminologías de parentesco que emplean numerosos grupos etnolingüísticos de Oaxaca (cfr. Bartolomé, 2002). El criterio de la edad, aunado al del sexo, define las categorías de un sistema clasificatorio que agrupa a los parientes colaterales en generaciones relativamente acotadas. Entre los mixes, por ejemplo, los parientes se organizan en tres categorías distintivas. Mientras los abuelos se asocian con los parientes colaterales de la misma edad, la terminología del parentesco agrupa a hermanos y parientes colaterales más jóvenes que *ego* bajo el mismo término. En cambio, "los hermanos y los parientes colaterales ligeramente más viejos que *ego* y aquellos de una edad relativa similar a los padres, son clasificados juntos bajo tres términos: *hombre más viejo pariente de un hombre*, *hombre más viejo pariente de una mujer* y *pariente mujer más vieja*" (Hoggshagen y Merfield, 1994: 494-495).

eventuales, los asuntos formales y particularmente delicados - como la solicitud de un matrimonio o el apoyo para una mayordomía - serán siempre dirimidos en torno al santo familiar. En estos casos, la posición jerárquica que éste ocupa con respecto al grupo se hace evidente en la regla que obliga a los visitantes a ofrecerle su primer saludo. Si se considera que entre los huaves el saludo es un código esencialmente jerárquico, que se dirige por lo general en una escala descendente, se comprenderá una de las reglas más usuales de la cortesía local: el visitante que ingresa al *nden* debe dirigirse inicialmente al santo, efectuar una reverencia y repetir los mismos pasos frente a los miembros más importantes de la jerarquía doméstica.

Las reglas de cortesía están generalmente unidas a un código jerárquico que reproduce a escala comunitaria la estructura interna de la unidad doméstica. De ahí que los términos que se emplean para dirigir la palabra a los miembros adultos de la comunidad sean elegidos de acuerdo a la edad relativa de los interlocutores, en un código que combina los principios de la jerarquía con los del parentesco. Un joven, al encontrar a otro miembro de la comunidad, acostumbra dirigirse a las personas mayores con los términos *teat* y *müm* con los cuales se designa a los familiares masculinos y femeninos en línea ascendente. Los términos *teat* y *müm* se encuentran en efecto unidos a una relación de descendencia que, en determinados casos, permite traducirlos como el padre o la madre del emisor. En este caso, *teat* es el término de dirección que los hermanos menores emplean para dirigirse a los mayores en señal de respeto. Pero “una vez muerto el padre - observa Signorini -, dirigirse al primogénito con la expresión *teat* ya no será mera fórmula de respeto, sino el término de parentesco con que se reconoce su posición de jefe de la familia” (Signorini, 1979:139). El cambio de sentido se advierte a través de la expresión *kwal* (“hijo”) que el primogénito dirige eventualmente al hermano menor, sustituyendo el parentesco colateral por la descendencia congénita. Dos variantes más son *teat nashey* y *teat shean*, que indican una especial consideración hacia el interlocutor. Sin embargo, mientras la primera alude al respeto que se debe a la madurez, la segunda habla de la

autoridad que se adquiere con la edad y es el término con que uno se dirige a los ancianos y a las autoridades del municipio.

Dado que ambos términos se emplean para expresar tanto el código del respeto como el del parentesco, Flavia Cuturi (1990: 76) ha señalado la conveniencia de comprender aquello que se esconde en la fórmula “términos de respeto” con que Signorini había clasificado a las expresiones centrales del parentesco huave. En efecto, aunque las expresiones *teat* y *müm* están contenidas en la terminología del parentesco, su empleo en determinados contextos suele estar sujeto a desplazamientos semánticos que afectan su sentido familiar. Siguiendo a Schneider, Cuturi señala que si traducimos ambos términos bajo las connotaciones de padre y madre, no sólo estamos adjudicando una relación equivalente entre campos semánticos divergentes, sino también estableciendo una equivalencia de significados sumamente complejos que se encuentran contenidos en nuestras propias concepciones sobre el parentesco: “privilegiar el código del parentesco sobre otros códigos posibles puede constituir una manera de ‘economizar’ la experiencia humana, pero implica haberlo considerado como un código primario, en una operación que no se encuentra de ninguna manera justificada” (Cuturi, 1990: 77).

Empleados como términos de respeto, en contextos rituales que expresan la jerarquía entre los interlocutores, las expresiones *teat* y *müm* aparecen como el resultado de un proceso asociativo que conecta el campo del parentesco con las representaciones contenidas en otros códigos de referencia. Estos códigos, que afectan el sentido unívoco de los términos, se proyectan sobre campos semánticos tan diversos como la cosmogonía y el sistema de autoridad, pasando por el orden ritual que hace posible esa transferencia. En capítulos anteriores señalamos que, desde la época colonial, la nomenclatura del cabildo establecía una diferencia entre aquellos cargos que se designaban con el sufijo *teat* (*teat mayor*, *teat alcalde*, etc.) y aquellos que carecían del sufijo y se nombraban en lengua vernácula (*neangot*, *nerap*, etc.). La misma distinción opera sin embargo en ámbito de la cosmogonía huave, donde los términos *teat* y *müm* se utilizan para distinguir aquellos fenómenos meteorológicos que pueblan la mitología local. La

concepción vernácula de “padre” (*teat*), por ejemplo, se aplica sin mayores distinciones a tres de los elementos naturales que organizan las visiones locales del universo, como son el rayo (*teat moteoc*), el viento del norte (*teat ind*) y el astro solar (*teat nüt*). La palabra “madre” (*múm*) se emplea en cambio para nombrar a la luna (*múm caaw*) y al viento del sur (*múm ncherrec*), indicando que tanto los primeros como los segundos forman parte de ese acervo de figuras sagradas al que es necesario referirse con las fórmulas del respeto.

Por asociación, los santos patronales de San Mateo del Mar se designan bajo los términos *teat* y *müm* que codifican el parentesco, las divinidades vernáculas y los sistemas de autoridad. Si el vocablo “patronal” lleva implícito un principio de autoridad que los huaves asumen de manera casi literal, considerando que tanto San Mateo como la Virgen de la Candelaria conforman los patrones del poblado, los sufijos *teat* y *müm* que se agregan invariablemente a sus designaciones no se limitan a ser meras fórmulas de respeto y se enuncian como variantes semánticas de los términos parentales. Así como las denominaciones entre el primogénito y el benjamín varían una vez que ha muerto el padre, el desplazamiento semántico de los términos *teat* y *müm* se percibe en el momento de asumir una mayordomía, cuando las autoridades interpelan al mayordomo con la expresión *Dios lamajaw ike mikwal ne* (“Dios ya sabe que eres su hijo”). El altar del mayordomo se convierte entonces en el centro de las veneraciones y, en consecuencia, en el espacio que regula las reglas de cortesía. Los saludos y las reverencias que efectúa un visitante eventual de un *nden* pasan a ser una obligación de las autoridades civiles, cuyas fórmulas de respeto se dirigen en este caso al altar del mayordomo durante las fechas que prescribe el calendario ritual.

El ámbito de la mayordomía es, por lo demás, uno de los espacios privilegiados donde las categorías parentales se expresan con mayor claridad. Las distinciones entre *mombeöl* y *nacoosts*, como hemos indicado más arriba, trazan una frontera ceremonial entre los colaboradores del mayordomo que pertenecen a su grupo familiar y aquellos que por definición son externos al grupo de parientes y afines. Mientras las aportaciones de los primeros se retribuyen mediante intercambios recíprocos (maíz por maíz, cacao por cacao, etc.), los servicios de los segundos

se saldan por medio de las porciones de atole que se emplean para solicitar un padrino o una alianza matrimonial. En consecuencia, los miembros externos al grupo familiar del mayordomo adquieren los apelativos de parentesco que identifican al padre y a la madre. La categoría de *nacosoots* sirve entonces para definir un selecto grupo de participantes que reciben los nombres de *miteat poch* (“padre de la palabra”), *mimüm iüm* (“madre de la casa”), *mimüm najngow* (“madre del caldo”) o *mimüm jachaw* (“madre del atole”). Las mayordomías proceden en este caso incorporando a hombres y mujeres externos al grupo de los familiares, pero sólo en la medida en que invierten los términos de la estructura social y proponen a los primeros como parientes y a los segundos como colaboradores. Cuando las mayordomías huaves eran aún un producto de las antiguas jerarquías de vaqueros y caporales, los mayordomos establecían relaciones semejantes con sus colaboradores más cercanos. A lo largo de un año, los miembros del grupo estaban sujetos a interacciones constantes que se traducían en relaciones afines, cercanas al parentesco ritual. Signorini (1979: 111) advierte, por ejemplo, que el mayordomo y su ayudante, llamado *rier*, “se trataban como parientes” durante el tiempo en que transcurría la mayordomía, aunque la relación podía prolongarse con el tiempo. Afinidades similares pueden hoy observarse entre los miembros de los grupos ceremoniales, como los *monjiüng das* (danzantes de Serpiente), que suelen orientar sus preferencias hacia el interior del grupo a la hora de elegir testigos, padrinos o compadres en los diversos eventos del ciclo vital. Esta tendencia se ve favorecida por reglas más o menos explícitas, que indican la necesidad de establecer relaciones perdurables fuera del ámbito familiar. De ahí que los lazos sociales que se sitúan entre el parentesco y el ritual se formulen siempre al margen de la unidad doméstica y del grupo extenso de parientes que un mayordomo identifica como parte de sus *acualaats*. Los huaves, como advertía Richard Diebold, “consideran esto tan fundamental que les resulta difícil verbalizar algo que para ellos resulta evidente” (1966: 49).

## LAS UNIDADES TERRITORIALES

A lo largo de este capítulo hemos examinado aquellas unidades sociales que combinan las relaciones ceremoniales con los principios de la alianza y la consanguinidad. No será inútil, por consiguiente, analizar brevemente aquellas unidades de la organización social que incorporan ambos aspectos para constituirse en agrupaciones territoriales más extensas que el grupo doméstico y más pequeñas que la comunidad. Aunque las secciones territoriales y los grupos de oratorio constituyen “unidades sociales intermedias” de distinta naturaleza, para emplear el término que Sandstrom (1996) y Dow (1996) han consignado en trabajos recientes, ambas se presentan como grupos residenciales que delimitan su espacio a través de representaciones y fronteras simbólicas. Mientras las preferencias matrimoniales resultan pertinentes para comprender la composición de los primeros, los vínculos ceremoniales integran a los “miembros de las cofradías encargadas del mantenimiento de las treinta y nueve ermitas existentes y de los ritos que en ellas se realizan” (Signorini, 1979: 51). De ahí que Signorini identifique a estas agrupaciones ceremoniales entre los “operadores religiosos” que pueden observarse en la comunidad, a diferencia de Richard Diebold, quien veía en las “capillas de barrio” uno de los “aspectos más relevantes de la estructura social de San Mateo del Mar” (1966: 45).

La discrepancia entre una concepción que enfatiza el plano “social” y otra que pone de relieve el plano “religioso”, deriva en parte de un doble modelo de articulación que conjuga los factores ligados a la residencia con el culto que los huaves profesan hacia las cruces. Dispuestas estratégicamente al interior del poblado y de sus alrededores (véase mapa 1), las cruces reciben el nombre de *teat cruz* (“padre cruz”) y tienen la función de detener a los naguales enemigos que intentan penetrar en el ámbito comunitario. Su distribución da por resultado un amplio conjunto de ermitas o “capillas de barrio” que definen un perímetro de influencia a lo largo de las calles del poblado, en una disposición que los huaves consideran tan antigua como invariable. Cada una de las cruces reúne a un promedio de quince unidades domésticas que habitan un espacio hasta cierto

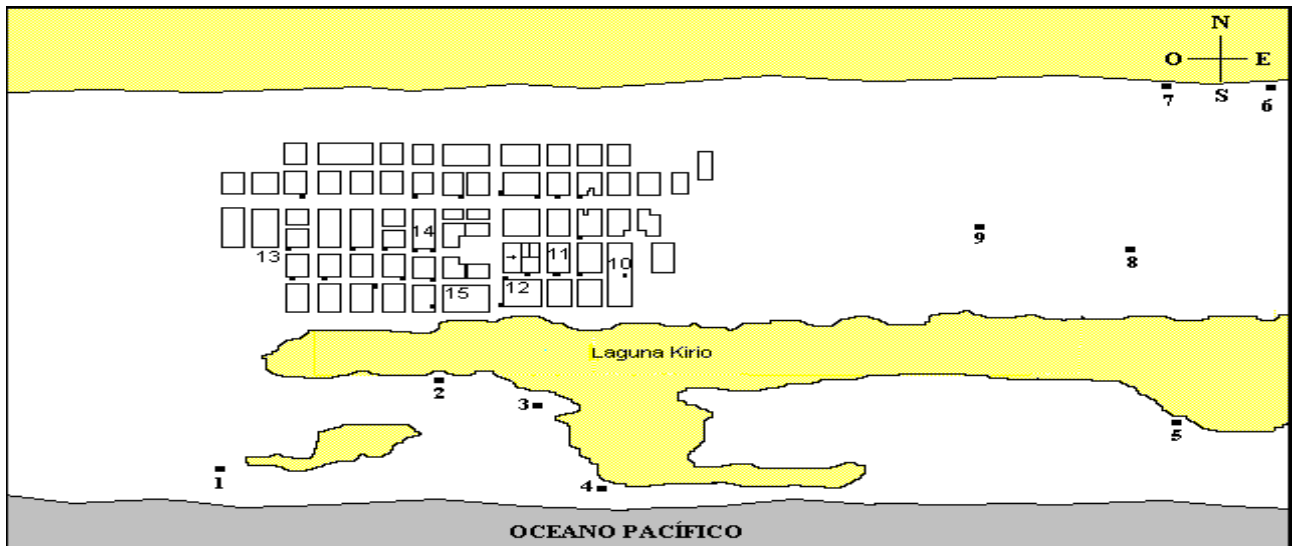


punto acotado y que no forzosamente están emparentadas entre sí, aunque la tendencia general muestra un alto índice de parientes consanguíneos al interior de cada grupo residencial. La muestra que realizamos en 1999 reveló que cerca del 70 por ciento de los miembros dedicados a custodiar una ermita estaba integrado por descendientes de un grupo familiar que distribuía a sus hijos varones en solares vecinos. Los perímetros de influencia de las capillas exhiben una tendencia a convertir a las familias extensas en grupos residenciales. Esta tendencia se explica, en parte, por el hecho de que el modelo residencial huave continúa orientándose hacia una dirección patrilocal, y cuando el espacio circundante al solar paterno es suficiente, la costumbre es que los hijos varones permanezcan como vecinos.

Las variaciones a la norma impiden actualmente que los encargados de las ermitas, o *monlüy wüx teat cruz* (“los que están con el padre cruz”), como los huaves identifican a estas agrupaciones, se constituyan en grupos territoriales con espacios y límites definidos. En términos ideales, sin embargo, todo jefe de familia pertenece a alguna de las 39 capillas disponibles, a las cuales se ingresa por un criterio patrilineal que establece la adscripción de los varones por la línea de la capilla paterna. En forma semejante a los linajes de padrinazgo, en efecto, los grupos que se reúnen en torno a las cruces se rigen por un principio de filiación patrilineal que obliga a las mujeres a abandonar la ermita paterna para incorporarse a la cruz del marido. La adscripción se resuelve en este caso por la vía unilineal, fundando, como en el caso de los padrinazgos, “líneas ceremoniales” que integran a diversas familias extensas, cuyo patrón de residencia favorece la organización de grupos relativamente compactos.

## Mapa 2

### DISTRIBUCIÓN DE CRUCES Y ERMITAS EN SAN MATEO DEL MAR



La función de las ermitas no sólo estriba en delimitar un conjunto de familias residenciales al interior de cada sección territorial, sino también en vincularlas a través de prestaciones que se realizan durante la fiesta de la Santa Cruz, cuando la distribución del atole se convierte en el principio de interacción entre las unidades domésticas que custodian cada capilla. Durante la fiesta de la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo, los miembros de cada asociación se reúnen en torno a su capilla y acompañan las plegarias de las autoridades civiles, que en esta ocasión recorren el poblado con el fin de entonar sus plegarias y depositar dos velas al pie de las 39 cruces. Dado que la responsabilidad de distribuir el atole es rotativa, los miembros de un grupo residencial se turnan anualmente la función de *nemal chaw*, el que “carga el atole”, y registran en una lista los nombres de los responsables durante los próximos años. Cuando la lista se agota, la rotación vuelve a iniciar su recorrido original, de tal manera que cada unidad doméstica se convierte con los años en donadora y receptora de las prestaciones alimenticias.

Cabe señalar, en este contexto, que los grupos residenciales de San Mateo del Mar presentan enormes similitudes con la estructura de barrios que es posible observar en San Dionisio del Mar, al noreste del territorio huave. San Dionisio del Mar Pueblo Nuevo, como actualmente se le conoce, es una población relativamente reciente que surge a principios del siglo bajo un nuevo modelo residencial. A diferencia de la población de origen, llamada San Dionisio Pueblo Viejo, la nueva población se organiza mediante una división por barrios que se distribuyen de acuerdo a los puntos cardinales en torno a una iglesia central. Aunque en San Dionisio del Mar se ha dado una disminución creciente de la competencia entre los barrios y una caída de la autoridad de los principales, que antes constituían la máxima autoridad del barrio, las unidades territoriales jugaron un papel relevante en la organización comunitaria. Al parecer, los barrios tuvieron en el pasado funciones económicas en la organización del trabajo colectivo de pesca y recolección de sal. Esta forma de organización económica, que distribuía las funciones en un parámetro territorial, puede observarse hoy en día en las diferencias existentes entre los barrios. En contraste con los barrios de San Antonio y San Nicolás, donde la población combina la pesca y la ganadería como medios de subsistencia, en “los barrios de la Santa Cruz y la Candelaria casi no hay pescadores ni ganaderos” (Frey, 1982:38), lo cual exhibe una disposición económica semejante a las secciones territoriales de San Mateo del Mar, antiguamente dividido en fracciones residenciales de pescadores y agricultores. Cada uno de los barrios de San Dionisio del Mar cuenta con una capilla que hasta hace unas décadas albergaba una cruz y que, al igual que en San Mateo del Mar, reúne a un conjunto de familias que reciben el nombre de *barrieros*, en razón de su pertenencia al barrio y a la capilla que recibe su nombre. La distinción entre barrios que llevan el nombre de un santo es sólo nominal, como lo indica el hecho de que las celebraciones de las capillas no están sujetas a los días de celebración que marca el santoral católico. Por el contrario, y a pesar de sus distintas denominaciones, la celebración de las cuatro capillas se efectúa el 3 de mayo, durante la fiesta de la Santa Cruz. Originalmente, en efecto, las capillas estuvieron asociadas a las cuatro cruces que se erigieron en torno al templo con motivo de la

fundación del pueblo. En forma análoga a San Mateo del Mar, donde al encargado de las cruces se le denomina *nemal chaw*, los encargados de las capillas de San Dionisio reciben actualmente el nombre de *mardom chaw* (“mayordomo del atole”) en virtud de la obligación que el “mayordomo” contrae anualmente de distribuir el atole entre los barrieros durante la fiesta de la Santa Cruz. Esta función no sólo reproduce literalmente las obligaciones del *nemal chaw* de San Mateo del Mar durante la misma celebración, sino también permite vislumbrar un lazo de continuidad entre grupos residenciales que se articulan por lazos de naturaleza ritual y grupos residenciales que se definen como barrios.

La tendencia a concentrar unidades domésticas emparentadas, en una estructura radial que gira en torno a las ermitas, hace que los grupos residenciales se constituyan en uno de los límites adicionales de la exogamia, en virtud de que las prohibiciones matrimoniales se encuentren definidas por los criterios de la residencia y del patronímico. En San Mateo del Mar, en efecto, existe la prohibición explícita de casarse con miembros de la misma unidad doméstica, aun en aquellos casos en que los corresidentes no estén unidos por lazos de filiación o consanguinidad. De la misma forma, y dado que llevar el mismo apellido de otra persona da lugar a una forma de parentesco de contornos imprecisos pero indiscutibles, basta la coincidencia de uno de los apellidos para prohibir la alianza matrimonial. En la medida en que las familias extensas tienden a concentrarse en solares vecinos, formando grupos residenciales agnáticos, las reglas de exogamia se mueven en espacios relativamente acotados cuyos límites varían entre los grupos residenciales y las secciones territoriales. Estas, en efecto, parecen representar un límite virtual a la endogamia conyugal, ya que las preferencias matrimoniales suelen canalizarse al interior del mismo barrio. El examen de los registros matrimoniales de San Mateo del Mar, realizados entre 1921 y 1951, permitió a Signorini obtener un alto porcentaje de matrimonios entre personas del mismo barrio, lo cual sugiere que “el factor de la residencia orientaba las preferencias hacia un modelo de endogamia por *seccion*” (Signorini, 1979:40).

Ante la dificultad de analizar las "regularidades matrimoniales" en sociedades que cuentan con un sistema de filiación bilateral, Jean Bestard se ha preguntado recientemente si es posible ir más allá de la vaga expresión de que en las sociedades campesinas, de pequeña escala, los matrimonios no se realizan ni demasiado lejos ni demasiado cerca (Bestard, 1998:166). La pregunta es particularmente pertinente para los estudios sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica, donde diversas investigaciones (Cfr. Thomas, 1979) han advertido que las unidades territoriales, representadas en barrios, secciones y mitades, presentan una fuerte tendencia a la endogamia. En Oaxaca, este proceso se presenta con cierta claridad entre los chinantecos de Ojitlán, donde la "característica esencial que define la importancia de los barrios y mitades es la endogamia barrial y de mitad, ya que la mayor parte de los matrimonios tienen lugar entre personas pertenecientes a la misma mitad o al mismo barrio" (Bartolomé y Barabas, 1990: 120). El caso de los chatinos, según las estimaciones de Greenberg, reproduce una tendencia similar. Aunque los barrios de Santiago Yaitepec "no son estrictamente endogámicos, el 75 por ciento de los matrimonios parecen adaptarse a la regla general de la endogamia de barrio" (1987: 102). Al examinar esta tendencia entre los nahuas de Morelos, Guillermo de la Peña ha argüido que una proliferación de lazos matrimoniales entre miembros de distintos barrios de una comunidad minaría la densa trama de vínculos afines entre vecinos: "por lo tanto, la gente favorece la endogamia de sección para no perder un medio social tan estable, manejable y multifuncional" (De la Peña, 1980:270). En San Mateo del Mar, dividido actualmente en tres secciones territoriales, la tendencia hacia un modelo endogámico no llega a convertirse en una regulación estricta de las preferencias matrimoniales y constituye tan sólo una aproximación estadística que fluctúa entre el setenta y el ochenta por ciento de matrimonios al interior de la misma sección. Las excepciones inciden sin embargo en las representaciones que se generan en torno a los parientes por afinidad, de tal manera que los cuñados de barrios ajenos pueden ser vistos como miembros de una categoría distinta. Cuando los matrimonios entre distintas secciones obligan a las mujeres de San Mateo del Mar a cambiar de residencia, por ejemplo, la familia

patrilocal percibe “a la hermana soltera de su madre como un pariente más lejano que la esposa del hermano de su padre o la hermana soltera de su padre, dado que aquella reside en otro barrio” (Diebold, 1966:46). La sección, en este caso, confiere una identidad adicional y proporciona la gama posible de cónyuges a grupos familiares que organizan sus interacciones sociales en espacios acotados, delimitados generalmente por las fronteras del barrio.

Aunque las generaciones más recientes han optado por una preferencia matrimonial menos rígida, que incluye la exogamia de sección, las alianzas matrimoniales que se efectuaban en las primeras décadas del siglo XX exhiben una mayor tendencia a canalizar las preferencias matrimoniales al interior del mismo barrio. Una muestra de 128 matrimonios, extraídos de distintas familias y repartidos entre tres generaciones sucesivas, nos reveló que el 70 por ciento de las parejas formadas entre 1930 y 1940 orientaron sus preferencias matrimoniales hacia cónyuges de la misma sección. Esta tendencia puede corroborarse en aquellos grupos familiares cuya memoria genealógica los adscribe a una sección específica. Los Ampudia, por ejemplo, son generalmente identificados como una familia que pertenece a la primera sección, en virtud de que los parientes bilaterales de las generaciones ascendentes provienen invariablemente de esta unidad territorial. El patrón de residencia ha permitido en este caso que el 70 por ciento de los matrimonios se efectúen con habitantes de la primera sección, mientras el 30 por ciento restante, concentrado en las generaciones más jóvenes, opta por un modelo exogámico y dirige sus preferencias hacia otras unidades territoriales.

En estas circunstancias, conviene preguntarse sobre las razones que mueven a las comunidades mesoamericanas a optar por un modelo endogámico de barrio o sección, como es el caso de San Mateo del Mar y de otros pueblos indígenas que ha registrado la literatura etnográfica. Si bien existen razones históricas que permitieron ajustar las preferencias matrimoniales a la conformación de los antiguos barrios coloniales, como señalamos en capítulos anteriores, no es posible reducir la recurrencia del fenómeno a “la densa trama de vínculos afines entre vecinos” (De la Peña, 1980: 270), a riesgo de confundir los efectos con las causas.

Italo Signorini, por ejemplo, ha argumentado que la orientación de las preferencias matrimoniales hacia el interior de la misma unidad territorial puede explicarse, entre otras razones, por la profunda hostilidad que prevalece entre las secciones de San Mateo del Mar. Aun cuando el parentesco no interviene en diversas actividades de la interacción social, como las asociaciones voluntarias durante la pesca o las formas institucionalizadas de intercambio de trabajo, las preferencias matrimoniales hacia el interior de la unidad territorial confieren a las reglas de alianza un valor adicional que permite explicar la hostilidad entre las secciones como un efecto de la endogamia y no a la inversa. De hecho, la rivalidad entre las secciones se presenta en la tradición oral como una competencia por las mujeres que impide a los jóvenes solteros, bajo el riesgo de ser agredidos, adentrarse en una sección ajena a la suya. La recurrencia de esta narración, que puede observarse en diversas comunidades indígenas de Mesoamérica, permite suponer que las relaciones entre endogamia territorial, la hostilidad entre barrios y la competencia por las mujeres presentan un carácter estructural en aquellas localidades que, como San Mateo del Mar, orientan las preferencias matrimoniales de acuerdo a un principio territorial. En Tlayacapan, donde Guillermo de la Peña ha identificado “cierta tendencia a la endogamia de sección”, las hostilidades entre barrios eran comunes hasta hace unas décadas, al grado que “si un joven ponía un pie en un *campan* que no fuera el suyo, era insultado e incluso físicamente atacado por los jóvenes locales. La razón del ataque radicaba en la sospecha de que el joven podía estar cortejando a las muchachas del vecindario” (De la Peña, 1980:270). Jacques Galinier ha registrado un proceso similar en la región otomí, donde las prescripciones matrimoniales imponían de manera rígida la endogamia de mitad. “En consecuencia - aclara Galinier -, las incursiones de adolescentes en la mitad opuesta eran censuradas con severidad. En los rituales de Carnaval, los grupos se enfrentaban en el límite del eje ficticio de separación entre los dos territorios y demostraban el carácter explícito de tal antagonismo” (Galinier, 1990:115). La hostilidad entre secciones territoriales suele expresarse, en efecto, mediante un comportamiento ritual que hace de determinadas celebraciones un espacio privilegiado del conflicto. Entre los tlapanecos de Xalpatlahuac, en la

montaña de Guerrero, Daniele Dehouve ha advertido que las divisiones territoriales emplean un lenguaje ceremonial para indicar la oposición simbólica entre los barrios y la competencia matrimonial que de ella se deriva:

Esta división territorial engendra una clasificación general para los habitantes de la comunidad [...] Las oposiciones a nivel lingüístico y geográfico se duplican a nivel simbólico y ritual. La designación de alto y bajo nos había revelado la existencia de una división territorial en dos partes; pero un juego al que se dedica la población masculina de la comunidad al caer la tarde, durante la estación seca, nos sugiere una institución más compleja. Los jóvenes y los adultos de la mitad superior se enfrentan a los de la mitad inferior; un grupo ataca al otro gritando *ma peua guerra* (que comience la guerra). La finalidad del juego es, según dicen los pobladores, apropiarse de las mujeres del grupo opuesto (Dehouve, 1976: 72).

En la organización por barrios que caracteriza a dichas comunidades, la división entre segmentos territoriales funciona esencialmente como una oposición simbólica que clasifica a la comunidad en grupos opuestos y complementarios. El pueblo se divide por una línea imaginaria que atraviesa la plaza central y marca las oposiciones pertinentes. Si uno de los barrios se dirige hacia el sur, sus habitantes son honrados y es el "lugar donde llegaban los antepasados", el barrio opuesto se ubica en el norte, sus habitantes no son dignos de confianza y es el "lugar de donde venían" los difuntos (*Ibidem*). De ahí que los barrios tengan la capacidad de polarizar simbólicamente una comunidad en facciones y representaciones opuestas, atribuyendo cualidades positivas o negativas a las distintas unidades territoriales. La capacidad de convertir una diferencia simbólica en una distancia social generalizada, como indica Norman D. Thomas (1979), subraya la capacidad del barrio para canalizar los comportamientos interpersonales. De ahí que, ante la falta de otras estructuras para canalizar las alianzas matrimoniales, las unidades territoriales llenen el vacío al proveer las fronteras simbólicas que permiten regular el comportamiento de los grupos familiares y de aquellas unidades sociales que se sitúan a medio camino entre el núcleo doméstico y la comunidad.



## **PARENTESCO, RITUAL E INTERCAMBIO**

En otro lugar (Millán, 1993) he señalado que las fronteras simbólicas que dividen a los barrios encuentran un punto de resolución en el sistema de rotación que caracteriza a los cargos civiles. En forma similar a los sistemas de parentesco, donde las mujeres aparecen "como un bien escaso cuyo reparto requiere de la intervención colectiva" (Lévi-Strauss, 1969: 73), los cargos viajan entre las distintas secciones del poblado, distribuyendo valores limitados de acuerdo a un principio temporal que obliga a recibir el cargo al iniciar el año y a entregarlo al finalizar. De ahí que el "aislamiento" matrimonial que se desprende de los barrios queda de alguna manera superado por la comunicación que se logra a través de los cargos. La posibilidad de que los cargos circulen a través de los barrios propone los términos para un intercambio ceremonial ahí donde la endogamia de las secciones territoriales evita los intercambios matrimoniales. Si el sistema de los barrios divide y clasifica a la comunidad bajo parámetros espaciales, sólo lo hace para enlazarla en un circuito temporal que activa periódicamente, como advertimos en capítulos anteriores, la rotación de los cargos electivos.

En este sentido, la circulación de los cargos superiores de la jerarquía civil puede ser vista como la inversión simétrica de la circulación de las prestaciones ceremoniales que enlazan a los grupos domésticos a la hora de solicitar un matrimonio o un padrinzago. Mientras aquéllos emprenden un recorrido horizontal, a través de barrios que conservan la misma posición y el mismo prestigio, las porciones de atole recorren una estructura vertical que va de los receptores a los donadores de la relación social, indicando que el vínculo entre ambos no es paritario. La relación de padrinzago, donde el receptor no puede sustraerse a su inferioridad mediante la devolución del servicio, se reproduce en efecto en las relaciones de alianza, donde "la dirección del respeto va del cuñado receptor de mujer al donante" (Signorini, 1979: 135). En ambos casos, sin embargo, el grupo receptor expresa la relación a través de elementos esencialmente simbólicos como la terminología del respeto o las jícaras de atole. Este procedimiento parece

indicar, como advierte Maurice Godelier, que “los seres humanos que donan más de lo que se les ha donado, o que donan tal cantidad que nadie podrá jamás realizar un contradón equivalente, se elevan por encima del resto de los hombres y son un poco como los dioses” (1998: 51). En una comunidad en la que la mayor parte de las relaciones sociales se producen y se reproducen a través de los vínculos de persona a persona, “el don y el contradón constituyen la forma simple, más directa, de producir dependencia y solidaridad, preservando el estatus de las personas (*Ibidem*:150).

Godelier ha puesto en efecto de relieve que, al establecer vínculos de solidaridad y dependencia, el don aproxima a los protagonistas en la medida en que se constituye en un reparto, mientras los aleja socialmente en la medida en que hace de uno el deudor del otro. El acto de donar instituye en este caso una doble relación entre el que dona y el que recibe: “una relación de *solidaridad*, ya que el donante comparte lo que tiene o lo que es con aquel que dona, y una relación de *superioridad*, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado” (Godelier, 1998: 25). Al establecer un equilibrio entre la solidaridad y la superioridad, la lógica del don propone los términos para formular una traducción entre el intercambio y la jerarquía en aquellas comunidades que carecen de grupos corporados de parentesco, como son los huaves de San Mateo del Mar<sup>15</sup>.

Al inicio de este capítulo observamos que, entre los huaves, donar alimentos es siempre un acto que encierra un *plus* de significación y que este excedente semántico se percibe en los términos empleados para designar una celebración. La expresión *angoch nüt* (“encontrar alimento”), utilizada para nombrar las celebraciones de los santos y sus mayordomías, se opone entonces a la expresión *angoch ombas* (“encontrar el cuerpo”) que se emplea para denominar la

---

<sup>15</sup> Desde esta perspectiva, resulta difícil aceptar las observaciones de otros etnógrafos que, ante la ausencia de lexemas verbales para designar las acciones de “recibir” y “restituir”, concluyen que entre los huaves no existen las relaciones basadas en dones y contradones. Flavia Cuturi argumenta, en efecto, que este dato lingüístico muestra una pauta cultural en la que “nadie se siente un ‘receptor’, como nadie se siente ‘obligado a restituir’” (1990: 121). Por esta vía, los principios del don y del intercambio se suprimen bajo el argumento de que los “hechos de la lengua” constituyen “la única prueba capaz de sostener y verificar su existencia” (*Ibidem*: 122).

distribución de alimentos con motivo de una boda o un bautizo. Pero esta oposición semántica lleva implícita una relación, que consiste en equiparar al “cuerpo” y al “alimento” con los elementos que se obtienen durante una celebración. Esta equivalencia no sólo explica que la distribución de alimentos sea el principal vehículo de las relaciones sociales en una mayordomía, sino también que las mayordomías sean el medio para alcanzar la condición de *ombas* (“cuerpo”) que caracteriza a ciertos miembros de un grupo ceremonial, al mayordomo de Corpus Christi conocido como *mbas ndoc* (“cuerpo de la red”) y al grupo de principales conocido como *montang ombas* (“aquellos a quienes les ha crecido el cuerpo”). Si el crecimiento del cuerpo está asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema de los cargos y las mayordomías, como indicamos en el capítulo anterior, es sólo en la medida en que las donaciones aparecen ligadas a la idea de un cuerpo en construcción, cuya imagen permite tender un puente entre la formación de un grupo y su representación.

No es gratuito, en efecto, que el término empleado para designar a los “parientes” (*acualaats*) sea un concepto que alude a las representaciones corporales, “a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”, como indicaba Signorini (1979:129). Formado por el verbo *acual* (“concebir”) y el sustantivo *olaac* (“huesos”), el término tiene el sentido de un organismo constituido por diversos elementos vinculados entre sí, en una relación que resulta del proceso de crecimiento puesto en marcha por el acto de la concepción. La idea subyacente es por lo tanto la de un proceso inicial que parte del concepto de *acualaats* (“esqueleto”) para culminar en formaciones sociales más extensas, donde la noción de *ombas* (“cuerpo”) sirve para representar la culminación de un proceso gradual. De ahí que la trayectoria que se emprende a través de un grupo ceremonial, de los cargos civiles y de ciertas mayordomías, tenga por resultado la constitución de un grupo designado con ese término. En los tres casos, sin embargo, la condición de *ombas* se adquiere a partir de un procedimiento ceremonial que supone la creación de nuevas relaciones mediante la donación de alimentos a los hombres y de ofrendas a las divinidades. De

hecho, los bienes que se ofrecen a los santos y aquéllos que se ofrecen a los hombres forman parte del mismo sistema de representaciones. Aunque las relaciones que se establecen entre el donante y el receptor son de una naturaleza distinta a las que se construyen por la vía del parentesco y la alianza matrimonial, destinadas a reproducir la noción de *acualaats* (“concebir huesos”, en su sentido literal), suponen un vínculo social que se construye a nivel de las representaciones, donde el concepto de cuerpo u *ombas* juega un papel predominante.

Hace ya varias décadas que David Schneider (1984) puso en duda la existencia de un dominio autónomo denominado parentesco. Siguiendo su ejemplo, algunos antropólogos han insistido en la premisa de que el parentesco es una construcción cultural, no sólo en el sentido de que es una representación más o menos transparente de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino en el sentido de que el parentesco se va construyendo significativamente en cada cultura, antes de ser algo parecido a un objeto empírico observable. Desde una perspectiva cultural, los hechos de la procreación no definen necesariamente la "sustancia compartida" que da sentido a las relaciones de parentesco. Esta sustancia no tiene que ser necesariamente el producto de la relación sexual; puede ser el alimento que se comparte, la leche que alimenta a los niños, la tierra que se trabaja, la casa que se habita o la tumba de los muertos. Como ha recordado Bloch (1993), no hay ninguna necesidad de que, en un sistema de parentesco, el nacimiento deba definir a la persona. Puede definirla la muerte, el proceso de matrimonio o la construcción de una casa. Cada una de las concepciones de persona da lugar a un sistema de parentesco distinto, que puede basarse en el nacimiento, en la tumba, en la casa o en la comida.

En sociedades que no cuentan con una regla de filiación definida, las prestaciones rituales, como señala James Dow, se constituyen en el principio que genera la solidaridad de ciertos grupos que se ubican entre el núcleo doméstico y la comunidad, estableciendo lazos sociales por medio de donaciones gratuitas en un contexto ceremonial: *“ritual prestations is the overriding principle for organizing*

*Mesoamerican social groups at the intermediate level*" (1996:198). El hecho de que estas prestaciones puedan formularse a través de las ofrendas, la distribución de alimentos o la construcción de una casa no altera la significación del lazo social, ya que en esas operaciones median siempre los mecanismos de un intercambio que vincula a los miembros de cada comunidad en un circuito de dones y contradones. Al extender las relaciones de intercambio más allá del grupo doméstico, las prestaciones añaden una significación adicional a las relaciones sociales existentes, creando nuevos vínculos que se proyectan sobre el modelo del parentesco. En un sentido similar, en efecto, John Monaghan ha advertido que los mixtecos de Nuyoo "entienden los lazos creados a través del sacrificio como equivalentes a los lazos de parentesco", lo cual les permite constituirse como grupos "a través de actos que simbólicamente los vinculan como consanguíneos y afines" (1996:186-189). Los grupos efectúan una operación similar al identificar ambos tipos de relaciones. Esta identificación, aunada a otras combinaciones posibles, les impide conformarse como grupos corporados en el sentido weberiano del término, pero hace posible a su vez establecer ciertas normas que limitan la adscripción de sus miembros a través de roles específicos.

Las agrupaciones ceremoniales que es posible observar a lo largo de las regiones indígenas del país suelen en efecto integrarse por un conjunto de posiciones rituales que denotan roles específicos. Al igual que los sistemas de parentesco, donde las categorías se definen en torno a Ego, las posiciones rituales se establecen en virtud de un centro que toma la forma de un santo o de una cruz, a partir de los cuales se delimita un conjunto de cargos ceremoniales que se articulan de manera vertical, en relaciones jerárquicas que distinguen la proximidad o la distancia con el objeto del culto. Esta estructura, a un tiempo clasificatoria y jerárquica, no sólo establece una correspondencia con el carácter vertical que sostiene al sistema de cargos, sino también permite que la jerarquía se convierta en un factor de integración horizontal entre las distintas unidades sociales. De ahí que las funciones asignadas al jefe de un grupo doméstico, al responsable de un grupo ceremonial y al presidente municipal sean, en el pensamiento indígena, funciones esencialmente equivalentes. Los principios

jerárquicos que se desprenden de los sistemas de cargos no se limitan a establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre las distintas unidades sociales; fundan una ética, al prescribir y prohibir conductas que emplean a las prácticas religiosas como un código moral de referencia. De ahí que los funcionarios que sirven a la comunidad, generalmente vinculada a la figura de un santo, sufran una transformación gradual de sus atributos que no sólo les confieren mayor sacralidad, sino también los comprometen en un circuito de prestaciones ceremoniales hacia el santo epónimo de la comunidad.

## RITUALES DE AUTORIDAD

### IV

Desde finales del periodo precolombino, cuando su territorio se redujo a un conjunto de poblaciones costeras<sup>16</sup>, los huaves han habitado un extenso litoral que se extiende entre el océano Pacífico y las lagunas inferior y superior del Golfo de Tehuantepec, en la costa meridional del actual estado de Oaxaca. El clima y las alteraciones ecológicas han marcado el destino del litoral hasta imponerle ese sello árido y desolado que lo identifica. Las lluvias son escasas, el riego difícil y la producción, tanto en el mar como en la tierra, sujeta a las variaciones del tiempo. Como otras zonas de la entidad, el litoral presenta una larga época de sequía con una corta temporada pluvial. A ellas corresponden, aproximadamente, la presencia de dos vientos encontrados: el norte y el sur, en torno a lo cuales giran la pesca y la mitología. Entre octubre y febrero, el viento del norte golpea con fuerza el litoral y provoca el desplazamiento de las dunas hacia terrenos que antiguamente fueron de cultivo. Los cuatro meses de “norte” y los sucesivos meses de calor, marcados por el viento del sur, son suficientes para incidir sobre los niveles freáticos de las lagunas y para desecar casi por completo el litoral, que de esta manera queda supeditado a la frecuencia irregular de las lluvias durante los meses de junio y septiembre.

El agua no sólo ha tomado el relevo de la tierra en cuanto a problema ecológico y social, sino también como problema simbólico que, en las representaciones indígenas, recuerda casi siempre la imagen del “bien limitado” de Foster. La imagen del bien limitado resulta en efecto particularmente acertada para los

---

<sup>16</sup> De acuerdo con las fuentes históricas, el territorio huave se redujo drásticamente en el momento en que los zapotecos de Zaachila descendieron a las planicies del Istmo de Tehuantepec, aprovechando la debilidad en que se encontraban mixes y huaves tras el paso por sus tierras de los ejércitos de Moctezuma hacia el Soconusco, lo cual obligó a los huaves a retirarse hacia el mar y a los mixes a refugiarse en las montañas. Durante esta época, el Istmo de Tehuantepec constituía una zona estratégica para las rutas comerciales que se trazaban entre el altiplano central y la región del Soconusco, en el actual estado de Chiapas (Millán, 2003).

pueblos indígenas que se ubican en la costa meridional de Oaxaca, en los límites que abarcan desde la Mixteca Baja hasta el Istmo de Tehuantepec. El factor pluvial, si bien es importante en cualquier territorio, se ha agudizado rápidamente en una zona donde las lluvias anuales fluctúan entre los 800 y 1 200 milímetros, mientras la evaporación alcanza niveles de 2,100 milímetros al año. Este proceso afecta de manera dramática al sistema lagunar que se extiende entre la Laguna Superior y la Laguna Inferior del Golfo de Tehuantepec, donde cerca de 20,000 huaves se distribuyen en los municipios de San Francisco, San Dionisio y San Mateo del Mar.

Con una superficie cercana a las 100 000 hectáreas, el sistema lagunar se enlaza temporalmente con el océano Pacífico a través de la barra de San Francisco y se nutre de la afluencia de los ríos Los Perros y Chicapa que descienden por las estribaciones de la Sierra Madre. Antes de la construcción de la presa Benito Juárez, que durante la década de los sesenta constituyó la obra hidráulica de mayor impacto en istmo oaxaqueño, se estimaba que los aportes fluviales de agua dulce representaban el 90 por ciento del sistema lagunar (Griffin, 2001). Actualmente, de cada metro cúbico de agua que sale de la presa Benito Juárez, situada en Jalapa del Marqués y alimentada por el río Tehuantepec, la mitad se destina al puerto industrial de Salina Cruz, el 25 por ciento se canaliza al Distrito de Riego número 19 y el resto generalmente se evapora.<sup>17</sup> A esta distribución paradójica de los recursos hidráulicos es necesario agregar las consecuencias de la presa sobre el río Tehuantepec, que desde entonces ha perdido casi por completo la capacidad de transportar nutrientes y minerales hacia la planicie costera y el litoral. A principios de los ochenta, un estudio gubernamental advertía la gravedad del deterioro ambiental al reconocer que “la humedad que proporcionaba el río Tehuantepec, al ser suspendida, ha llevado a la degradación ecológica de esta zona, convirtiéndose en una inmensa duna”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Nemesio Rodríguez, “Los huaves: entre el desarrollo sostenido y la hipoteca de su futuro”, en Álvaro González y Marco Antonio Vázquez (Coords.), *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS, 1992.

<sup>18</sup> Secretaría de Programación y Presupuesto, *Investigación sobre el Distrito de Riego Núm. 19*, México, SPP, 1980. Citado en W. Griffin, *op.cit.*, p. 118.



Aunque desconocen sus causas, los huaves viven cotidianamente los efectos de un litoral que se caracteriza actualmente por breves precipitaciones pluviales y largas temporadas de sequía. De ahí que, entre estos dos extremos de su situación ambiental, hayan hecho del agua un centro de reflexión en torno al cual giran la economía y la mitología. Si la primera depende de un ciclo pluvial cada vez más irregular, la segunda busca establecer un orden significativo sobre una secuencia temporal, donde los polos de la lluvia y la sequía conforman una oposición que da por resultado un cúmulo de significados más amplio. De ahí que las alteraciones del ciclo pluvial no sólo incidan en el ritmo y la intensidad de las actividades económicas, sino también justifiquen para los huaves la existencia de un ciclo ceremonial que tiene como objeto suscitar la lluvia. El régimen de las lluvias ha terminado por conformar el tema central de la actividad ceremonial, de tal manera que “las principales actividades rituales se dirigen en forma más o menos explícita a propiciar las precipitaciones que, llenando los estanques y las lagunas, favorecen la reproducción del camarón, pero al mismo tiempo intentan conjurar los peligros no menos graves de las perturbaciones ciclónicas que provocan inundaciones terribles” (Lupo, 1981: 267).

El agua aparece así como un hilo conductor que enlaza distintos niveles de la vida social y permite comprender el universo huave desde el panorama que ofrece el ojo de la cerradura. La conexión de elementos que provienen de universos dispares exige casi siempre un principio rector que funciona como eje de múltiples articulaciones. Mientras otros pueblos indígenas de Mesoamérica han convertido al maíz en un centro de referencia, sobre el que giran gran parte de las creencias y las representaciones (López Austin, 1995), los huaves han hecho del agua el punto de articulación que conecta a los santos, los vientos y las entidades anímicas. La palabra *yow* (agua) no sólo está en la raíz de numerosos topónimos, condiciones climáticas y eventos rituales, sino también en el centro de las reflexiones míticas y cotidianas. En sus diferentes manifestaciones, el agua recorre los mitos de la narrativa local y permite establecer correspondencias entre el orden natural y el orden sobrenatural. De esta forma, la lluvia y la sequía marcan la trayectoria del ciclo ceremonial y son por lo tanto prolongaciones de las

fiestas patronales, que anuncian a su vez el advenimiento de los vientos septentrionales y meridionales. La unión de ambos planos tiene consecuencias en el orden conceptual, que se expresan en las representaciones del tiempo y del espacio, pero incide a la vez en una forma de organización social que descansa sobre un sistema de autoridad cuyos cargos superiores implican la responsabilidad de solicitar la lluvia.

Los huaves consideran, en efecto, que la regularidad de las lluvias depende de tres acciones sucesivas: las ofrendas que los alcaldes depositan durante la época de Cuaresma, las ofrendas que los santos llevan hacia el mar al concluir la Semana Santa y la ejecución de la danza de *malndiüc* o “cabeza de serpiente” que inaugura, durante la celebración de Corpus Christi, las primeras lluvias del temporal. A lo largo de este capítulo, consideramos a estos momentos ceremoniales como una forma de discurso ritual que promueve una correspondencia entre dos tipos de asociaciones. Si la primera postula una identidad entre los santos patronales y las autoridades locales, la segunda establece una continuidad entre la noción mítica de *ombas* (“cuerpo, nagual”, etc.) y el advenimiento de las precipitaciones pluviales. El proceso se conforma de esta manera como una secuencia ritual que parte de la noción de autoridad y se prolonga hacia los santos patronales, para concluir finalmente con la intervención de las entidades anímicas que pueblan la mitología local. El tema de la lluvia se presenta por lo tanto como una matriz conceptual que permite definir las relaciones entre tres tipos de actores, cuya sede se distribuye en el triángulo que forman el ayuntamiento, la iglesia y Cerro Bernal. Mientras las dos primeras constituyen las sedes de las autoridades civiles y de los santos patronales, Cerro Bernal representa, como hemos indicado, el lugar donde residen las entidades anímicas a quienes las autoridades municipales dirigen sus plegarias durante tres ocasiones consecutivas.

El tiempo ceremonial prescribe, en efecto, un periodo de tres semanas consecutivas antes del inicio de la Pascua para que la cúpula de la jerarquía civil efectúe un número semejante de procesiones hacia el mar y las lagunas. En correspondencia, los santos patronales realizarán la misma operación durante las

tres semanas siguientes a la Pascua, completando un ciclo de seis peregrinaciones que se distribuyen antes y después de la Semana Santa. Al ser el escenario de las principales autoridades civiles, así como de las principales figuras del santoral, las dos series de peregrinaciones se oponen al ciclo de procesiones que tienen lugar al inicio de la Cuaresma, cuando los santos de menor rango jerárquico realizan un circuito ceremonial y siguen la ruta que se traza con dos cántaros de agua al interior del poblado. La diferencia entre santos mayores y menores sirve en este caso para expresar las distinciones entre el inicio y el final del ciclo ceremonial, pero se emplea también para ilustrar las fronteras que separan a los cargos superiores e inferiores de la jerarquía civil. Mientras los primeros forman parte de un ciclo de peregrinaciones externas, semejantes a las que efectúan los santos patronales al concluir la Semana Santa, los segundos son los encargos de trazar con agua la ruta de aquellos santos que efectúan procesiones internas al iniciar el periodo de Cuaresma. De ahí que a lo largo de este periodo los miembros de la jerarquía civil se dividan en dos funciones ceremoniales complementarias que identifican, por un lado, la trayectoria de los santos menores con los cargos obligatorios de la jerarquía y, por otro, la trayectoria de los santos patronales con los miembros de la cúpula civil.

#### **UN RITUAL EN CLAVE SOCIAL**

Las procesiones que se realizan anualmente hacia el mar son parte de un proceso ritual más extenso que integra diversos momentos ceremoniales. Aunque el ciclo de peticiones de lluvia tiene lugar durante la Cuaresma y se prolonga más allá de la Pascua, su punto de partida debe ubicarse en las celebraciones de Carnaval que se conocen con el nombre de *cristialiente*. Los días previos al Miércoles de Ceniza son en efecto el escenario de un combate ritual que enfrenta a los jóvenes solteros del poblado con los funcionarios menores de la jerarquía civil. Los primeros, conocidos como *monench*, desafían al grupo de topiles (*mongot*) que ha ingresado a los primeros cargos de la jerarquía civil a través de las obligaciones públicas que se desprenden del matrimonio. El domingo del *cristialiente*, alrededor

de la gran cruz de madera que se yergue frente al edificio municipal, tres de los *monench* participan en el *agoch mayor* (“se pelea el mayor”) o juego del *garabato*, que consiste en un complejo combate ritual en el que participaban tres topiles de la junta municipal, encabezados por el *teat mayor* o jefe del grupo. Aunque la línea que separa a los *monench* de los *mongot* es de orden ceremonial, se encuentra a vez sustentada en dos factores sociales complementarios: la alianza matrimonial y el ingreso al sistema de nombramientos. A diferencia de los *monench*, cuya condición célibe los exime de los nombramientos públicos, los *mongot* son en cambio representantes de un sector social que ha accedido a las funciones públicas a partir del matrimonio. La distinción es significativa si se considera que, entre los huaves, la soltería indica que los jóvenes forman parte de un mundo infantil y no participan de la vida social del grupo: “la madurez, ya sea masculina o femenina, se reconoce justamente al superarse el estado pueril de la virginidad, lo que implica la asunción de los derechos y deberes de la edad adulta en el sector socio-político” (Rita, 1979: 264). De ahí que el ingreso al matrimonio y al sistema de nombramientos sean movimientos sucesivos y complementarios, en la medida en que permiten a todo hombre transitar entre dos estados sociales definidos como distintos.

Al igual que los miembros de la jerarquía civil, los jóvenes *monench* se organizan bajo una estructura jerárquica que integra a un *natang nench* (“muchacho mayor”) y su ayudante, cuatro *latrinado* (“los que rezan en latín”), cuatro *nombrado* (“elegidos”) y dos *mi teat monguich* (“padres de los muchachos”) que provienen de las designaciones semanales que emite el maestro de capilla en su calidad de autoridad eclesiástica. El grupo se complementa con dos hombres adultos que reciben el nombre de *nearang rosar* (“el que reza el rosario”) y dos *monlëy ombeay cruz* (“los que amarran la boca de la cruz”). El combate, que enfrenta a los contrincantes en un orden jerárquico, emplea como arma un bastón llamado *crus nimeech*, una cruz anómala que se asocia a la figura del diablo y que forma parte de una de las constelaciones de la bóveda celeste que los huaves identifican con el mismo nombre. Se trata de una cruz incompleta, como el mes de febrero, que sólo tiene 28 días y que, en virtud de su imperfección original, se conoce como

*nimeech caaw* o “mes del diablo”. De ahí que exista una similitud entre el mes, el bastón y los jóvenes solteros que lo portan. Dado que el matrimonio tiene el objetivo primario de purificar el regreso del demonio, como hemos indicado, la condición de los *monench* es estructuralmente incompleta y connota una identidad social indefinida. Anteriormente, en una práctica que hoy tiende a desaparecer, los jóvenes se entregaban durante los días siguientes al combate a una nueva actividad que recibía el nombre de *ajmel mboy mixiig*, cuya traducción literal es “poner el sello a la gente del Istmo”. El marcaje consistía en sellar con la punta de un bastón circular, embadurnado de pintura, los rostros de los comerciantes zapotecos que se encontraban presentes en el mercado municipal y de las jóvenes solteras que se aventuraban a salir del poblado. Para tal efecto, los jóvenes invadían el mercado municipal con gran vociferío y terminaban por convertirlo en el escenario de una parodia de inversión sexual. Estas licencias, sin embargo, no autorizaban marcar a las muchachas dentro del poblado, acción que se consideraba una obra de *nimeech*, el diablo, cuya figura se encuentra hasta la fecha asociada a un periodo del año que los huaves consideran particularmente delicado. De hecho, uno de los temas centrales que desarrolla el ciclo de la Cuaresma y la Pascua es la relación que media entre el diablo y la ausencia del matrimonio. La creencia generalizada de que “el diablo tiene permiso” durante las semanas de la Cuaresma no sólo se expresa en las cruces de madera que se colocan al sur del poblado al concluir el periodo, con funciones eminentemente protectoras, sino también en la presencia de los tres sectores sociales que intervienen en el ciclo ceremonial y que sólo durante esta época se definen como tales: los solteros, las solteras y las viudas.

Durante las sucesivas procesiones que arrancan el primer viernes de Cuaresma y culminan el Domingo de Resurrección, el maestro de capilla designa cada semana a dos jóvenes solteras, llamadas *mimüm monüx* (“madre de las muchachas”), cuya función está destinada a transportar los cántaros de agua que reciben de manos de los jóvenes solteros. El jueves que precede al Primer Viernes de Cuaresma, los *monench* cavaban dos pozos especiales en la periferia septentrional del poblado. Estos pozos reciben el nombre de *milol nench* (“pozo de muchachos”) y el *milol*

*nûx* (“pozo de muchachas”) y se emplean para obtener el agua que regará los caminos por los que transitan las sucesivas procesiones de los santos. En los cántaros que sirven de recipientes, portados por las muchachas solteras, se introduce el *nagaj najcül*, un lirio de agua dulce que crece en lugares húmedos después de la temporada pluvial. Si bien las muchachas solteras reciben el agua de los *monench*, aquellas les ofrecen a cambio un racimo de chiles que éstos deberán ingerir en ese instante, a riesgo de irritarse la boca y provocar la risa de todos los presentes. El acto se realiza como un pequeño intercambio matrimonial, ya que en la vida cotidiana, cuando los novios efectúan diversas visitas a la casa de sus futuros suegros, la novia debe ofrecer a su pretendiente un racimo de chiles para que éste los devore al instante, reafirmando mediante este acto su voluntad de contraer matrimonio. Los signos de intercambio que se llevan a cabo en los pozos de agua no sólo tienen un contenido erótico que aluden las visitas prenupciales, sino también expresan uno de los pasajes centrales de la mitología huave en torno al ciclo pluvial. Según algunas versiones, la lluvia de temporal es el producto de la unión periódica entre las dos entidades anímicas que pueblan Cerro Bernal. La alianza entre el rayo y el viento del sur, en efecto, da como resultado la lluvia de temporal, llamada *ijchiür ndec* (“lluvia de mar”), que se distingue de las primeras lluvias dispersas que aparecen en el horizonte y que reciben el nombre de *tiüüd oic*, el “camino de la nube”. El intercambio simbólico que tiene lugar en el pozo de agua subraya esta distinción al equiparar los cántaros con las nubes, el agua de los cántaros con la lluvia y los personajes reales con los personajes míticos. Al igual que el viento del sur, cuya naturaleza es para los huaves esencialmente femenina, las jóvenes solteras transportan el agua en sus cántaros-nubes y la ofrecen a los topiles, miembros de la jerarquía civil, para que éstos humedezcan la tierra del poblado. De ahí que las procesiones que tienen lugar a lo largo de los viernes de Cuaresma se conozcan como *ateow iüt*, cuya traducción literal es “se riega la tierra”. La acción de los topiles reproduce a pequeña escala el sentido que adquiere, en el plano mitológico, la peregrinación de los alcaldes hacia el mar, en la medida en que unos y otros se postulan como los receptores y los donadores del agua.

Si el ciclo ceremonial de la Cuaresma pone de relieve el tema de un estado social que antecede al matrimonio, el inicio de la Semana Santa desarrolla el tema contrario al proponer a las viudas como protagonistas de este proceso ritual. Este proceso, que Veneranda Rubeo ha descrito con detalle en un artículo reciente (Rubeo, 2000), enlaza las procesiones de Cuaresma con las 39 cruces que se distribuyen a lo largo del poblado. Por un lado, en efecto, la serie de procesiones que se efectúan a lo largo de los viernes de Cuaresma se prolongan hasta el Domingo de Ramos y culmina con una procesión semejante, en la que el agua de los cántaros se emplea para trazar la ruta de San Salvador, la imagen que en esta ocasión abandona la iglesia para recorrer el poblado en un sentido levógiro. A diferencia de las anteriores, sin embargo, la última procesión desplaza el papel de las jóvenes solteras para sustituirlo por el de las viudas, quienes son ahora las encargadas de transportar el agua. En consecuencia, las viudas reciben los cántaros de agua de manos de los topiles, quienes por esta vía sustituyen a los *monench* o jóvenes solteros. Si las muchachas solteras entregaban el agua a los topiles, las viudas depositan los cántaros en manos del *teat mayor*, quien suple a los primeros en calidad de jefe y representante del grupo. De ahí que el *teat mayor* guarde con los topiles la misma relación que las viudas guardan con las jóvenes solteras, en una polaridad que identifica la jerarquía de los cargos civiles con el ciclo vital que va de la soltería al matrimonio y de la viudez a la muerte. El tema de la muerte es en efecto importante cuando se considera la segunda etapa de este proceso ritual, cuando el *teat mayor* y sus topiles colocan tres grandes cruces en la rivera meridional del poblado y cuando los encargados del templo cubren las imágenes del santoral. Durante este lapso, que corre entre el Quinto Viernes de Cuaresma y el Jueves Santo, los suplentes de los alcaldes destinan sus actividades a la obtención de un tinte natural, extraído de la tierra, que servirá para pintar las 39 cruces del poblado durante el Sábado de Pasión. La operación, efectuada por los miembros de la jerarquía eclesiástica, entraña sin embargo una tarea adicional que consiste en lavar las cruces con el agua de los pozos antes mencionados. Las viudas, conocidas como *lemben omal* (“me pongo de cabeza”), participan en este proceso en la medida en que son las encargadas de transportar

el agua utilizada, cuyos residuos se emplean a su vez como medios protectores y como remedios terapéuticos para evitar determinadas enfermedades.

Aunque la Semana Santa reúne entre los huaves dos polos de significación que se encuentran asociados en el pensamiento cristiano, como son la muerte y la cruz, ambos elementos se despliegan en este caso sobre un código del tiempo y del espacio que asocia a la muerte con el primero y a la cruz con el segundo. En la medida en que las cruces tienen una representación astral, localizada en determinadas constelaciones de la bóveda celeste (Lupo, 1991; García y Oseguera, 2001), la distinción entre el espacio celeste y el espacio terrestre permite que el código se invierta y las atribuciones de las cruces pasen a ser las atribuciones de la muerte. De hecho, durante el transcurso del combate que opone a solteros contra casados, como hemos indicado, los jóvenes emplean un bastón que se encuentra asociado a la *crus nimeech* (“cruz del diablo”), una de las figuras celestes que forman parte de la astronomía huave. En contraste, las mujeres introducen en los cántaros el lirio acuático (*najcül*) con el que se cubren las *marquesand*., los arcos de madera que se colocan a lo largo de la ruta que siguen las procesiones de los santos. Las *marquesand* son objetos rituales relevantes que se ubican sobre los altares domésticos en ocasión de las fiestas de Todos Santos y Fieles Difuntos, pero también representan para los huaves una de las constelaciones que figuran en la bóveda celeste. Durante la Cuaresma y la Pascua, juegan el papel de marcadores topográficos en la medida en que se sitúan al sur y al poniente de la plaza central y sirven de referencia para trazar la ruta de los santos. Sin embargo, estos objetos están también relacionadas con los 40 días que transcurren entre el fin de la Pascua y la Ascensión de Cristo. A igual que las tres cruces que se colocan hacia el sur del poblado, en la rivera de la laguna meridional, las *marquesand* se retirarán al finalizar los cuarenta días posteriores a la Semana Santa, en señal de que Cristo ha ascendido al cielo y el “peligro” latente ha pasado. El maestro de Capilla dirigirá entonces al Santo Entierro las mismas plegarias que se dirigen a los difuntos durante el ciclo de las ceremonias mortuorias, la segunda de las cuales se realiza a los cuarenta días del sepelio. Como el ciclo posterior a la Pascua, los cuarenta días que transcurren



entre la muerte de un individuo y la segunda ceremonia mortuoria son particularmente delicados: el muerto va y viene, se niega a alejarse y no asume plenamente su nuevo estado. Las “enfermedades” que puede provocar este estado en las personas cercanas al difunto deben entonces canalizarse hacia un especialista ritual, llamado *neasmüy*, quien efectúa sus operaciones terapéuticas en una de las 39 cruces que se distribuyen en el poblado. Por inferencia, la cruz aparece en las representaciones huaves como un cuerpo extendido que tiene brazos, pies y cabeza, designados respectivamente como *owixeran crus*, *oleajaran crus* y *omalaran crus*.

Al igual que el inicio de la Cuaresma, las representaciones de la muerte de Cristo ubican a la jerarquía civil en el centro de una trama ritual que tiene como marco dos creencias complementarias. Si la primera postula que el diablo goza durante este periodo de una licencia absoluta, la segunda afirma que la Semana Santa representa un periodo extremadamente delicado que exige la purificación de las cruces existentes y la instalación de nuevas cruces en el poblado. Antiguamente, los dos aspectos se conjugaban a su vez en una ceremonia de inversión, suspendida desde hace varias décadas, que otorgaba el poder a un grupo de humor ritual conocido como los *reputados*. A pesar de que se trataba de un grupo paródico que rompía las reglas de comportamiento y promovía el desorden comunitario, los *reputados* eran el resultado de un sistema de nombramientos, emitidos con anterioridad, que encarnaban plenamente la autoridad del cargo. Desde la mañana del Jueves Santo, en efecto, los *reputados* tenían la obligación de sustituir al conjunto de miembros del cabildo municipal, quienes ese día abandonaban sus bastones de mando para depositarlos en el altar de la iglesia. Realizado con anterioridad, el nombramiento de los *reputados* era una responsabilidad de las autoridades civiles en funciones, quienes transmitían las designaciones a través del mayor y del juez de mandato. La designación estaba sin embargo restringida a aquellos hombres de la comunidad que no hubieran desempeñado cargos superiores al de regidor, cuyas funciones culminan el conjunto de cargos obligatorios. Dado que las autoridades civiles se limitaban a

nombrar los cargos superiores de esa jerarquía ficticia, los elegidos estaban facultados a emitir nombramientos suplementarios a fin de cubrir los puestos adicionales, lo cual “se desarrollaba según un principio de casualidad, sin que la atribución de los cargos fuera de ningún modo coherente con el *curriculum* político de los elegidos” (Rubeo, 2000: 178). Esta facultad permitía, en principio, que los presidentes municipales o los alcaldes pasados pudieran integrarse a la fila de los *reputados* en calidad de topiles, sin tener la opción de negarse a asumir una función que para aquellos podía resultar denigrante.

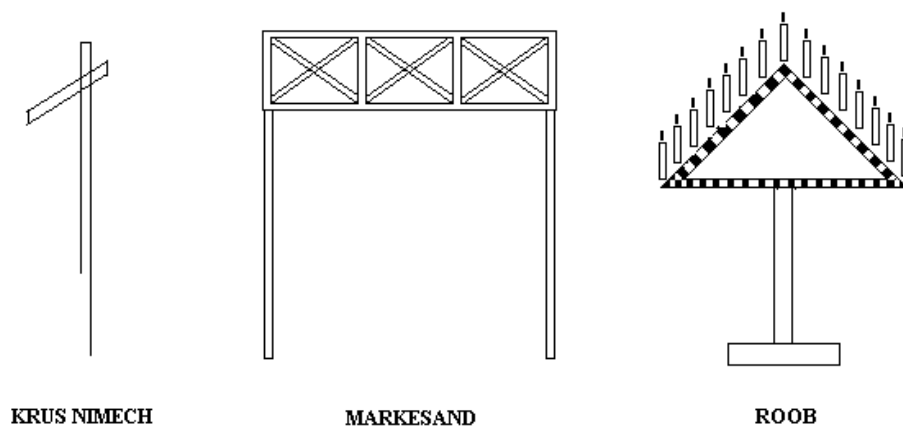
Una vez integrado el grupo, los *reputados* se daban a la tarea de vigilar la observación de una regla social invertida, que consistía en impedir que alguien trabajara o efectuara una labor lucrativa, bajo el riesgo de ser penalizado con sanciones que iban desde una multa hasta la cárcel. Sus facultades cubrían por lo tanto los arrestos, las multas y, frecuentemente, los abusos. La creencia generalizada de que “el diablo tiene permiso” y “goza de licencia absoluta” durante los días que corren entre el Jueves Santo y el Sábado de Gloria, daba entonces la pauta para formular dos modelos antagónicos de autoridad que no sólo se distinguían por los procedimientos empleados para designar a los funcionarios, sino también por los principios de justicia puestos en práctica. De ahí que todo aquello que resultaba benéfico en la vida cotidiana (el trabajo, la abstinencia alcohólica, el respeto a las autoridades y a los santos) fuera sancionado por los *reputados* durante las breves jornadas que duraba su nombramiento. Cuando los funcionarios civiles tomaban nuevamente su lugar, el Domingo de Resurrección, los *reputados* abandonaban sus ficticios bastones de mando y el orden de las cosas se restituía. La campana de la iglesia volvía a tocar, las imágenes de los santos se descubrían y el modelo tradicional de autoridad ingresaba en un nuevo periodo de legitimidad. Esta oposición simbólica no sólo revelaba a la comunidad los principios básicos de las nociones locales de autoridad, sino también suministraba un mensaje adicional acerca de esos principios: vienen de los dioses, tiene autoridad sagrada y son por lo tanto universalmente válidos.

Esta legitimidad, de hecho, no estaba del todo ausente en el plano cosmológico que pone en escena la Semana Santa. La transición entre dos modelos de

autoridad se desarrollaba en un escenario ritual que, empleando los elementos de la liturgia cristiana, formulaba el paso de la luz a la oscuridad. La creencia huave de que el Sol “brilla menos en Semana Santa” es en efecto una idea asociada a la noción de oscuridad que promueve esta época del año. A este respecto, la ceremonia que marca la transición entre ambos lapsos es ilustrativa. Durante el *oficio de tinieblas*, que se celebra a la media noche del Miércoles Santo, se coloca al interior de la iglesia un triángulo que los huaves conocen como *tiniebla* en castellano y como *roob* (“soplador”) en la lengua vernácula. La palabra *roob* alude, entre otras acepciones, al conjunto de estrellas que se forman entre el cinturón y la espada de Orión (Lupo, 1991), en una formación triangular que los huaves identifican con una de las constelaciones de la bóveda celeste y que se une a otras constelaciones como la *crus nimech* y el *markesand*. Su aparición en el oficio de tinieblas no es accidental, ya que *roob* es el punto de referencia privilegiado para marcar las horas nocturnas durante la Cuaresma (García y Oseguera, 2001). Las quince velas que se encienden sobre la *tiniebla*, un objeto ceremonial en forma triangular, se apagan en el orden cronológico que marcan los quince “misterios”, en un proceso que establece la transición entre la luz de las candelas y la oscuridad del templo. La idea subyacente es por lo tanto la de un tiempo que se agota, apaga las estrellas del cielo y deja al mundo en un periodo de tinieblas que concluye en el momento en que Cristo resucita, instaurando nuevamente la luz solar y permitiendo que las autoridades civiles recobren sus bastones de mando.

**Diagrama 2**

**OBJETOS CEREMONIALES DEL CARNAVAL, LA CUARESMA Y LA PASCUA**



Anoto, de paso, una costumbre singular. Durante el tiempo en que la iglesia se sumerge en las tinieblas, protegidas por el anonimato y la oscuridad, las mujeres solían anteriormente confesar en voz baja sus culpas y golpearse con pequeñas palmadas en la boca. No cuento con exégesis claras que permitan establecer una correspondencia entre los dos ritos, pero es interesante agregar que, en los siglos XVI y XVII, la Cuaresma fue el espacio privilegiado que los dominicos destinaron para la confesión de los nuevos creyentes. De acuerdo con Ricard (1986), el sacramento de la confesión, que solía administrarse durante la Cuaresma, encontró un éxito poco usual en la naciente devoción indígena. Las siete semanas de Cuaresma eran el escenario de desplazamientos masivos por parte de feligreses que acudían desde poblaciones lejanas a recibir la absolución de los pecados. Una vez recibida, se solía exigir al confesor una cédula firmada, a fin de mostrarla a las autoridades civiles de cada comunidad y comprobar, así, que habían satisfecho su deuda de justicia. Esta exigencia iba acompañada, generalmente, por una demanda de penitencias más severas de aquellas que acostumbraban imponerse. El ayuno y la disciplina corporal eran percibidos por la población indígena como los castigos más convenientes, y se acudía constantemente a ellos durante los viernes de Cuaresma y la época de sequía. Cuaresma, sequía y penitencia parecen en efecto haber sido términos indisolubles: la absolución de los pecados y el fin de la sequía tienen hasta hoy el corolario del sacrificio corporal en forma de ayuno o abstinencias prolongadas. De ahí que sea posible inferir una estrecha correlación entre el éxito de las confesiones que se administraban durante la cuaresma y el conjunto de penitencias que antecedían al advenimiento de la lluvia. Ricard atribuye el primero a la antigua costumbre mesoamericana de efectuar confesiones públicas y obtener, así, la absolución individual de ciertas faltas relacionadas generalmente con la embriaguez y la licencia sexual. Pero el hecho de exigir penitencias severas y absoluciones certificadas para mostrarlas a las autoridades civiles deja entrever una voluntad general, seguramente ligada a rituales comunitarios, que excede el plano individual y se ajusta al proyecto ceremonial de determinadas épocas de año. La elección de la Cuaresma como época de penitencia y confesión debió

encajar adecuadamente en un sistema ceremonial que empleaba la abstinencia corporal como uno de los métodos para solicitar la lluvia.

#### **AUTORIDADES, SANTOS Y ENTIDADES ANÍMICAS**

Una regla explícita, que las autoridades municipales observan hasta la fecha con esmero, impide a los alcaldes depositar su ofrenda a la orilla del mar antes del inicio de la Pascua. Al referirse a esta prohibición, las exégesis huaves apuntan hacia el vínculo que se establece entre los santos y las autoridades, cuya posición será entonces virtualmente análoga. Siguiendo la liturgia católica, los encargados del tempo cubren las imágenes del santoral a partir del Jueves Santo, de la misma manera que las autoridades depositarán en el altar de la iglesia sus bastones de mando. La prohibición se explica por consiguiente en términos de esta doble situación, ya que los santos carecen de sus atributos cotidianos y las autoridades no cuentan con sus bastones de mando.

Aunque tiene por objeto suscitar las lluvias de temporal, el proceso ceremonial que inicia durante las tres semanas anteriores a la Pascua se conoce genéricamente como *ayac nichech alcalde andüy malwiiüd*., cuya traducción literal se refiere al hecho de que “el alcalde deja la ofrenda en la cabeza del arenal”. La designación no sólo pone de relieve a la ofrenda como vehículo central de la ceremonia, sino también destaca el papel de los alcaldes municipales, a quienes la comunidad confía el derecho y el deber de dirigir sus plegarias hacia el mar y las lagunas circundantes. La forma lingüística *atüniw yow* (“ellos piden agua”), utilizada para describir el objeto de la ceremonia, emplea siempre la tercera persona del plural en la forma verbal *atün* (“pedir”), y al hacerlo indica explícitamente que son las autoridades municipales quienes son las encargadas de solicitar periódicamente la lluvia (Rubeo, 2000). De ahí que las tres principales autoridades del municipio, acompañadas por los topiles, se encaminen durante este proceso hacia tres direcciones distintas: el norte, el sureste y el suroeste. Mientras la primera ruta está destinada al presidente municipal, que encausa sus peticiones hacia el interior del continente, las últimas corresponden al alcalde primero y al alcalde

segundo, quienes se dirigen hacia las diferentes cruces ubicadas en las “bocas” por las que el agua del mar entra a las lagunas.

Cada peregrinación supone un itinerario preciso a través de la serie de cruces que los huaves consideran protectoras del poblado. Así como el presidente municipal recorre las cruces situadas en *wil alambre* y *paso tileme*, para acceder más tarde a la orilla de la Laguna Superior, los alcaldes toman la dirección opuesta para dirigirse hacia las cruces de *malja win* y *tinijam*, donde finalmente se separan. El alcalde primero se traslada entonces hacia el paraje conocido como *Tiquicheech Ombeay*, en dirección sureste, y el alcalde segundo se encamina hacia *Indiow Mil*, en la ruta contraria. Cada estación de este largo itinerario implica un procedimiento ritual que consiste en depositar 16 velas frente a la cruz, rodearla de flores y entonar una extensa plegaria que alude a la pobreza y a la escasez del solicitante, en una operación que identifica la precariedad del pueblo con la humildad de la autoridad. De hecho, una de las principales unidades semánticas del parlamento es *xike ngo nahiür tomiün xike pobre has* (“yo no tengo dinero, yo soy pobre”), dicha por el alcalde después de declarar la razón de su súplica. La idea subyacente es que aquel que reza es pobre en dinero y carece de bienes que ofrecer. De ahí que lo que pide humildemente sea *nüteran*, es decir, el alimento en general. La ofrenda de velas y flores que el alcalde deposita a la orilla del mar se convierte de esta manera en un equivalente del sustento a escala comunitaria, de tal manera que el parlamento incorpora una lista extremadamente detallada de todo aquello que es benéfico para la comunidad, según puede observarse en el siguiente pasaje que recogió Miguel Covarrubias ([1946] 1980: 95) y que ofrece un panorama general de su sentido:

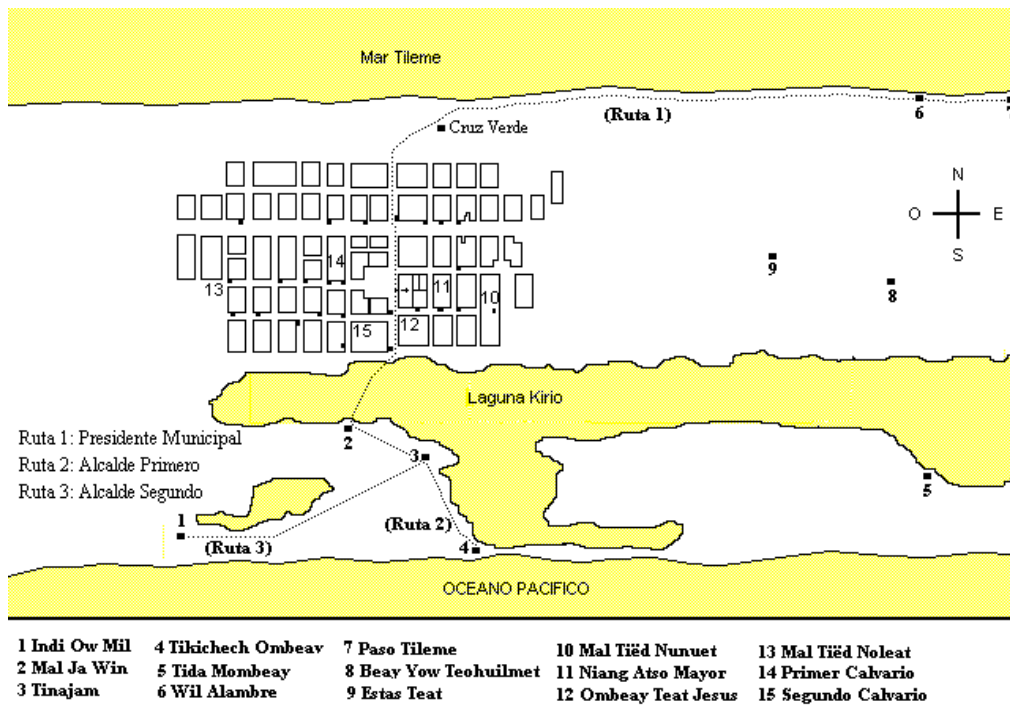
Ea! Señor y Señora mis creadores: he venido a la boca del Mar Bendito, he prendido mis velas y confío en que nos reciban como siempre. Estamos aquí para pedir lo que merecemos: les pedimos las aguas benditas que vienen de la morada de los relámpagos benditos, el viento que nos traerá los mares benditos, para producir el movimiento bendito (...) También pedimos que el mar bendito entre a las lagunas y traiga consigo los peces benditos, los camarones benditos y todos los hijos de la laguna bendita, para que los hijos de la tierra los coman, para que no les falte nada.

En su trayectoria hacia el mar, que realiza con sus topiles, el alcalde primero se rige por dos prohibiciones explícitas: tocar el agua de los esteros que se forman entre el

mar y las lagunas y dirigir la mirada hacia el norte, en dirección contraria a su destino. La primera prohibición está destinada a evitar que el alcalde pise con sus plantas aquello que solicita, y para tal efecto los topiles deben sostenerlo sobre sus hombros a fin de impedir ese contacto. Las exégesis en torno a la segunda prohibición suponen que, al dirigir la mirada hacia el norte, el alcalde atraería la lluvia septentrional, considerada entre los huaves como una lluvia nefasta que no corresponde meteorológicas de la estación vigente. Dado que la lluvia y el norte son términos que pertenecen a una clasificación opuesta, la posibilidad de una lluvia septentrional significa la unión de dos elementos que deben permanecer separados. La distinción de estos elementos es importante si se considera que el norte es ante todo el punto de partida de *teat iünd*, un viento que procede de la tierra hacia el mar y que sopla con fuerza de noviembre a febrero, cuando inicia la Cuaresma. Su presencia coincide, por lo tanto, con el fin de la temporada pluvial y con el inicio de la sequía. El viento del sur, llamado *ncherrec*, anuncia por el contrario el advenimiento de la lluvia y procede en un sentido diametralmente opuesto al primero, en la medida en que viene del mar y se adentra en el continente. Los huaves argumentan, además, que esta dicotomía se extiende también hacia el este y el oeste: un viento que inicia por el poniente soplará finalmente por el norte, mientras un viento que parte del oriente culminará en el sur. Así, cuando el alcalde dirige sus plegarias hacia el sureste, no sólo está identificando al norte con el poniente, sino también evitando una confusión lógica entre el sur y la sequía, por un lado, y entre el norte y la lluvia, por el otro.

### Mapa 3

#### RUTA DE LAS AUTORIDADES CIVILES EN LA CEREMONIA DE PETICIÓN DE LLUVIA



En un esquema en el que las ofrendas recorren las obligaciones ceremoniales de distintos sectores, que van desde el jefe de un solar hasta las autoridades civiles y los responsables de las mayordomías, los santos se integran a ese circuito de una manera singular. Al ser los receptores de las ofrendas de los mayordomos durante las celebraciones patronales, son también los donadores de las ofrendas que se efectúan durante la segunda serie de peregrinaciones hacia el mar. El tiempo ceremonial prescribe en este caso un periodo que corre entre el sábado siguiente al Domingo de Resurrección y la fiesta de la Santa Cruz, cuya fecha aparece en este caso como un límite temporal que impide extender las peregrinaciones más allá del 3 de mayo. A diferencia de la primera serie, que integra exclusivamente a las autoridades civiles y al maestro de capilla, las peticiones de lluvia que se llevan a cabo después de la Pascua reúnen a un número más extenso de participantes. Los mayordomos pasados, por ejemplo, adquieren en este caso la obligación de transportar aquellas imágenes del santoral que gozan de una mayordomía, en una distribución por géneros que otorga a las mujeres el privilegio de cargar a las



Virgenes y los hombres a los santos. A esta comitiva se aúnan aquellas personas que han recibido algún nombramiento temporal a lo largo del año, como son los *mi teat kambaj* (“padres del pueblo”) y las *mi múm monech* (“madres de las muchachas”), e integra a su vez a los músicos que forman parte del grupo ceremonial de los *montsünd naab* (“los que tocan el tambor”).

Mientras la comitiva de los funcionarios se conforma en esta ocasión del presidente municipal, el maestro de capilla y los dos alcaldes, la comitiva de los santos integra a cinco imágenes que actualmente se ubican en la iglesia local, aunque en el pasado su ubicación respondía a un criterio de género que las situaba entre la iglesia y el ayuntamiento municipal. Las dos imágenes masculinas que participan en la peregrinación, como el Segundo Devoto de San Mateo Apóstol y San Juan Evangelista, formaban parte del pequeño grupo de imágenes que resguardaba el cabildo municipal y estaban por lo tanto bajo el cuidado de los mayordomos del municipio, conocidos como *marom awan*. La antigua ubicación es significativa porque, en estas circunstancias, la peregrinación hacia el mar iniciaba bajo la forma de un encuentro entre las imágenes masculinas del ayuntamiento y las imágenes femeninas de la iglesia, representadas por la Virgen de la Candelaria, la Virgen de Dolores y la Virgen de Ixhuatán. A través de la peregrinación, estas figuras codificaban simbólicamente la reunión de imágenes femeninas y masculinas, pero también la unión de la jerarquía eclesiástica y la jerarquía civil.

Efectuadas durante los tres sábados siguientes a la Pascua, las peregrinaciones de los santos son esencialmente análogas a las que el alcalde primero realiza antes de iniciar la Semana Santa. Ambas, en efecto, constituyen procesiones nocturnas que parten de la iglesia y se dirigen hacia el suroeste del litoral, con diversos intervalos que se destinan a entonar las plegarias reglamentarias en cada una de las cruces que se distribuyen sobre el camino. Sin embargo, mientras las plegarias del alcalde se formulan en la lengua vernácula, las distintas estaciones que cubren los santos a lo largo de su recorrido reproducen los quince misterios que se entonan durante la Semana Santa en ocasión del oficio del tinieblas. Teóricamente, los rezos católicos se formulan en sincronía con las plegarias en lengua vernácula que los alcaldes, el presidente municipal y el maestro de capilla entonan a la cabeza de la peregrinación

y a cierta distancia del resto de la comitiva. La última de las estaciones tiene lugar en el paraje conocido como *tiqui chech ombeay*, donde se ubica una de las cruces que se sitúan entre el océano Pacífico y el poblado (ver mapa 2). La comitiva procede entonces hacia la orilla del mar, donde las velas se colocan frente a las distintas imágenes del santoral como un signo de las ofrendas que éstas portan desde su morada original. La donación de la ofrenda se realiza sin embargo durante una siguiente etapa, cuando las imágenes se introducen al mar siguiendo un orden jerárquico que inauguran San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria. Los mayordomos, encargados de transportar las imágenes, arrojan hacia el mar las flores ceremoniales que se conocen con el nombre de *mbaj* y que forman parte de las ofrendas que ellos mismos entregan a los santos. Al amanecer, la peregrinación retorna a la iglesia por la misma ruta que la trajo hacia el océano. Se espera, entonces, que las primeras lluvias dispersas que aparecen en el horizontes, llamadas *tied oik* (“el camino de la nube”), acompañen el camino de la procesión y sean un anuncio de los beneficios que se esperan a lo largo del año.

Al igual que las oraciones de las autoridades, las ofrendas de los santos se orientan hacia una elevación topográfica conocida como Cerro Bernal, que se ubica sobre la costa de Chiapas a más de 100 km de San Mateo del Mar. Por las investigaciones de Carlos Navarrete sabemos que la zona arqueológica de Cerro Bernal fue, durante la época precolombina, un punto estratégico para el control de las dos rutas de comunicación posibles, una de las cuales suponía la navegación de las lagunas y canales costeros, y otra que corría entre la serranía y las primeras estribaciones de la Sierra Madre. De ahí que a lo largo de estas rutas sea “lógico encontrar abundantes centros de habitación cuya cronología abarca desde el preclásico tardío hasta el momento de la Conquista, con su correspondiente ocupación teotihuacana” (Navarrete, 1976: 23). La serie de estelas, localizadas en el sitio de Los Horcones, muestran a Cerro Bernal como un centro ceremonial importante, compuesto por una sucesión de conjuntos arquitectónicos que forman plazas, plataformas, pirámides y juegos de pelota. La estela número 3 es sin embargo la más significativa: el tema básico - señala Navarrete - es el dios Tlaloc, “en una de las mejores representaciones que conozco de esta deidad”. (*Ibidem*, 27). Navarrete, quien asocia

el monumento con los ritos pluviales y de la primavera, advierte que la imagen de Tlaloc presenta una polaridad entre dos elementos acuáticos: si en la mano izquierda sostiene una copa de la que brota agua, “la cual cae a manera de lluvia”, la mano derecha sostiene una serpiente ondulada que representa el “agua que camina”.

En el contexto de las exégesis locales, las peticiones que se dirigen hacia Cerro Bernal están directamente relacionadas con la noción de *monteoc* que los huaves emplean para referirse a los rayos y los relámpagos. La palabra *monteoc* proviene de *anteócan* (“prodigio, milagro”) y alude, por derivación, a “aquéllos que hacen milagros”. Lupo sugiere que hay algún tipo de correspondencia entre los *monteoc* huaves y los antiguos *tlaloque* mesoamericanos, en virtud de que estos últimos, a semejanza de los primeros, custodiaban el agua contenida en las montañas y producían las nubes y los rayos (Lupo, 1997). En el lenguaje cotidiano, los huaves designan a los rayos bajo el término *monteoc* y definen su género con el prefijo *teat*, de tal manera que *teat monteoc* (“padre rayo”) aparece como la contraparte masculina de *müm ncherrec*, la “madre viento del sur”. En efecto, los *monteoc* huaves no sólo gobiernan la lluvia y los rayos, se trasladan a la velocidad del relámpago y son capaces de convertir el agua marítima en agua pluvial, sino también forman una pareja indisoluble con las entidades femeninas llamadas *ncherrec* que aparecen virtualmente como sus esposas. Cerro Bernal es por lo tanto un sitio habitado por un conjunto de matrimonios sobrenaturales que no difieren en esencia de los matrimonios comunes que pueden observarse en San Mateo del Mar. La voz *ncherrec*, sin embargo, se emplea tanto para nombrar a las parejas femeninas de los *monteoc* como al viento del sur. En este caso se agrega el apelativo *müm* (“madre”), de tal forma que la designación *müm ncherrec* (“madre viento del sur”) se vuelve correlativa a la de *teat monteoc* (“padre rayo”) y disyuntiva a la de *teat iünd* (“padre viento del norte”). Esta disyunción convierte al viento del norte en un elemento nocivo que porta tanto la sequía como las enfermedades. De ahí que no ingrese, como lo hacen el rayo y el viento del sur, en la gama de elementos naturales que los huaves reconocen como *ombas*, la entidad anímica o *alter ego* que caracterizaba a los antiguos habitantes de San Mateo del Mar cuando éstos eran aún gente de costumbre.

## EL CUERPO Y LA NUBE

El tema de la lluvia, como veremos a continuación, está en el centro de un triángulo que forman el rayo, el viento del sur y la serpiente, los tres tipos de *ombas* a los que los huaves atribuyen el carácter de entidades anímicas sagradas. En la mitología local, su sitio de encuentro privilegiado son las nubes que se forman después de la Cuaresma, cuando *teat monteoc* relampaguea en el horizonte marítimo y *müm ncherrec* sopla con fuerza desde el océano, formando torbellinos de viento y agua que conectan al mar con el cielo. Los huaves llaman a estos torbellinos *ndiüc oic* (“serpiente-nube”), en razón de las semejanzas que es posible percibir entre las formas ondulatorias del remolino y el cuerpo erguido de una serpiente. Claude Gaignebet ha advertido que el contraste entre su posición horizontal y su facultad de erguirse no sólo expresan el carácter híbrido de la serpiente, sino también su papel de intermediario entre la tierra y el cielo: “es al precio de abandonar su horizontalidad natural como adquiere su estatus de transmisor de almas” (Gaignebet, 1984: 86). De ahí que la presencia de *ndiüc oic* sea siempre un presagio de muerte que afecta a aquellas personas que tienen como *ombas* a la serpiente. La aparición de una nube roja, por lo demás, suele ser motivo para narrar la leyenda de un pequeño *monteoc*, hijo de un pregonero, que fue devorado por una serpiente descomunal, en una batalla mítica que dio pie a que las nubes rojas se llamen actualmente *miquiej micual chach nerap* (“la sangre del hijo del pregonero”).

De la misma forma en que *ndiüc oic* es un presagio de muerte, el rayo y el viento del sur son dos elementos fundamentales para salvar la vida de determinados enfermos. Entre el amplio espectro de enfermedades que los huaves reconocen como tales, la enfermedad del *tono* (*niüng ajlüy*) se define como una de las más graves y supone necesariamente la intervención de un especialista, llamado *neaxaing* (“el que levanta”), que tiene la facultad de “levantar” o encontrar el *alter ego* de una persona que ha perdido su *ombas*. La terapia del *neaxaing* consiste en efectuar un viaje mítico por el espacio hasta alcanzar el “tono” del enfermo y rescatarlo del peligro que lo amenaza. Hay, sin embargo, tres condiciones que es necesario cumplir. La primera es que el *neaxaing* debe contar con “la ayuda de

una mujer que, al prestarse a una tarea particularmente peligrosa, es considerada poseedora del más potente de los *tonos* femeninos, como es el viento del sur (*ncherrec*); la segunda es que al propio *neaxaing* se le deben atribuir cualidades semejantes al rayo, dado que sólo éste tiene la atribución de trasladarse míticamente en el espacio. La tercera condición es más compleja y atañe, principalmente, a las operaciones corporales que el paciente, el especialista y la mujer deben de cumplir. Estas operaciones incluyen una cortina de humo que envuelve al *neaxaing*, una tela negra que rodea al especialista y al paciente y un acto en el que ambos giran sobre su propio eje simulando un torbellino que se desplaza en distintas direcciones de la habitación. “Una de las variantes del ritual - señala Tranfo - consiste en excavar una fosa en el piso de tierra de la habitación del enfermo y depositar a éste en el fondo. El *neaxaing*, después de haber saltado tres veces sobre él, durante un largo rato da vueltas a su alrededor girando simultáneamente sobre sí mismo” (Tranfo, 1979; 156).

Los procedimientos terapéuticos del *neaxaing* son, en este sentido, una reproducción a escala de los tres elementos relacionados con la lluvia: el rayo, el viento del sur y la serpiente en forma de torbellino, que se conoce como *ndiüc oic*. La palabra *oic* (“nube”) tiene aquí un sentido primordial porque, en determinadas circunstancias, se une con la palabra *ombas* que sirve para designar, como hemos indicado, al cuerpo o al *alter ego* de una persona. Al conjugarse con la palabra *oic*, el sentido de *ombas* adquiere una connotación distinta que incluye a los significados anteriores pero se desplaza hacia un nuevo campo de significación. El resultado de este desplazamiento es el término *neombasoic*, que asocia el sentido de “cuerpo” o de *alter ego* con el de “nube” y permite formular un conjunto de traducciones inexactas que van desde *nagual* hasta *monteoc*. Los huaves, en efecto, suelen emplear los conceptos de *nagual*, *monteoc* y *neombasoic* como las variantes de un mismo personaje al que se le atribuye el conocimiento de su *ombas*, el cual goza de poderes inusitados como el de trasladarse a la velocidad del rayo y predecir con gran precisión la lluvia.

Los atributos del *neombasoic* son a un tiempo innatos y circunstanciales. Si bien nace con ellos, sólo se le revelan a través del contacto que establece con su

propio *ombas* en algún momento de su vida y en circunstancias que, en general, rara vez se producen. Pero si el conocimiento de su tono es una de las condiciones del *neombasoic*, el factor determinante es el tipo de entidad anímica que le sirve como *ombas*. De ahí que *neombasoic* sólo sea “aquel individuo que posee por tono un elemento atmosférico o un animal particularmente potente” (Tranffo, 1979: 156), en una triada de entidades anímicas que conforman el rayo, el viento del sur y la serpiente. Si las relaciones que atañen a los primeros elementos están asociadas con la alianza matrimonial, ya que ambos elementos se unen después de la Cuaresma para poner fin a la época de sequía, las relaciones entre el rayo y la serpiente son más complejas. Aunque la mayor parte de las narraciones mitológicas hablan de la serpiente como un *ombas* femenino, su sexualidad es esencialmente indefinida. Cuando toma la forma de un torbellino marítimo, sus dimensiones amplias o estrechas revelan su carácter femenino o masculino, al grado de que es posible identificar si su aparición anuncia la muerte de un hombre o una mujer que tengan como *ombas* a la serpiente. En contraste, cuando toma la forma de agua terrestre que se derrama desde lo alto de las montañas, donde los huaves ubican su residencia habitual, *ndiüc* se presenta como una criatura esencialmente femenina, asociada a la inundación y a la fuerza negativa del agua.

Aun cuando el acervo de animales y elementos naturales que los huaves reconocen como *ombas* es relativamente limitado, suele incorporar a distintas especies que al parecer eran comunes en el litoral. Entre éstas, el lagarto (*júm*) se presenta a menudo como la entidad anímica de ciertas mujeres cuya leyenda les atribuía la posesión de una vagina dentada. La tradición oral sugiere, en efecto, que los ancianos conocidos como *montang ombas* tenían la capacidad de desflorar a las recién casadas que tenían ese atributo, a fin de evitar a los jóvenes inexpertos los peligros de la “dentadura” vaginal que era inherente a las mujeres con el tono del lagarto (lo cual daba lugar a numerosas historias de ancianos que aprovechaban la ingenuidad de los recién casados para prolongar sus relaciones ilícitas). Aunque el lagarto tiene una importancia menor en el conjunto de las

representaciones locales, funge en este caso como un “operador binario (Lévi-Strauss, 1964) que permite, por un lado, asociarse con la serpiente en su calidad de reptil y, por el otro, establecer una correspondencia con una de las figuras mitológicas que se vinculan con la época de sequía, cuando el calor produce emanaciones sobre la tierra y ésta se encuentra en un estado de insatisfacción por ausencia de agua. Una figura mitológica, conocida como *Sapcheeb*, hace entonces su aparición con las primeras gotas de lluvia que caen sobre la tierra y se evaporan durante los meses calurosos, en una época del año en que *monteoc*, el rayo, no ha hecho su aparición (cfr. Lupo, 1993). En estas circunstancias, las emanaciones de la tierra toman la forma de una mujer decapitada que seduce a los pescadores a la orilla del océano, atrapando su miembro viril con la vagina dentada que la caracteriza.

Las numerosas narraciones que los huaves formulan en torno a *Sapcheeb* aluden por lo general al enfrentamiento de los *neombasoic* con esta figura terrible y temida, que a veces aparece como una joven soltera que atrae a los hombres y, en otras, como un hombre que toma la forma de mujer. Estos enfrentamientos se explican, en parte, por la relación que identifica al primero con la lluvia y a la segunda con la sequía. Si se considera que la evaporación del agua terrestre es el anverso natural de la lluvia, se comprenderá que *Sapcheeb* sea a su vez una representación invertida del rayo y del viento del sur, cuya unión es la condición mítica de la lluvia. De ahí que su posición en el orden mitológico sea inversamente simétrica a la *nidiüc*, la serpiente, que aparece como la fuerza destructiva del agua y como el vehículo de inundaciones terribles.

Si en el plano meteorológico *Sapcheeb* y la serpiente designan las manifestaciones extremas del agua, que van de la evaporación a la inundación, en el plano social se presentan como encarnaciones de una condición célibe y solitaria que trastoca las clasificaciones establecidas, confunde la identidad de los géneros y es fuente de numerosas desgracias. Lupo, quien la identifica con el “lado oscuro y rapaz de la tierra”, agrega que *Sapcheeb* “parece representar una transgresión de la tierra hacia el orden natural de identidades y roles establecidos”. (Lupo, 1993: 15). Al ser un producto del contacto entre la tierra y el agua, en una época del año en que esa

unión no es aún permitida, Sapcheeb es también una figura liminal que no tiene ubicación en el sistema clasificatorio. Esta ambigüedad se extiende a *ndiüc*, la serpiente, que no sólo carece de un sexo definido sino también de un lugar en el cuadrante del espacio. En un sistema clasificatorio que ubica a las deidades femeninas hacia el sur y a las masculinas hacia el norte, distribuyendo a ambas entre el oriente y el poniente, la serpiente sólo tiene como punto de referencia a las lejanas montañas que rodean el territorio. Cuando los huaves aseguran que puede surgir de cualquier lado, incluso del mar, no hacen más que constatar la ausencia de toda relación entre el género del personaje y los puntos cardinales que son considerados como masculinos o femeninos.

La imposibilidad de integrarse al sistema de clasificación social se hace evidente cuando se comparan los atributos de la serpiente con los de otro animal que ocupa buena parte de la acción ceremonial entre los huaves. *Poj*, la tortuga de tierra (*Chrysemys scripta*) que nace al final de la temporada pluvial, en los esteros que se forman entre el mar y las lagunas, es la representante de un ciclo ceremonial que inicia el cuarto viernes de Cuaresma, durante la fiesta de la Cruz Verde de Mar Tileme, y concluye en la mayordomía de Corpus Christi. Al afirmar que *poj* nace en la primera fecha y muere en la segunda, los huaves elevan el ciclo ceremonial de la tortuga al rango de un ciclo vital. Durante la víspera de Corpus Christi, este ciclo vital se manifiesta en dos etapas sucesivas en que la tortuga pasa de la horfandad a la familia y de la familia al altar. A través del recorrido que emprende por las casas del poblado, *poj* encuentra a sus padres y padrinos, quienes la presentan ante el altar del mayordomo en un gesto semejante al que se emplea para presentar a los recién nacidos ante el altar doméstico.

En un trabajo reciente, Paola García ha hecho notar que, a diferencia de la serpiente, “la tortuga es un animal que se ha socializado a través de su parentesco con los hombres. De esta manera, el agua que ella produce es un líquido regulado y cálido; es la llovizna, producto de su orín, la que antecede a las lluvias” (2001: 27). La lluvia ligera, en forma de llovizna, se conoce en efecto como *achel poj* (“orina de la tortuga”). La distancia que separa a la “lluvia domesticada”, característica del fin de la Cuaresma, de las inundaciones torrenciales, frecuente



después de las celebraciones de Corpus Christi, es la misma que separa la socialización de *poj* con la marginación de *ndiüc*; mientras la primera se integra a una estructura doméstica, establece relaciones de parentesco y participa del ciclo ceremonial de la lluvia, la segunda enfrenta periódicamente al rayo y al hacerlo atenta contra un orden que se distribuye entre la esfera social y la natural.

En una península que carece de elevaciones topográficas, donde los cerros más cercanos se encuentran a 20 km de distancia, la amenaza de inundación es constante y supone una de las preocupaciones centrales de la mitología huave. Signorini advierte que el temor a las inundaciones no sólo se debe a las drásticas experiencias acumuladas, sino también a un mito que narra el primer diluvio, del que se salvaron sólo un hombre y dos perros, estos últimos progenitores de los antiguos huaves (Signorini, 1997). Es un hecho, sin embargo, que el mito de referencia se enlaza con la memoria histórica de los primeros años de la colonia, particularmente el de 1599, cuando las lluvias torrenciales desbordaron el río Tehuantepec y provocaron una inundación de 15 km a la redonda (Gutiérrez Brockington, 1989). La gravedad del siniestro no sólo se expresa en la rápida movilización de las autoridades virreinales, que enviaron asistencia desde la capital de la Nueva España, sino también en las más de dos mil personas que buscaron refugio en el monasterio de los dominicos. Aun cuando no existen datos específicos sobre San Mateo del Mar, cuya población era para entonces inferior a los mil habitantes, es posible suponer que fue una de las poblaciones más afectadas si se consideran las tres fuentes acuáticas que la rodean: el Océano Pacífico, la Laguna Superior y el río Tehuantepec. La unión del río, el mar y las lagunas es una fuerte amenaza que implica, a nivel geográfico, la desaparición del poblado (ver mapa 1); en el plano mitológico, sin embargo, representa la conjunción de tres espacios que deben permanecer separados. De ahí que esta amenaza se suprima mediante la danza de *omal ndiüc* o “cabeza de serpiente” que se ejecuta durante la mayordomía de Corpus Christi, cuando el rayo decapita a la serpiente y da paso a la lluvia benéfica del temporal. La lucha anual que el rayo emprende contra la serpiente no es sólo un acto simbólico que intenta evitar

la inundación, sino también un ejercicio conceptual que busca impedir la confusión de categorías geográficas cuya separación es indispensable para la vida comunitaria.

En el plano ritual, esta separación se produce mediante un ordenamiento del ciclo festivo que otorga a la mayordomía de Corpus Christi la facultad de distinguir plenamente dos épocas del año. A lo largo del ciclo anual, Corpus Christi ocupa una posición intermedia entre una festividad femenina y otra masculina, celebradas el 2 de febrero y el 20 de septiembre durante las mayordomías de la Virgen de la Candelaria y San Mateo Apóstol. Las fiestas patronales se ubican de esta manera en dos mitades opuestas del año y constituyen en ambos casos el preámbulo del viento del sur y del viento del norte, que inician al concluir las celebraciones de la Virgen de la Candelaria y San Mateo Apóstol, durante los meses de marzo y octubre. Al situarse a mitad de camino entre una celebración femenina y una masculina, Corpus Christi ejerce la doble función de separar los polos opuestos y, a su vez, de participar de los atributos de aquellos polos que divide.

No es casual, en efecto, que el ciclo ceremonial que va de Carnaval a Corpus Christi, pasando por la Cuaresma y la Pascua, culmine anualmente con un acto coreográfico que escenifica la decapitación de la serpiente a manos de *Neajeng*, la encarnación del rayo. Cuando los huaves aseguran que la danza de *omalndiüc* precipita la primera lluvia de temporal, no sólo presuponen que existe un nexo entre la decapitación del reptil y el agua celeste, sino también que aquella constituye un demarcador temporal que divide al año en dos segmentos diferenciados. La división entre una temporada masculina y otra femenina, que corresponde a la oposición entre el viento del norte y el viento del sur, encuentra su límite virtual en una danza que tiene como referente a la lluvia. Sin embargo, las acciones de la danza y de la lluvia son diametralmente opuestas: mientras la primera divide el ciclo anual, la segunda unifica a dos elementos atmosféricos que se encuentran separados el resto del año. La lluvia, en efecto, se concibe como el producto de una unión entre el rayo y el viento del sur y es, en este sentido, el resultado de un acoplamiento entre dos categorías específicas. La idea

subyacente podría formularse así: la unión entre dos elementos claramente definidos da como resultado productos benéficos, mientras la ambivalencia de las definiciones acarrea resultados desastrosos.

Este principio explica que gran parte de las acciones de Corpus Christi estén destinadas a suprimir categorías que presentan un carácter ambivalente. La muerte de *ndiüc*, la serpiente, es sólo el ejemplo extremo de una pauta que se reproduce en personajes como los *tar* (“enmascarados”), a medio camino entre el desenfreno y la autoridad. La naturaleza domesticada de *poj*, la tortuga, encierra características similares y obliga a concebirla dentro de un ciclo vital que culmina en Corpus Christi. Por el contrario, los protagonistas que tienen un carácter definido se conciben como grupos ceremoniales permanentes, que prolongan sus representaciones en las mayordomías de San Mateo y la Virgen de la Candelaria. Son asociaciones corporadas, en el sentido más tangible del término, y tienen por lo tanto límites precisos. De ahí que, en su calidad de corporación, puedan formular la existencia de un *ombas* que no está referido ni al reino animal ni al universo atmosférico, sino al instrumento o la actividad que los define. *Mbas naab*, *mbas maliants* o *mbas capitën* son nociones que aluden al cuerpo y por consiguiente a la integridad del grupo ceremonial. Si en sus acepciones mitológicas el *ombas* es algo que está en lugar de alguien (esto es, un *alter ego*), en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas (esto es, un *cuerpo*). Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida que cada hombre nace con un *tono* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica.

Las relaciones entre la noción de *ombas* y el principio de jerarquía son comunes a los cuatro tipos de agrupaciones que hemos examinado en capítulos anteriores: los antiguos gremios pescadores, que a través del desempeño de una mayordomía gremial accedían a la condición de *mbas ndoc* (“cuerpo de la red”) que figura entre los protagonistas de Corpus Christi; los grupos ceremoniales, que promueven la condición de *mbas naab* (“cuerpo del tambor”) en el momento en que uno de sus miembros salda sus obligaciones rituales por medio de las

prestaciones alimenticias, y el sistema de cargos y mayordomías que, al conjugarse, produce un sector llamado *montanombas*, es decir, “los que tienen el cuerpo”.

## LOS DOS CUERPOS

### V

Una antigua costumbre, que se ha abandonado casi por completo en la actualidad, impedía a las mujeres de San Mateo del Mar barrer la tierra del solar o realizar alguna tarea femenina en el momento en que el sol se encontraba en el punto más elevado del día. Esta costumbre derivaba a su vez de la creencia de que, durante este lapso, el astro se detenía en el firmamento para realizar una siesta. Los únicos movimientos autorizados eran entonces las doce campanadas del mediodía, cuyo sonido representaba la intervención de Dios a fin de restablecer el orden de las cosas. El sol pasaba así por una zona liminal, llamada *lembem nüt* (“el sol se detiene”), que solía ir acompañada por una breve plegaria que hombres y mujeres dirigían hacia el oriente bajo el riesgo de que su incumplimiento suscitara las enfermedades y la muerte. En correspondencia, una operación semejante se reproducía al anochecer, durante el momento conocido como *asomom*, cuando el sol estaba a punto de ocultarse y atravesaba las “entrañas de la tierra”, dirigiéndose hacia una morada ubicada en el oriente que aún se conoce con el nombre de *ombiim teat nüt* (“casa del padre Sol”).<sup>19</sup>

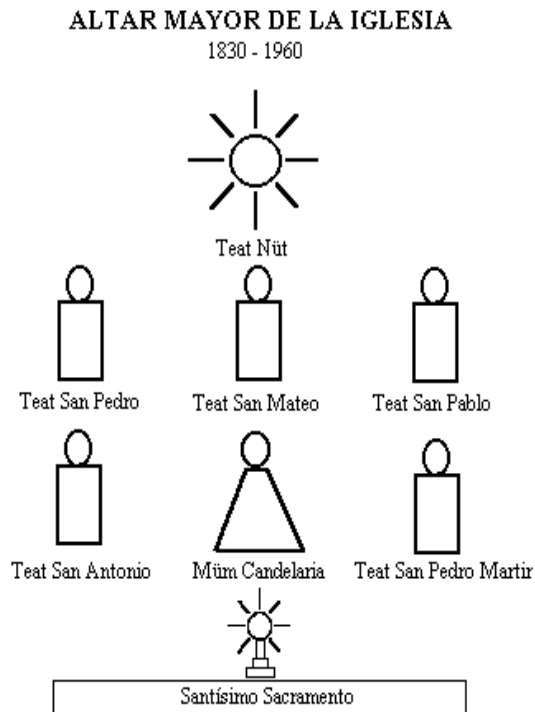
Durante el tiempo en que San Mateo del Mar careció de un párroco residente, entre principios del siglo XIX y mediados del XX, el altar de la iglesia tenía como centro a *teat nüt*, es decir, una reproducción del astro solar que presidía en un orden vertical las imágenes de San Mateo y la Virgen de la Candelaria (véase diagrama 3). La presencia de un párroco residente, a partir de 1959, modificó los elementos del altar eclesiástico pero mantuvo la lógica de las operaciones. La imagen de San Mateo Apóstol se trasladó hacia el norte, la Virgen de la Candelaria hacia el sur y la figura de Cristo ocupó el antiguo lugar del astro solar.

---

<sup>19</sup> Lupo advierte que cuando “los huaves hablan de *ombiim teat nüt* no se refieren a su invisible e hipotética residencia en el oriente, sino más bien a la aureola que a veces lo circunda” (Lupo, 1997: 289). Si la aureola solar se percibe cuando el sol está en lo alto, “es sólo en el alba y en el ocaso que aparecen esos reflejos de la aurora que los huaves llaman *micual teat nüt* (hijos del Sol)”, distinguiéndolos entre niños (*nine nench*) y niñas (*nine nüx*).

Al ubicar a Jesucristo en el centro y al resto de las imágenes en los extremos, la configuración iconográfica del altar tradujo de una manera simétrica el orden temporal de las celebraciones, que van desde la fiesta de la Candelaria, el 2 de febrero, hasta la de San Mateo Apóstol, el 20 de septiembre, pasando por un centro virtual que ocupa en el espacio del altar la misma posición temporal que Corpus Christi ocupa en el transcurso del año.

Diagrama 3



La festividad de Corpus Christi, que conmemora al Santísimo Sacramento, se sitúa en una fecha próxima al solsticio de verano, ya que su celebración varía en un margen temporal que oscila entre el 21 de mayo y el 24 de junio, de acuerdo a la primera luna llena de primavera que determina el advenimiento de la Pascua. De ahí que la posición del Sol durante la mayordomía de Corpus no sea accidental<sup>20</sup> y remita a una relación sumamente antigua. En 1577, a juzgar por las

<sup>20</sup> Monaghan ha señalado que cuando los mixtecos de Nayoo “hablan del sol, casi nunca hacen distinción entre él y Jesús. De ahí que la gente llame a la fiesta de Corpus Christi *viko nkanii*, la fiesta del Sol. Otra

observaciones de Torre de Lagunas, llamaba la atención de los astrólogos indígenas que “por el mes de junio y julio, cuando está el Sol en el medio día, está tan derecho que no se declina la sombra a parte ninguna y que toda está debajo del hombre, y que todo lo demás del año, la sombra declina de un cabo a otro” (Torres de Laguna ,1580 [1982]. Es probable, de hecho, que la posición del Sol durante la temporada del solsticio de verano haya estado asociada al antiguo ciclo ceremonial, ya que un documento de 1652, citado por Martínez Gracida, asegura que algunos frailes dominicos sorprendieron a los huaves cuando realizaban una “de sus prácticas solsticiales que desde tiempo inmemorial ejercitaban” (Martínez Gracida, 1884: 13).

Relacionado en el pensamiento cristiano con el sacramento de la Eucaristía, que lo lleva a tomar la forma de una ostia rodeada de rayos solares, el Santísimo Sacramento era para mediados del XVI una figura del santoral que, junto con los santos patronales, integraba la lista de las cofradías huaves y contaba con un capital considerable. A diferencia de aquellos, sin embargo, el Santísimo Sacramento no ingresó a las categorías parentales que suelen identificar a los santos, y tomó en cambio el sugestivo nombre de *minajats Dios*. Stairs y Sharfe (1981) traducen la palabra *minaj*, raíz de *minajats*, como el “animal más grande entre sus compañeros, el animal que manda a los demás”. El término no designa por lo tanto un liderazgo adquirido, que en la lengua vernácula equivaldría a *natang* (“jefe”, “principal”), sino una condición natural que identifica a ciertas especies animales. La avispa reina, por ejemplo, será llamada *minaj mbel*, y la misma raíz se aplica en otros casos para designar la supremacía de un elemento natural sobre su propio conjunto.

Corpus Christi no sólo fue la fiesta predilecta de la España medieval, sino también uno de los vehículos privilegiados para la conquista espiritual de América, "donde su significación como símbolo y pública expresión del cristianismo frente a los infieles, adquirió nueva vigencia" (Warman, 1972: 70). Su extensión en el México colonial corrió paralela a las fronteras novohispanas y alcanzó niveles de

---

creencia antigua es la idea de que cuando el sol salió por vez primera en el cielo, no se movía. Fue Jesús quien, a través de su muerte, hizo que el sol se moviera” (Monaghan, 1995: 46).

intensidad en las zonas centrales del país, a cargo de la evangelización franciscana. En Oaxaca, sede de la evangelización dominica, los destinos de Corpus Christi fueron inciertos. A mediados del siglo XVI, tras la destrucción del *tecalli* que los mexicas edificaron en el cerro de El Fortín para consagrar a *Centeotl*, se instituyó la festividad de *Lunes del Cerro* que hoy se efectúa con cierta celebridad en los valles centrales de Oaxaca. En ella, al parecer, "era costumbre que los fieles se trasladaran en masa al cerro de El Fortín, exhibiendo la *Tarasca*, descomunal serpiente que presidía la procesión de Corpus" (Bradomín, 1960: 100). De acuerdo con Foster, quien registra un dato similar para las celebraciones de Corpus que se desarrollaban en la España medieval, "la *Tarasca* era una criatura en forma de dragón que marchaba a vuelta de ruedas, manejada por hombres que caminaban en su interior" (Foster, 1985: 335).

La similitud de ciertos elementos procolombinos con la fiesta Corpus había llamado ya la atención de Sahagún, quien al describir las danzas que se efectuaban durante el quinto mes nahua, el de *Toxcatl*, anota que las ejecutaban "trabados de la mano y culebreando, a manera de las danzas que los populares, hombres y mujeres, hacen en Castilla la Vieja" (Sahagún, 1969). Caro Baroja advierte a su vez que durante las celebraciones de Corpus se simulaba una lucha entre San Miguel y un ángel, por un lado, y los diablos, por el otro. Esta "danza de confrontación" venía a ser "una pantomima en que los ángeles peleaban con los diablos, que eran los que vestían de moro, quedando éstos vencidos al fin por el ángel San Miguel que terminaba el baile cortando la cabeza de Mahoma (Caro Baroja, 1984: 72). La confrontación entre moros y cristianos, los diablos y San Miguel, se superponía al sentido de la *Tarasca*, que al representar "la Herejía vencida por la Fe" era a su vez decapitada por alguno de los santos de la hagiografía judeo-cristiana. La incorporación de *San Mateo* como representación del ángel en una de las procesiones que se realizaba en Valencia hasta mediados del siglo XIX, permiten además establecer correspondencias análogas entre las imágenes del santoral que se encontraban asociadas al simbolismo de Corpus y el universo de imágenes cristianas que presidieron la evangelización del área huave. Como he sugerido en otro lugar (Millán, 2001), este proceso implicó un conjunto



de adaptaciones en las que las imágenes se encontraron hasta confundirse. Más que un préstamo cultural, donde las adquisiciones se presentaron bajo la forma de un elemento agregado, las representaciones locales reconocieron elementos que estaban ya presentes allí donde debían estarlo, de tal manera que los materiales cristianos que se incorporan durante el momento del contacto permiten completar datos latentes y perfeccionar esquemas incompletos.

#### UNA FRONTERA LLAMADA CORPUS CHRISTI

Si bien entre los huaves el término *mardom* designa tanto al mayordomo como a la mayordomía, "existe una distinción precisa entre santos cuyo servicio es propiamente *mardom* y aquéllos en cambio para los cuales es considerado *cofradía*" (Signorini, 1979: 108). La distinción entre cofradías y mayordomías, además de la importancia y el esfuerzo económico que suponen estas últimas, se basa en el tiempo que cubre cada festividad, en el número de mayordomos que las presiden y en las velas ceremoniales que se elaboran para una y otra ocasión. Cada mayordomía asume la forma de un proceso ritual que parte de la fabricación de las velas y culmina con la donación de una ofrenda. Pero este proceso encierra diferentes momentos o etapas que los huaves distinguen en su terminología, de acuerdo a un principio de segmentación temporal que establece la secuencia de los actos y las ceremonias.

Como mayordomía central, a la cual se conceden los mayores esfuerzos ceremoniales, Corpus Christi constituye una celebración que transcurre a lo largo de cinco días que han sido clasificados bajo diferentes denominaciones: *aleajich yow* ("acarrear el agua") está dedicado a transportar la leña, el agua y los enseres necesarios para la celebración; *ajüy chaw* ("camina el atole"), designa el momento ceremonial en que se distribuye el atole entre las casas de las autoridades municipales, el resto de los mayordomos y los parientes que participan en calidad de *mombeol*. Este día incluye, además, la distribución de *minangaj* ("su sagrado"), la jícara de atole y los alimentos que el mayordomo envía a todos aquellos que, sin ser parientes cercanos, se "han prestado a sí mismos" como *nacosoots*. Los

tres últimos días se denominan *víspera*, *mera nüt* y *ndojay wüx*, cuyas características iremos especificando más adelante.

Los cinco días centrales son sin embargo la culminación de un proceso ceremonial más extenso que se inicia con doce jornadas de anticipación, en el momento consagrado para labrar las 22 velas que habrán de consumirse durante la mayordomía. *Nangaj candeal* (“sagrada vela”) es el momento en que se elaboran las velas de la mayordomía e inaugura una cuenta rigurosa del tiempo ceremonial que supone la integración de dos sistemas paralelos: el que marca el Sol en su recorrido y el que ordenan las *candelelesh*, las seis velas de cera virgen que han sido fabricadas con el objeto de medir los doce días que habrán de transcurrir entre la culminación de *nangaj candeal* y el primer día de celebración. En cada una de estas velas se trazan cuatro marcas horizontales que posibilitarán la cuenta de dos días sucesivos. La primera vela se enciende en el ocaso de *nangaj candeal* y se apaga en el instante que la flama alcanza la primera marca. Esta operación, que habrá de repetirse cada día en el momento en que el Sol se encuentra en el cenit y en el momento que se pone, permite medir el transcurso de doce días consecutivos que parten del ocaso de *nangaj candeal* y culminan al mediodía de *aleajich yow*, cuando la sexta vela alcanza su última marca.

Los días que corren entre la primera y la última marca se conocen entre los huaves como *potsongwiiüts*, “una multitud de noche”. Este lapso se divide a su vez en dos periodos que se distinguen temporal y espacialmente. En el primero, los miembros de dos grupos ceremoniales, los *montsünd naab* (“músicos de tambor”) y los *moncuiür wüx cawüy* (“los que montan a caballo” o “Caballeros”), se reúnen cada noche en el solar de los mayordomos y ocupan los extremos de la enramada que aquellos han dispuesto sobre el eje norte-sur. En días alternos, los mayordomos reciben cada noche a un sector de los Caballeros y a otro de los músicos, ubicando a los primeros en el norte y a los segundos en el sur del solar. Cada mayordomo ordena en efecto el recinto doméstico de acuerdo a dos ejes cardinales. En el ala oriental se coloca la enramada de las mujeres y en el ala opuesta la de los hombres, a un costado del altar doméstico. Esta disposición espacial permite que los cencerros se asocien al norte y los carapachos de tortuga

al sur, en virtud del carácter femenino que caracteriza a estos últimos. Los huaves argumentan, en efecto, que los instrumentos deben provenir de tortugas hembras cuyo sonido es superior al de los machos. De ahí que para su fabricación se emplee una tortuga de tierra que, según hemos visto, recorre un ciclo vital que va desde la Cuaresma hasta Corpus Christi, cuando virtualmente muere. Este ciclo vital impide que *poj* se utilice como instrumento musical en la primera y la última mayordomía del año, reservando su participación a la fiesta del Santísimo Sacramento.

La oposición entre los puntos cardinales, que ubica a los músicos hacia el sur y a los Caballeros hacia el norte, va acompañada a su vez por una distinción sonora que caracteriza a este periodo ceremonial: mientras los músicos se definen por los sones que extraen del tambor, la flauta y los carapachos de tortuga, los Caballeros se aglutinan en torno a los *rec*, dos series de cencerros que se baten con fuerza y sin acordes entre gritos y voces inconexas. Esta oposición sonora es el eje central del segundo periodo de *potsongwiiüts*, cuando ambos grupos ceremoniales se reúnen al mediodía y al atardecer en el campanario que se sitúa en el costado meridional de la iglesia.

El momento inicial del segundo periodo lo determina el tercer *repas* del año que el maestro de capilla debe ofrecer al grupo de los *monluy teampoots*, encargados de la iglesia, durante el octavo día de *potsongwiiüts*. Los *repas* constituyen “ensayos” que cada grupo ceremonial efectúa en fechas y circunstancias prescritas, de tal manera que sus representaciones son eventos rituales de suma importancia en los que el *natang* (“jefe”) del grupo ofrece al conjunto de sus miembros el mezcal y los alimentos correspondientes. Así, mientras los encargados de la iglesia efectúan su *repas*, los músicos y Caballeros reproducen en el campanario los sones y las “cencerradas” que tuvieron lugar en los solares de los mayordomos durante las noches anteriores.

Los cencerros son pequeñas campanas sujetas a una cinta de cuero que, antiguamente, empleaban los arrieros para identificar la trayectoria de los animales durante las labores de pastoreo. Si hoy en día han pasado a ser instrumentos ceremoniales de los Caballeros es porque éstos, según la lógica

ceremonial, conforman un grupo de extranjeros que arriban con ganado a la población huave y emprenden relaciones comerciales con los habitantes locales. De acuerdo a las exégesis locales, el ruido de los cencerros anuncia el arribo del ganado vacuno, cuya referencia obliga a pensar en las antiguas haciendas del Marquesado del Valle (1570-1620), una de las cuales, la hacienda de Guazantlan, se encontraba al interior del territorio huave. Si esta referencia explica la presencia del grupo de los Caballeros y su indumentaria, que se asemeja a los hacendados y caporales del México colonial, resulta en cambio insuficiente para comprender el sentido que adquiere el ruido de los cencerros al interior del sistema ceremonial, así como el hecho de que éste se escenifique en el campanario, al mediodía y al ocaso, en determinados días de la celebración y en determinadas fechas del año. Anteriormente hicimos notar que la celebración de Corpus Christi se inscribe en un doble registro temporal, que si bien alude a la posición del Sol durante el solsticio de verano, divide a su vez al año en dos épocas distintas, consideradas en términos femeninos y masculinos. Este esquema triádico, que ubica a Corpus Christi en el límite que separa la fiesta de la Virgen de la Candelaria de la de San Mateo Apóstol, distribuye al año en dos segmentos diferenciados que corresponden a las oposiciones entre el viento del sur y el viento del norte, entre un fenómeno natural considerado femenino y otro clasificado como masculino. Corpus Christi es por lo tanto una mediación que utiliza el ruido de los cencerros para enlazar una cadena sintagmática que está organizada en dos periodos sucesivos. Entre los huaves, en efecto, la división del año en dos mitades no sólo corresponde al desarrollo de las actividades ceremoniales que se efectúan durante la primera mitad del año y las actividades pesqueras que se intensifican después de junio (cfr. Millán y García Souza, 2002), sino también al final de la temporada estival y el inicio de la estación de lluvias. Al situarse a medio camino entre ambas situaciones estacionales, Corpus Christi tiene la virtud de compartir los atributos de los dos periodos que divide. De ahí que la imagen cristiana que la preside no adquiera las características masculinas o femeninas que identifican al resto de las imágenes, y sea en consecuencia designada con el nombre de *minajats Dios*,

omitiendo los apelativos de *teal* (“padre”) y *müm* (“madre”) con que usualmente se denomina a los santos.

Si se preguntara a un etnólogo cuáles son las circunstancias en las que el ruido desordenado es prescrito por la costumbre, sería muy probable que citase dos costumbres sumamente generalizadas: “la encerrada de la tradición europea y el estrépito que arman o armaban un número considerable de sociedades llamadas primitivas (y también civilizadas) en ocasión de los eclipses de Sol y Luna” (Lévi-Strauss, 1968<sup>a</sup>: 282). En el primer caso, como ha advertido Lévi-Strauss, las encerradas tenían lugar en ocasión de un matrimonio entre consortes de edad demasiado desigual o como “represalias contra un viudo o una viuda que priva a los mozos o a las mozas de un soltero o una soltera”; en el segundo, el estrépito tiene como fin ahuyentar “al animal o monstruo dispuesto a devorar el cuerpo celeste” (*Ibidem*). Si consideramos que las dos creencias se encuentran presentes entre los huaves, a través de mitos que narran el origen de los eclipses<sup>21</sup> y la costumbre que sanciona el matrimonio entre viudos y solteras, se comprenderá que las uniones reprobables acarrear sanciones cosmológicas. Tanto en las encerradas como en los eclipses, el ruido estridente cumple la función de señalar una anomalía en el desenvolvimiento de la cadena sintagmática. Esta anomalía se produce en un momento que tiene como referente al Sol, en una de las tradiciones mesoamericanas que lo identifican con Cristo y en una fiesta cuya movilidad está determinada por el calendario lunar. Corpus Christi, como se sabe, es una fiesta móvil que se establece a partir de la Pascua, es decir, en función de la primera Luna llena que tiene lugar después del equinoccio de primavera, el 21 de marzo. Relacionadas entre sí por la movilidad que presentan a lo largo del año, la Pascua y Corpus Christi son por lo tanto celebraciones que dependen de la sincronía entre el ciclo lunar y el ciclo solar, una sincronía a la que los huaves prestan particular

---

<sup>21</sup> “Un día, *Xaweleast* mató a su hermanita y se la comió. Su mamá vio que se la comió; la encontró cuando se la estaba comiendo. Al ver, corrió por un palo para pegarle; pero el chamaco se subió a un árbol, allá está arriba. Su mamá buscó un palo más largo y el chamaco se subió más arriba; no logró alcanzarlo. Buscó otro palo más largo y el chamaco se subió más arriba. Así, hasta que de una vez se fue a la Luna. Allí se escondió, allí se quedó de una vez. Por eso cuando tiene hambre se come a la Luna y se puede ver un eclipse (*atsaramb caaw*: morder Luna) y la Luna se ve roja, es su sangre” (Ramírez, 1987:49).

atención durante el proceso de captura del camarón, cuya abundancia se produce durante la segunda mitad del año. La pesca más propicia se lleva en efecto a cabo durante ciertos momentos del día en los que el Sol y la Luna se encuentran en una sincronía horizontal, en ese intervalo del alba o del ocaso en el que uno sale por el oriente y el otro se oculta por el poniente.

Desde esta perspectiva, se comprende con mayor claridad que la Pascua y Corpus Cristi sean celebraciones relacionadas entre sí, en virtud de que ambas suponen la presencia de ruidos estridentes y la unión de dos planos que cosmológicamente deben permanecer separados. De ahí que los cencerros de Corpus encuentren una correspondencia casi exacta en el instrumento llamado *mimanchiüc nimeech* (“campana del diablo”), empleado durante la Pascua, cuyo sonido estridente estaba asociado al grupo de los *reputados*, quienes anteriormente tomaban los bastones de mando durante el lapso en que Cristo fallecía y el diablo gozaba de licencia absoluta. La utilización de *mimanchiüc nimeech*, una especie de matraca triangular que recorre las calles del poblado, se prohíbe aún hoy en día en presencia de las autoridades municipales y sustituye a las campanas de la iglesia entre el Miércoles Santo y el Sábado de Gloria, cuando éstas dejan de sonar y aquellos depositan los bastones en el altar del templo. Si el ruido de la *mimanchiüc nimeech* es por definición un “ruido del diablo”, quien tiene licencia durante esos días, el ruido de los cencerros sanciona la unión entre una temporada del año considerada como femenina y otra como masculina. Sin embargo, si el sonido de la matraca sustituye a las campanas durante la Pascua, los cencerros se baten durante *potsongwiiüts* bajo las campanas de la iglesia, que también se emplean para alejar las calamidades atmosféricas y los sismos. El valor simbólico que actualmente se atribuye a la campana de San Mateo del Mar no sólo se mide en la resistencia que los huaves han mostrado para modificar su lugar original, situado en el extremo meridional de la iglesia, sino también en las facultades que se conceden a su tañido para apaciguar el efecto de los sismos y los eclipses. De ahí que se considere que dicho instrumento no es de este mundo,

sino del cielo, y “por eso no se puede tocar por tocar” (Ramírez, 1987: 143) salvo en las horas y en los días que prescribe la costumbre.

#### **LA ORGANIZACIÓN CEREMONIAL DE UNA MAYORDOMÍA**

Si San Mateo del Mar es una comunidad que goza de una relativa sencillez en la división económica del trabajo, su actividad ceremonial presenta en cambio patrones de segmentación sumamente elaborados en torno a las funciones y los cargos que la hacen posible. Cuando las ruedas se engranan y el ritual es puesto en marcha, la división del trabajo llega a ser altamente diferenciada e incluye a un extenso número de actores cuyas características generales pueden clasificarse en tres agrupaciones distintas. Por un lado se encuentran aquellos sectores que, al provenir de agrupaciones externas a la mayordomía, tienen una permanencia constante y participan de otras esferas de la clasificación social, como son los grupos ceremoniales y las autoridades civiles y religiosas. En el otro extremo pueden ubicarse aquellos actores rituales que aparecen durante un ciclo ceremonial específico, como es el caso de los *tar* (“enmascarados”), que inician sus actividades durante la Cuaresma y culminan durante Corpus Christi. El grupo de mayor relevancia está sin embargo conformado por el conjunto de mayordomos que sufragan la celebración y que se dividen a su vez en dos categorías. Una de ellas, representadas por *mardom nangaj* (“el mayordomo sagrado”), cubre las ofrendas de velas y flores que se emplean usualmente en el resto de las mayordomías, mientras la otra incorpora la figura de *mbas ndoc* o “cuerpo de la red”, quien asume la función de ofrendar las pequeñas atarrayas que se elaboran con fines rituales para la celebración. La costumbre estipula, sin embargo, que ambas funciones se desdoblen en dos mayordomías complementarias. Los representantes de estas mayordomías adicionales, que aparecen bajo los nombres de *mardom nangaj segundo* y *mbas ndoc segundo*, no constituyen ayudantes o auxiliares de los primeros, sino extensiones similares a las que se

adjudican al *segundo devoto* del santo patronal o al *alcalde segundo* de la cúpula civil.<sup>22</sup>

La multiplicación de mayordomos obliga a que los grupos ceremoniales se dividan a su vez en dos subgrupos, distribuidos en orden jerárquico, de tal manera que el sector principal de los Caballeros pasa a formar parte del sector adscrito al primer mayordomo sagrado, mientras el resto de los integrantes se incorpora a las filas del segundo. La misma lógica se aplica para el grupo de los músicos ceremoniales, que reparten a sus miembros entre los dos mayordomos que se encuentran asociados a las redes. Una escena recurrente de *potsongwiiüts* consistirá por lo tanto en el movimiento continuo de cuatro grupos ceremoniales que se desplazan desde el campanario hasta la casa de los cuatro mayordomos, donde los cencerros se batan en intervalos regulares que se alternan con los sonos de los carapachos de tortuga. La razón de este acoplamiento es doble. Por un lado, los grupos ceremoniales que se distribuyen entre los cencerros y la tortuga pertenecen, respectivamente, a las esferas de influencia de las dos parejas de mayordomos. Así, mientras los Caballeros se inscriben en el ámbito de los mayordomos conocidos como *mardom nangaj* o “mayordomos sagrados”, los *montsünd poj* (“músicos de la tortuga”) son en cambio parte de las atribuciones de los mayordomos llamados *mbas ndoc*. Por estas razones, de la misma manera que los cencerros se resguardan en la casa del mayordomo sagrado, los carapachos de tortuga se depositan cada noche en el altar doméstico del mayordomo de la red, quien asume la responsabilidad de obtener una familia para la tortuga y custodiar los instrumentos durante el transcurso del año.

A la fragmentación de los grupos en sectores y posiciones rituales distintivas, se añan nuevas designaciones para nombrar la relación que cada uno de los actores guarda con la mayordomía. Estas designaciones abarcan, en primero término, las categorías de *napalüch* (“nombramiento”) y *jervis* (“servicio”) que identifican a los cargos de la jerarquía civil y de la jerarquía religiosa, pero se extienden a su vez a las categorías adicionales de *mombeöl* y *nacosoots* que

---

<sup>22</sup> Antiguamente, la fiesta de Corpus Christi incorporaba a un “mayordomo de cofradía” que recibía el nombre de *mardom Trinidad*, cuyo gasto era menor y se limitaba a los tres últimos días de la celebración.



caracterizan a los ayudantes del mayordomo. Los Caballeros, por ejemplo, participan con sus respectivos mayordomos en calidad de *nacosoots*, una noción que incluye a aquellos ayudantes de la mayordomía que, sin ser parientes, brindan algún servicio ceremonial. En la medida en que el grupo ceremonial se organiza en dos formaciones simultáneas, correspondientes al primero y al segundo mayordomo, cada formación está encabezada por un "dueño" o *natang wüx cawüy* que dirige las actividades de dos "sabaneros", una "señorita" (esposa del dueño) y dos hombres que portan alternativamente una figura que representa a un "pez espada". Esta organización se vuelve más compleja cuando se considera que este grupo elemental, dividido en dos formaciones análogas, se distingue a su vez entre hombres que participan de acuerdo con el sistema de nombramientos y hombres que cumplen un *jervis* o servicio. Mientras los dueños y los sabaneros pertenecen al grupo ceremonial permanente y cumplen un *jervis* ("servicio de Dios"), el resto del grupo, conformado por la "señorita" y los hombres que portan al pez espada, han sido designados mediante nombramientos civiles que emite el juez de mandato durante los meses previos a la festividad. De esta forma, cada grupo se subdivide a su vez en dos categorías diferenciadas que permiten asociar o disociar a sus miembros en determinadas fases de la ceremonia. Aun cuando la trama ritual asocia en el mismo grupo al jefe de los Caballeros y a la "señorita", presentándolos como una pareja matrimonial, esta última pertenece en realidad a un grupo distinto, conocido como los *tar* ("enmascarados"), cuyas funciones humorísticas forman parte del conjunto de nombramientos que proceden del juez de mandato.

Como se recordará, el juez de mandato representa un miembro de la jerarquía civil que encabeza al grupo de los *monrap* o "pregoneros", cuya sede se ubica cotidianamente a la sombra del campanario eclesiástico. Su posición en la jerarquía civil es simétricamente inversa a la del mayor, jefe de los topiles, que tiene su ámbito de influencia en las inmediaciones del ayuntamiento. Antiguamente, como hemos indicado, el mayor recibía las solicitudes de las mayordomías y procedía a designar a los candidatos en función de su trayectoria

ceremonial. En correspondencia, el juez de mandato designaba - y designa hasta hoy - aquellas funciones rituales que ingresan en la categoría de *napalüch* o nombramiento. Las asignaciones van en este caso dirigidas hacia aquellos hombres del poblado que no hayan efectuado aún un cargo superior al de regidor, y se destinan para designar a dos grupos de humor ritual que reciben el nombre de *lüw* (“tigres, jaguares”) y *tar* (“enmascarados”). A diferencia de los primeros, que se identifican como animales del monte y carecen de una estructura organizativa, los *tar* conforman un grupo jerarquizado que dirigen el *maestro tar* y su cónyuge, llamada *nchey tar* (“vieja enmascarada”), en alusión a la indumentaria grotesca y estafalaria que porta un hombre disfrazado de mujer. De hecho, esta misma inversión tiene lugar en el personaje de *nataj tar*, la esposa del jefe de los Caballeros, que se designa mediante la vía de los nombramientos para incorporarse a las filas de ese grupo ceremonial.

Con excepción de este personaje, los *tar* o “enmascarados” no forman parte de la comitiva de los Caballeros y tampoco constituyen, en sentido estricto, un grupo ceremonial, ya que sus funciones no se inscriben en la órbita del *jervis* sino en las de los nombramientos llamados *napalüch*. Como los *reputados* durante la Semana Santa, los *tar* conforman un grupo de humor ritual que desconoce la lengua vernácula y viola constantemente todas las reglas de comportamiento. En contraste con los Caballeros, que a pesar de ser extranjeros efectúan diversas reverencias frente al atrio de la iglesia, siguiendo los códigos de la etiqueta local, los *tar* trastocan todas las normas de respeto que se estipulan para dirigirse a las autoridades municipales. De ahí que las bromas de los *tar* estén dirigidas a los alcaldes y al presidente municipal, en una serie de diálogos mordaces que trataban de establecer algún tipo de parentesco entre los interlocutores. Al llamar la atención sobre el sentido que adquiere entre los huaves este tipo de lenguaje, Elisa Ramírez advierte que el discurso de los *tar* “es un juego constante, una mentira permanente, una subversión de las normas cotidianas. Todas las bromas tienen contenido erótico, se visten de mujeres, hacen parodias de peticiones de muchachas, de bodas, de bestialismo, de homosexualidad. Y todo esto públicamente. La única restricción es la verdad” (Ramírez, 1987: 28). El lenguaje

de los *tar* es en efecto la inversión de todas las fórmulas de respeto que se prescriben para dirigirse a las autoridades, con quienes se omiten casi siempre las relaciones de parentesco. Mientras el *maestro tar* puede tomarse las atribuciones de llamar “cuñado” a un presidente municipal, el verdadero cuñado del presidente deberá llamarlo *teat shean presidente*, invirtiendo la relación de alianza por la relación de jerarquía.

Al ser el producto de un nombramiento municipal, como era anteriormente el caso de los *reputados*, los *tar* tienen una vigencia temporal que se desarrolla a lo largo de un ciclo ceremonial: nacen en Cuaresma, durante las celebraciones de la Cruz Verde de Mar Tileme, y su continuo vagabundeo por las calles y el mercado de la comunidad se prolonga hasta el último día de Corpus Christi, en un ciclo esencialmente similar al que recorre *poj*, la tortuga. Este ciclo permite, en principio, que los músicos ceremoniales se dividan en dos agrupaciones distintas, una de las cuales incluye a los *montsünd naab* (músicos de tambor y de flauta) y otra a los *montsünd poj* o “músicos del carapacho de tortuga”. A diferencia de los primeros, que participan en todos los eventos del ciclo ritual, los *montsünd poj* limitan sus actuaciones al ciclo ceremonial de la tortuga, que corre entre el cuarto viernes de Cuaresma, durante la fiesta de Cruz Verde de Mar Tileme, y la mayordomía de Corpus Christi. Ambas celebraciones no sólo constituyen el inicio y el fin de un ciclo ceremonial que tiene como centro a la tortuga, sino también los polos que enlazan a los mayordomos de Corpus Christi con la noción de *ombas* que está contenida en la figura de *mbas ndoc* o “cuerpo de la red”.

Una de las razones de este vínculo proviene de la estructura ceremonial que hace posible la primera celebración. En su carácter de cofradía, la fiesta de Cruz Verde es una fiesta menor que se celebra durante tres días y se dedica a la cruz ubicada en las orillas de la laguna septentrional, llamada también Mar Tileme. Se le conoce como la “cruz de los pescadores” en virtud de que su custodia fue una de las atribuciones de los pescadores de chinchorro largo o *najal ndoc*, cuya organización era esencialmente análoga a la de la estructura de la jerarquía civil e incluía a varios topiles y pregoneros, un juez y cuatro *natang ndoc* (“jefes de la red”) que integraban la cúpula jerárquica (véase capítulo 2). Después de cumplir

con algunos de estos cargos, y de acuerdo a la disposición personal, un pescador podía acceder a la categoría de *mardom*, depositar ofrendas en la Cruz Verde durante un año y organizar su celebración el cuarto viernes de Cuaresma. Acompañada por los carapachos de tortuga, que hacen su primera aparición en el año, la Cruz Verde se trasladaba de la capilla de Mar Tileme al solar del mayordomo, donde permanecía hasta concluir la celebración.

La cofradía de la Cruz Verde de Mar Tileme, que continua celebrándose en la actualidad, inaugura el ciclo ritual de la tortuga al hacer de los carapachos un atributo del mayordomo de Cruz Verde, quien los transfiere posteriormente al mayordomo conocido como *mbas ndoc* al iniciar la celebración de Corpus Christi. En ambos casos, los carapachos de tortuga se colocan bajo el altar doméstico y forman el patrimonio ceremonial de los mayordomos que se ubican en esta línea. De ahí que la incorporación de la tortuga a una estructura doméstica sea una obligación del mayordomo de la red, quien recorre las calles del poblado durante las últimas noches de *potsongwiiüts*. A lo largo de este recorrido, que efectúa con un coro designado para el caso, el mayordomo y su comitiva entonan un extenso parlamento que se conoce como *miverso poj* (“el verso de la tortuga”) y que inicia cada estrofa con las expresiones *poj leaj* y *poj wich* (“tortuga pie, tortuga mano”). Si el parlamento omite el sentido explícito de la ceremonia, que consiste en encontrar una familia para la tortuga, enfatiza en cambio las obligaciones de los mayordomos y de los alcaldes durante el proceso ceremonial:

Tortuga pie, tortuga mano.  
 Como ya recibieron los alcaldes, van a decir algunas palabras.  
 Como ya recibieron el libro, tienen derecho a decirles unas cuantas palabras.  
 Que ellos [los mayordomos] ya recibieron para poner en el pie,  
 en la mano de nuestro Dios en primer lugar [...]

Tortuga pie, tortuga mano.  
 El alcalde les dice a los mayordomos que busquen,  
 que aseguren el dinero para comprar cera y pagar la misa.  
 Ayer ya oyeron y van a regresar al pie del segundo devoto.  
 Allí se van a hincar ante el sagrado de la iglesia  
 para que recen a Nuestro Padre primero y segundo.  
 Ellos tienen voluntad de parar enfrente del santo altar,  
 donde ellos ya recibieron su mayordomía de cada año santo,  
 para pedir salud al dios que recibieron,  
 el año que ya recibieron para poder cumplir  
 mientras llega el tiempo de hacer flores y velas.

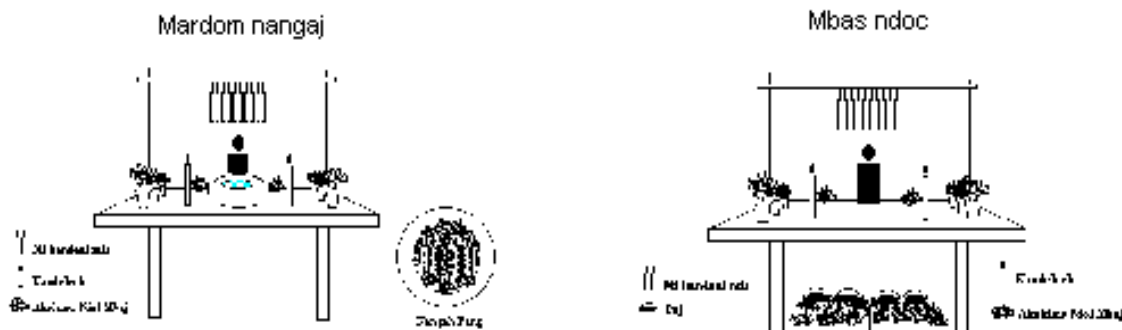
El parlamento alude en general al hecho de que los mayordomos han recibido el *nagaj libro* (“libro sagrado”) y asumen por lo tanto la obligación de llevar a cabo los procedimientos rituales. Estos procedimientos implican, en primer término, el resguardo de dos objetos rituales que se transfieren a sus sucesores, los cuales constituyen el “capital” y el registro financiero de la mayordomía. El primero, conocido como el *principal*, representa un pequeño capital monetario que se incrementa anualmente a través de la aportación de cada mayordomo. Durante la época colonial, el *principal* representaba el capital monetario del santo y tenía un carácter acumulativo en el sentido de que cada mayordomo agregaba una pequeña cantidad suplementaria al momento de transferirlo. Aunque el *principal* se empleaba para cubrir los gastos iniciales de la mayordomía, como las misas y la cera, se esperaba que los mayordomos restituyeran el capital e incrementaran el monto acumulado. Las crónicas coloniales, sin embargo, registran generalmente un proceso en el que el *principal* de las cofradías dejó de ser una fuente de financiamiento para convertirse en un capital esencialmente simbólico, al grado que hoy en día consiste en monedas de diferentes épocas y denominaciones, muchas de las cuales han dejado de circular hace más de cincuenta años. Su conformación heteróclita no sólo impide concebirlas como un capital acumulable, sino también agruparlas en una sola cifra contable.

El segundo objeto ritual está representado por el registro financiero de la mayordomía, conocido como *nangaj libro* o “libro sagrado”. Tanto en la época colonial como en la actualidad, el *nangaj libro* ha estado destinado a registrar el “capital” que cada mayordomo entrega a su sucesor. A pesar de ser cuadernos de uso común, su sacralidad es sin embargo ampliamente reconocida: no sólo se protegen de las miradas extrañas sino también constituyen objetos de culto que se guardan sobre los altares, se les dirigen plegarias y se les dedican velaciones especiales. En el momento de transferir el libro, que en ocasiones consiste en un simple cuaderno escolar, el viejo y el nuevo mayordomo se dirigen a la iglesia y este último realiza con los *cantor* la ceremonia de *mirosar nangaj libro* (“rezar el libro sagrado”), que consiste en dirigirle diversas plegarias cristianas a lo largo de una velada. En vísperas de Corpus Christi, el mayordomo debe además efectuar

en dos ocasiones la velación del libro sagrado, la última de las cuales coincide con la víspera de *nangaj candeal*, cuando los *cantor* dirigen sus plegarias a la cera con la que se fabricarán las velas durante el siguiente día.

Aunque el libro sagrado y el *principal* constituyen elementos constantes en la disposición de los altares domésticos, éstos presentan variaciones significativas que permiten distinguir la naturaleza y el motivo de la mayordomía. A diferencia del mayordomo de Cruz Verde y del mayordomo de la red, que custodian en sus altares los carapachos de tortuga, el mayordomo del Santísimo Sacramento conserva a lo largo del año el *nagaj pang*, la jícara de dimensiones cóncavas donde se deposita la ofrenda de la mayordomía. El *nagaj pang* (“corteza sagrada”) es en efecto el receptáculo de las flores y las velas que conforman la ofrenda, cuya donación se convierte en el motivo central de la mayordomía. Mientras aquellas se obtienen del conjunto de flores que los huaves clasifican con el nombre de *mbaj*, cuyas propiedades son esencialmente ceremoniales, las velas se labran siguiendo los criterios de sus dimensiones y de la calidad de la cera, en una clasificación extremadamente pormenorizada de sus funciones.

#### ALTARES DE LAS MAYORDOMÍAS DE CORPUS CHRISTI



Si los carapachos de tortuga y el *nangaj pang* constituyen los atributos de los mayordomos, *omalndiuc* (“la cabeza de serpiente”) es en cambio el objeto ritual que resguarda un agente especial, llamado *mbas naab* (“el cuerpo del tambor”),

que aparece como el “mayordomo” del grupo de danzantes conocidos como *das*. Cuando se ven obligados a traducir los términos, en efecto, los huaves llaman “mayordomía” al gasto que realiza un miembro de estas corporaciones para cubrir sus compromisos rituales con el grupo. Se identifica entonces al *mbas naab* (o, en su defecto, al *mbas maliants*, “mayordomo” o “cuerpo de los Malinches”) con un tipo particular de mayordomo que limita su actuación a la distribución de alimentos y comida hacia los miembros de su propia corporación. En cierto sentido, el *mbas naab* representa para su grupo lo que el mayordomo para un sector más amplio. En ambos casos se trata de alguien que efectúa un gasto con fines menos prácticos que ceremoniales, más simbólicos que utilitarios. Como sucede en la mayordomía, a la que sólo se accedía mediante el desempeño de actividades previas, la donación de alimentos que el *mbas naab* ofrece a su grupo es el resultado final de una serie de gastos previos que aquel efectúa en calidad de jefe o *natang* del grupo. Estos gastos reciben el nombre de *repas* (“repass”) y forman parte de los “ensayos” que cada grupo ceremonial debe efectuar en el transcurso de las mayordomías. Durante la fiesta de Corpus Christi, el *repas* de los Caballeros y de los danzantes de *malndiüc* (“cabeza de serpiente”) tiene lugar antes de la *víspera*, cuando ambos grupos ceremoniales se reúnen cerca de la iglesia para recibir el mezcal que distribuye el jefe del grupo. Si el *repas* de los Caballeros es sólo una reunión de sus miembros en torno a un círculo por el que transita el mezcal, el *repas* de los danzantes constituye un evento ritual sumamente elaborado que incluye el cambio de vestuario, la ejecución de la danza de *omalndiüc* a la media noche de la *víspera* y la presencia de las autoridades civiles en un momento que reviste una enorme solemnidad.

Los *repas* del grupo que se aglutina en torno a la danza de *omalndiüc* tienen una estructura relativamente compleja que responde, por un lado, a la conformación del grupo ceremonial y, por otro, a la propia coreografía de la danza, ya que el grupo de danzantes incluye a dos sectores diferenciados: los *das*, que representan la coreografía constante de la danza, y los miembros más experimentados del grupo que toman el lugar de *ndiüc* (la “serpiente”) y de *neajeng* (el “flechador”), identificado también con el rayo. Mientras aquellos actúan en todas las

mayordomías, estos últimos sólo intervienen en la fiesta de Corpus Christi en tres ocasiones distintas: durante el *repas* que tiene lugar la noche anterior a la *víspera*, durante la comida que ofrece el *mbas naab* en su solar y durante la clausura pública de la mayordomía, cuando *neajeng* corta la cabeza de la serpiente para dar inicio a la temporada pluvial.

### **EL PROCESO CEREMONIAL**

Como en el resto de las mayordomías, las velas de Corpus Christi pasan por tres momentos que marcan su elaboración, su consagración y su entrega. Estos momentos corresponden, respectivamente, a las ceremonias de *nangaj candéal* (“sagrada vela”), *axim candéal* (“oler la vela”) y *aw nichech* (“sale la ofrenda”), cuyas fechas se ubican al inicio de *potsongwiiüts*, la noche de *ajüy chaw* y el día de la *víspera*. Las tres ocasiones pueden ser concebidas como fases sucesivas de un proceso ritual que tiene por objeto convertir la cera en velas y las velas en ofrenda. La ceremonia de *axim candéal*, por ejemplo, designa el momento de consagración en el que la ofrenda adquiere los atributos necesarios para pasar de los altares domésticos al altar de la iglesia, y se efectúa por lo tanto a través de una velación que implica la presencia de las autoridades civiles y religiosas en la casa del mayordomo en turno. Al igual que en *nangaj candéal*, cuando la cera se transforma en velas, las autoridades “saludan” con sus plegarias a las velas sagradas y al hacerlo promueven su condición a la calidad de ofrenda. La ceremonia posterior, conocida como *aw nichech*, realiza una operación similar al convertir la ofrenda doméstica en un bien colectivo que autoridades y mayordomos entregan conjuntamente al Santísimo Sacramento.

Con la expresión *aw nichech* (“sale la ofrenda”), los huaves designan en efecto la ceremonia que hace posible la transición entre el altar del mayordomo y el altar de la iglesia. El umbral que marca esta transición se ubica entre el recinto del altar doméstico y la parte exterior del solar, donde los encargados del templo (*monlüy teampoots*) se arrodillan para recibir las ofrendas que porta el mayordomo, el síndico y el suplente del alcalde primero. De esta forma, los miembros de la jerarquía civil se colocan en una posición análoga a la del mayordomo e inversa a



la de los *monlüy teampoots*, en una formación encontrada que identifica a los primeros como donadores y a los segundos como receptores. Esta identificación se explica, en parte, por el hecho de que la ofrenda está destinada a pasar del recinto del mayordomo al recinto de los encargados de la iglesia. La transferencia, sin embargo, se efectúa a través de un miembro de la jerarquía civil, el alcalde primero, que aparece como la única persona autorizada para tomar los objetos del altar doméstico y depositarlos en el altar eclesiástico. De ahí que, ante la ausencia de mayordomos para sufragar la celebración, el alcalde primero deba asumir el compromiso de labrar las velas y entregar la ofrenda. El ayuntamiento municipal se convierte en este caso en una representación de la casa del mayordomo, y el altar del recinto adquiere las dimensiones de un altar doméstico que reúne los objetos tradicionales de la ofrenda.

La presencia de las autoridades civiles en los tres momentos que marcan la elaboración, la consagración y la entrega de las velas no sólo establece una relación de contigüidad entre éstas y aquellos, sino también supone que la relación entre el mayordomo y el santo pasa necesariamente por el cabildo municipal. Durante las tres ceremonias, en efecto, las autoridades acuden al solar de mayordomo y ocupan las bancas que éste dispone a ambos costados del altar, ubicado generalmente en la pared septentrional de la unidad doméstica. Al dirigirse hacia el sur, la posición del altar ordena la ubicación de los visitantes, de tal manera que el extremo poniente del recinto corresponde a los miembros de la jerarquía civil y el extremo opuesto a los miembros de la jerarquía religiosa. El procedimiento ritual consiste entonces en una secuencia extremadamente codificada que prescribe, en primer término, el consumo del atole conocido como *chaw popox* (“atole de espuma”), una bebida que sólo se ingiere en ocasiones ceremoniales y que se entrega inicialmente a las autoridades en jícara cubiertas por servilletas. La donación del atole está regida por un principio jerárquico que estipula una correspondencia entre los donadores y los receptores. Mientras el alcalde primero recibe la jícara de manos del primer mayordomo del municipio (*natang mardom awan*), el resto de la comitiva la obtiene a su vez del resto de los mayordomos, quienes acceden al recinto del altar en un orden decreciente. Este procedimiento,

al que los huaves conceden gran atención, se reproduce durante la circulación del mezcal y los alimentos, cuya distribución corre a cargo del hombre conocido como *mimüm iüm* (“madre de la casa”) y de la mujer llamada *mimüm nanjgow* (“madre del caldo”). La circulación del mezcal, en particular, suele estar sujeta a una contabilidad sumamente detallada que distingue las porciones que corresponden a cada uno de los sectores, el número de rondas y el orden jerárquico en que deben entregarse. De hecho, una parte considerable de las funciones del especialista ritual que asiste al mayordomo, llamado *miteat poch* (“padre de la palabra”), consiste en dirigir la intensa circulación de alimentos y bebidas que se reparten a lo largo de la ceremonia, cuidando que cada elemento proceda en el orden prescrito y se dirija al destinatario adecuado. Una alteración del procedimiento no sólo pone en tela de juicio la capacidad del *miteat poch* como maestro de ceremonias, sino también la del mayordomo y la familia anfitriona, quienes serán juzgados de acuerdo al conocimiento que muestren sobre la “costumbre” durante estas ocasiones.<sup>23</sup>

Aunque los procedimientos del *mardom nangaj* se asemejan a los de su contraparte, el “mayordomo de la red” (*mbas ndoc*), ambas mayordomías suponen ofrendas divergentes que se distinguen en función de los objetos ceremoniales que acompañan a las velas y a las flores. En este último caso, el *nangaj pang* (“cortesa sagrada”) que identifica al primer mayordomo se sustituye por las pequeñas atarrayas confeccionadas para la ocasión, que serán entregadas durante el día principal de la fiesta (*mera nüt*) como parte de las ofrendas de *mbas ndoc* o “cuerpo de la red”. En el pasado, cuando no habían sido aún reemplazadas por las flores de papel que actualmente las adornan, las atarrayas se cubrían con hojas de higuera que se extraían de la parte oriental del árbol, en una operación esencialmente análoga a la que se emplea en las curaciones destinadas a aliviar la “enfermedad del tono”. Empleando a la atarraya como un instrumento protector del paciente, las hojas de higuera sirven en este caso como

---

<sup>23</sup> Se entiende, así, que las habilidades de los mayordomos fueran antiguamente uno de los requisitos para acceder a los puestos electivos de la jerarquía civil, cuyo desempeño implicaba habilidades adicionales en torno a un universo sumamente amplio de prescripciones rituales.

elementos importantes del diagnóstico, ya que su conservación significará que una parte del mal ha desaparecido. El carácter protector de la red deriva de su propio diseño, formado por pequeñas cruces que los pescadores utilizan para ahuyentar a *Sapcheeb* y a otros nagueles terribles durante las noches que pasan a la orilla de las lagunas. De ahí que las atarrayas que se entregan el día principal de Corpus Christi propongan una similitud entre dos polos de significación, uno de los cuales se inscribe en el ámbito de la ofrenda y otro que desarrolla el tema de las entidades anímicas.

### SINCRETISMO Y BRICOLAGE

Una celebración que tiene como centro al cuerpo de Cristo, contenido en la expresión latina de *corpus*, no deja de presentar algunas analogías con la noción de *ombas* que está contenida en el vocablo *mbas ndoc* o “cuerpo de la red”. Si esta equivalencia deja entrever las correspondencia entre el sentido cristiano y el sentido vernáculo, permite a su vez comprender que *omalndiüc*, la “cabeza de serpiente”, forme parte de los objetos rituales que se colocan sobre los distintos altares domésticos a los que deben acudir las autoridades municipales. Al igual que las atarrayas y el *nangaj pang*, que resguardan los mayordomos anteriores, la cabeza de serpiente permanece en el altar de *mbas ndoc* hasta el día principal de la celebración, cuando se ejecuta la danza ceremonial que cierra la celebración.

La danza de *omalndiüc* se inscribe en un contexto mítico que narra la historia de un pastor cuyo *alter ego* es el rayo, lo cual lo identifica con los atributos de los hombres de cuerpo – nube conocidos como *monbasöic*. Dado que este tipo de personajes pueden predecir con gran exactitud la lluvia, el pastor está a su vez capacitado para anticipar el momento en que *ndiüc*, la serpiente, abandona su lejana morada en las montañas y desciende hacia el océano, formando un inmenso surco de agua con el cuerno dorado que la caracteriza (de ahí que su nombre sea *nötz weacun*, “un solo cuerno”). En el contexto del mito, la gran serpiente cornuda es una personificación de las aguas telúricas que se encuentran

contenidas en los cerros y en las montañas, y su trayectoria hacia el mar supone la unión del agua terrestre con el agua marítima. Armado con un machete, el pequeño pastor emprende una persecución de la serpiente a través de los arbustos que la protegen y logra decapitar al reptil antes de que éste alcance la orilla del mar e inunde al poblado.

Los mitos que relacionan a la serpiente con el agua no son exclusivos de los huaves y, por el contrario, forman parte de un complejo simbólico más amplio que se extiende desde los valles centrales de Oaxaca hasta el Istmo de Tehuantepec. En la versión que proponen los zapotecos de Quiatoni, según ha observado Alicia Barabas (2000b), la serpiente aparece como un nagual que, atraído por el exceso de las lluvias, abandona su morada original en las montañas y se desplaza hacia la costa, dejando a su paso las huellas de su cuerpo en el paisaje e inundando el poblado de Lachiriega. “Al llegar al Istmo – agrega Barabas – fue muerta por tres mujeres naguales de nube, de rayo y de agua” (2000b: 68). Aunque los zapotecos de Lachiriega complementan esta versión con un pasaje que narra el descenso del reptil por el río Tehuantepec, cuyos desbordamientos afectaron seriamente la zona del Istmo, ambas versiones coinciden en que los naguales istmeños terminaron por eliminar a la serpiente, empleando uno de sus huesos “como escaño dentro de la iglesia de Tehuantepec, en donde se encuentra todavía” (Estage, 1982: 244).

La danza de *omalndiüc* reproduce con cierta fidelidad los elementos esenciales del mito, y tanto los personajes como la coreografía se adaptan a su trama narrativa. Mientras el pastor adquiere las características de *Neajeng*, el “flechador” que sujeta un machete y se viste de negro porque es nube de agua, los doce danzantes que integran la coreografía son una personificación de los arbustos que sirven de escenario al combate. Ataviada con un sombrero y una larga cabellera, la serpiente es en cambio un personaje ambiguo que porta a sus espaldas la cabeza del reptil (*omalndiüc*) y que presenta rasgos masculinos y femeninos, en virtud de que la serpiente es un *ombas* ambivalente que puede ser el tono de los hombres y las mujeres. Durante el transcurso de la coreografía, el flechador y la serpiente siguen un camino ondulante entre los danzantes que se alinean en dos

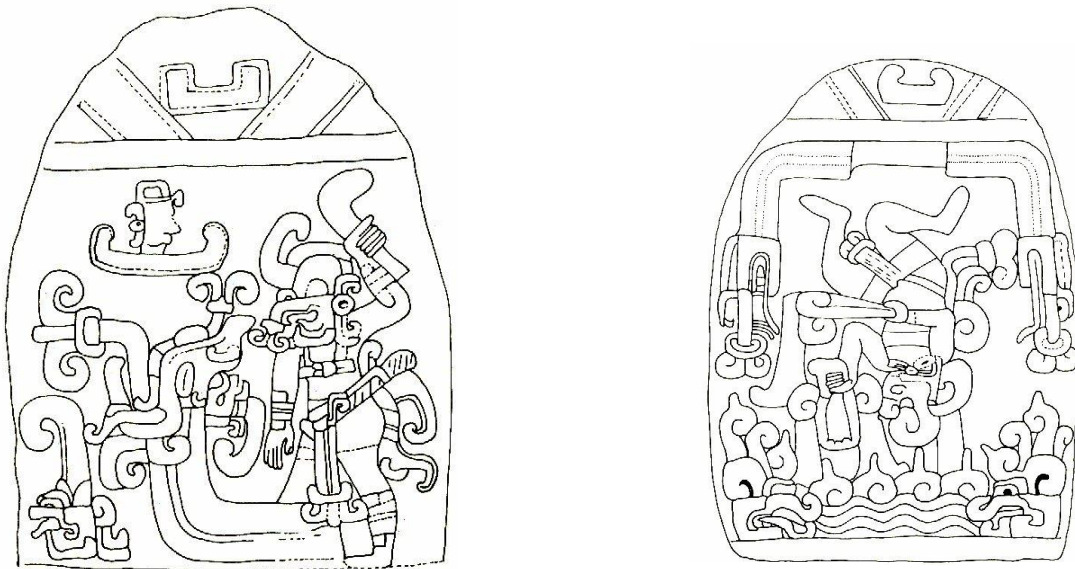
hileras opuestas, evitando el contacto directo entre el resto de los personajes. Tras una larga persecución, Neajeng derrota a la serpiente y sujeta su sombrero en el aire, en señal de que aquélla ha sido decapitada. Los huaves argumentan que, en teoría, la primera lluvia del año se precipita al culminar la ejecución y que el ciclo del temporal habrá de prolongarse hasta la mayordomía de San Mateo Apóstol, el santo patronal, cuando las lluvias de temporal cesan para dar cabida al viento septentrional, hacia finales del año.

Asociada a los mitos del agua, la danza de *omaIndiüc* ha sido objeto de interpretaciones divergentes que por un lado la ubican como una variante de la mitología precolombina (Estage, 1982) y, por otro, como una representación del combate bíblico entre David y Goliat (Lupo, 1991). Si la primera interpretación impide comprender las conexiones de la danza con una celebración cristiana, la segunda carece de un referente adecuado para entender las relaciones entre el pasaje bíblico y la temporada pluvial. Vale la pena, en este contexto, recordar que la fiesta predilecta de la España medieval fue durante siglos el escenario propicio para exhibir a la *Tarasca*, la “descomunal serpiente que presidía la procesión de Corpus” (Bradomín, 1960: 100), y que el régimen de las lluvias se encuentra asociado a las entidades anímicas que pueblan Cerro Bernal. Durante la época precolombina, como señalamos en el capítulo anterior, Cerro Bernal constituyó un asentamiento estratégico para controlar las rutas comerciales de la sal entre el altiplano central y el Soconusco, una de las cuales se tendía entre Teotihuacan y la zona maya de Kaminaljuyú. Las estelas descubiertas en este último sitio, a las que Quiarte llama “escenas de confrontación”, reproducen la imagen de dos entidades míticas cuya batalla es acaso una de las variaciones posibles de la lucha periódica que el rayo emprende contra la serpiente:

El protagonista principal, que puede ser una figura humana o una figura antropomorfa compuesta con rasgos felinos, de serpiente y de cocodrilo, ataca o sujeta con los brazos extendidos un cuerpo serpentiforme compuesto [...] ¿Quiénes son estos personajes con múltiples atributos representados como atacantes? ¿Qué significa esta confrontación? ¿Será posible que simbolicen la tierra y el cielo y que el jaguar, el cocodrilo y la serpiente sean portadores de estos significados? Su confrontación, violenta o no, podría haber conducido a su unión. Como la cabeza con ojo de voluta está asociada íntimamente a esta tema, y su papel como abastecedora de agua está establecido firmemente en las estelas 1 y 23, es posible que la escena de combate o confrontación propiciara el agua. Esto supondría que la cabeza con ojo de voluta fuera un prototipo de la deidad de la lluvia (Quiarte, 1973: 43).

Al noroeste de Kaminaljuyú, en la zona de Izapa y en la misma ruta comercial sobre la que transitaba la sal, se han localizado estelas semejantes donde aparecen, según Mercedes de la Garza, “un dragón con cuerpo humano y gran tocado, que levanta una especie de hacha amenazando a una gran serpiente”. De la Garza añade, además, que “el personaje antropomorfo que esgrime el hacha pudiera ser no sólo un hombre, sino más bien una deidad de la lluvia o un sacerdote de esta deidad, pues en los códices mayas {...} *Chaac*, divinidad de la lluvia, se presenta con una cara muy semejante a la del dragón de Izapa, con ojo en forma de voluta, con cuerpo humano y muchas veces con un hacha en la mano, símbolo del rayo” (De la Garza, 1984: 152 – 153).

### Estelas de Izapa



Fuente: De la Garza, 1984

Las divinidades que aparecen en la serie de estelas que se distribuyen sobre la ruta comercial de la sal, desde Cerro Bernal hasta Kaminaljuyú, pasando por Chiapa de Corso, Izapa y Cotzumalguapa, conforman un sistema global de transformaciones que incluye, entre sus múltiples variantes, a los protagonistas de la mitología huave. Es un hecho, sin embargo, que las instituciones coloniales promovieron un nuevo viraje en las representaciones de los personajes,

traduciendo los términos de un sistema regional a los términos de un sistema local. A la manera del *bricoleur* lévi-strausseano, que utiliza “restos y sobras” de lo que tiene a la mano (Lévi-Strauss, 1969), el sistema de representaciones locales se organiza con los restos del pasado y los elementos residuales de una cultura que no logra imponerse enteramente. La posibilidad de relacionar elementos que provienen de contextos heteróclitos, de tiempos ajenos y culturas extrañas, se ciñe a una “lógica de lo sensible” - para emplear otra expresión de Lévi-Strauss - que asocia objetos, instrumentos y personajes rituales de acuerdo con sus cualidades tangibles. En un vago contexto de estelas, serpientes emplumadas y divinidades lejanas, los huaves que nacen con la colonia siguen una lógica similar al establecer un puente entre los residuos de la historia regional y los nuevos símbolos de la evangelización cristiana. Una parte considerable de estos símbolos se concentran en la celebración de Corpus Christi, donde el Santísimo Sacramento es la imagen tangible del Sol, y donde *ndiúc*, la serpiente, es la imagen tangible de la *Tarasca*, uno de los personajes más populares de la fiesta privilegiada de la España medieval.

Aún cuando es imposible reconstruir el vínculo histórico que conecta los elementos de las ceremonias huaves con los que aparecen en el Corpus Christi de la España medieval, así como las representaciones simbólicas de ésta última con los antiguos personajes de las estelas precolombinas, es factible suponer que este proceso fue más lógico que contingente. Llama la atención, en primer lugar, la fragmentación de un mismo complejo simbólico, que tiene como centro a la herejía y va de San Miguel a los diablos, de Mahoma a la *Tarasca*, en una nueva formación ritual que asocia a los actores con el ciclo ceremonial de la lluvia. La figura de San Mateo Apóstol, el “ángel” de la procesión de Valencia, se desdobra a su vez en dos significados distintos: esposo de la Virgen de la Candelaria, que es a su vez *müm ncherrec* (“viento del sur”), y verdugo de la serpiente en determinados mitos.

Esta fragmentación de los personajes en significados y actores distintos parece operar con la misma fidelidad en las representaciones huaves sobre el universo precolombino. Si las estelas de Izapa y Kaminaljuyú presentan personajes

antropomorfos con “rasgos felinos, de serpiente y cocodrilo”, el sistema de creencias huave disocia a los dos reptiles y al felino en tres elementos divergentes, distribuidos en una escala jerárquica donde sólo el primero participa de las atribuciones del ciclo pluvial. De la serpiente privilegia una unidad, la cabeza, que aparece en las estelas de Kaminaljuyú como “un prototipo de la deidad de la lluvia”. Las estelas de Izapa exhiben además un personaje con un hacha en la mano, “símbolo del rayo”, que no sólo obliga a pensar en los machetes que los huaves asocian con el rayo, sino también en ciertas reproducciones iconográficas de San Mateo Apóstol en las que el santo sostiene una “alabarda, lanza o hacha” (Seliner, 1995: 337).

Dado que los dominicos no operaron sobre la base de un corpus doctrinal que contenía la teología cristiana en su conjunto, sino sobre un repertorio limitado de imágenes que se explican más en razón de sus significantes que en virtud de sus significados, la importancia que se atribuye a la imagen juega un papel decisivo en el diálogo intercultural (Millán, 2001). Las figuras de santos asociadas con animales, como ha indicado recientemente Baez-Jorge (1998), pone en evidencia la atención que los indígenas conceden al marco iconográfico del catolicismo, cuya fauna hace posible la traducción entre el santoral cristiano y el antiguo código del nagualismo. Si la imagen se vuelve objeto de culto, es porque establece un puente entre el signo y el concepto, enlazando realidades que no podrían ser aprehendidas más que a partir de una lógica de lo sensible. Gruzinski advierte que si la abundancia de ídolos recordaba por analogía la de los santos patronos, tanto unos como otros extraen su poder de dos atributos esenciales: la vestimenta y los adornos, que permiten que las imágenes se definan menos por sus atributos morales que por su carácter emblemático (Gruzinski, 1994: 94). En el juego de lecturas e interpretaciones con que la población indígena decodifica los mensajes cristianos, las propiedades sensibles adquieren en efecto una relevancia inusitada. Es el polo sensorial, para decirlo en términos de Turner, el que gana terreno frente al polo ideológico. La iconografía colonial, poblada de serpientes y espadas, animales y astros, constituye un sitio de encuentro entre dos culturas que mantienen sin embargo una relación distinta frente a las imágenes sensibles.



Al considerar las pautas que rigen la lectura indígena de los signos, Tzvetan Todorov ha argumentado que las culturas precolombinas privilegiaban una forma de comunicación que difería, en esencia, de los parámetros hispánicos. Mientras éstos cultivan la comunicación entre los hombres, aquéllas convierten a los signos en una comunicación con el mundo. De ahí que el universo precolombino aparezca como un mundo sobreinterpretado en el que el indígena “favorece el paradigma en detrimento del sintagma y el código en detrimento del contexto” (Todorov, 1987: 95). La ausencia de la escritura juega un papel relevante en este plano, en la medida en que no sólo promueve una forma verbal altamente ritualizada, sino también una relación distinta con los lenguajes iconográficos. Por oposición a la imagen, la escritura hispánica permite la ausencia de los objetos designados de la misma manera que hace posible la ausencia de los hablantes. El código indígena exige por el contrario un emisor más sensible de los signos, traduce las cualidades del universo en presagios e inscribe todo acontecimiento en un orden establecido. Como otros eventos que se suceden durante el Siglo de la Conquista, la invasión de las imágenes se organiza como una lectura de los signos que opera por la vía de la semejanza o de la analogía. Este proceso encuentra una correspondencia adecuada en las estrategias de evangelización, ya que el cristianismo se propaga en términos de imágenes: “las imágenes cristianas y los ídolos indígenas – señala Gruzinski (1994: 144) – son considerados como entidades en competencia y, en cierta medida, equivalentes”. Sin embargo, mientras los frailes traducen conceptos, que en las crónicas de la época permiten establecer equivalencias entre divinidades abstractas, los huaves que surgen de la Colonia parecen ceñirse a una lógica de lo concreto que vuelve equiparables las propiedades sensibles de aquellas imágenes que hasta entonces resultaban heteróclitas. Estas equivalencias, que operan sobre el plano sensorial, son las que permiten afirmar que la “conjunción de Xipe Totec con el patriarca San José parece residir en la renovación implicada en el florecimiento de la vara del santo y en la nueva piel que viste el desollado”, como lo hace Aguirre Beltrán (1992: 106) para caracterizar la síntesis entre una antigua deidad mesoamericana y el santo epónimo de una comunidad nahua en la Sierra de Zongolica.

En diversos casos, en efecto, puede observarse un proceso similar en el que la cultura huave del siglo XVI recupera imágenes comunes de la España medieval. Más que universos, estas imágenes conforman elementos residuales que se extraen de un cuerpo doctrinario más amplio. Constituyen, en el lenguaje de Lévi-Strauss, *restos y sobras* que adquieren relevancia en virtud de sus propiedades sensibles. Las imágenes de San Miguel, San Mateo, la Tarasca y Mahoma que presidían las procesiones de Corpus en la España medieval son elementos de significación, pero sólo en la medida en que permiten establecer un conjunto de relaciones posibles con imágenes y acontecimientos que provienen del universo mitológico mesoamericano. Como en otros casos, éstos conforman a su vez restos y sobras de un mundo en extinción del que sólo sobreviven algunas iconografías en forma de estelas, algunos pasajes en forma de memoria oral y algunos restos del ancestral cuerpo de creencias. Al igual que el proceso de evangelización, donde las circunstancias imponen un modelo reducido y simplificado, el antiguo cuerpo de creencias habrá de desquebrajarse en piezas y trozos que ya no guardan una relación sistemática entre sí, para dar lugar a imágenes y episodios fragmentados de los cuales se retoman ciertos elementos que son susceptibles de enlazarse con la iconografía judeo-cristiana.

La articulación de elementos, piezas y trozos que provienen de universos dispares producen sin embargo una reorganización significativa del conjunto que ya no corresponde a las matrices originales. Esta articulación toma la forma de una matriz cultural que elabora conjuntos estructurados utilizando acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos. Se explica, así, que pasajes residuales de la Biblia, como el combate entre David y Goliat, puedan integrarse a la ejecución de una danza de *omaIndiüc* o que elementos específicos de las procesiones hispánicas de Corpus puedan articularse con elementos residuales del universo huave. El personaje de las estelas de Izapa, que blande un hacha en la mano, mantiene sin duda una correspondencia con la imagen de San Miguel Arcángel en el momento de cercenar la cabeza del dragón, y es esta correspondencia a nivel de las propiedades sensibles la que permite que antiguos significantes se trastocuen en nuevos significados. Se diría, a la manera de Boas, que estos

“universos mitológicos están destinados a ser desmantelados apenas formados, para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos” (en Lévi-Strauss, 1969: 44).

Si la tarea de la cultura consiste en desconectar campos para volver a conectarlos, como afirma Michel Serres (1981), las operaciones que dan forma a la nueva religiosidad del siglo XVI sólo pudieron guiarse por un principio semejante que construía universos significantes a partir de un conjunto de materiales limitados. Como el *bricoleur* levi-straussiano, el indígena que emerge de la Colonia opera con “lo que tiene a la mano” y que constituye, en esencia, los restos y sobras del pasado prehispánico y las imágenes fragmentadas que pone a su disposición la nueva empresa evangelizadora. No se trata, en este caso, de una mezcla mecánica que reintegra en una sola formación elementos de culturas dispares, dando lugar a un sincretismo confuso y amorfo, sino de una articulación sistemática que permite reorganizar el mundo sensible en un nuevo campo de significación.

## LECCIONES DE SIMBOLISMO HUAVE

### VI

Cuando se observan los municipios huaves en su conjunto, se advierte con facilidad que las figuras patronales forman parejas entre santos y vírgenes extraídos de la hagiografía judeo-cristiana. Al igual que San Mateo, que goza de la presencia de la Virgen de la Candelaria, San Dionisio y San Francisco del Mar comparten respectivamente sus atributos patronales con Santa Teresa y Santa Rosa de Lima, las figuras femeninas que acompañan a las masculinas. Las iglesias coloniales que fundan los primeros poblados del territorio aparecen por lo tanto como la morada de una pareja primordial que no difiere en esencia del resto de las unidades domésticas. Al igual que otras regiones indígenas del país, donde Dios “envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que posteriormente habrían de servir como protectores y patronos” (Holland, 1963: 79), la mitología huave suele describir la fundación de cada poblado como un proceso de formación de nuevos núcleos domésticos, en el que los santos aparecen como un grupo de hermanos que se reparte el territorio circundante, contrae matrimonio y da origen a una nueva comunidad. En ciertos casos, como el de San Mateo del Mar, la iconografía cristiana favoreció la representación de ese proceso al mostrar al santo epónimo y a la Virgen de la Candelaria con dos niños que acompañan las imágenes, los cuales constituyen para los huaves una prueba evidente de su descendencia. De ahí que nunca se use una palabra como “imagen” para hablar de los santos. Es como si, después de haber experimentado con la expresión castellana que distingue entre la representación y lo que se representa, los huaves volvieran a la costumbre de ver al ser espiritual y a la forma tangible como conceptos plenamente integrados.

Gruzinski (1991: 122) ha hecho notar que los primeros documentos indígenas de la Colonia, reunidos bajo la forma de *Títulos primordiales*, no sólo hacen de la iglesia el lugar de contacto con la presencia divina sino también su morada doméstica, de tal manera que las instituciones locales debían prestar mucha atención al santo y su la residencia. La morada de los santos adquiere de esta

forma las dimensiones de un espacio doméstico que reproduce los términos de parentesco empleados para designar la descendencia. En los escritos nahuas, según advierte Lockhart (1999: 344), las iglesias cristianas solían tomar el nombre de *santocalli* (“casa del santo”), enfatizando que “el propósito principal de la estructura no era el de realizar ceremonias, sino el de proporcionarle una residencia al santo” (Lockhart, 1999: 99). De esta manera, los santos presidían sobre la vivienda doméstica, y de hecho funcionaban como deidades cuyos sacerdotes o acólitos eran los miembros de la misma familia.

Entre los huaves, las designaciones de los santos habrán de adaptarse con el tiempo a la nomenclatura del parentesco por medio de los vocablos que el grupo emplea para designar a los parientes masculinos y femeninos en línea ascendente, como son *teat* (“padre”) y *müm* (“madre”). De hecho, la costumbre de llamar *teat* a los santos que presiden el templo da indicios de una representación que equipara al padre, a las imágenes del santoral y a las autoridades municipales bajo el mismo término. La expresión, como hemos indicado en diferentes ocasiones, se usa para designar al hombre casado que preside una unidad doméstica, pero se aplica por igual a las figuras que presiden la iglesia y el ayuntamiento. Esta similitud no sólo supone una correspondencia entre las formaciones jerárquicas que integran dichos espacios, sino también convierte a la iglesia en el modelo de referencia que hace posible la articulación entre distintos planos del orden social.

Vinculada durante la época colonial a la concesión de la tierra, la construcción de la iglesia de San Mateo del Mar se presenta en los parlamentos huaves como el momento inaugural de una empresa vernácula. Los mitos de fundación suelen ubicarla como una construcción eterna que descansa sobre los hombros de cuatro hombres que se enterraron en cada esquina para sostenerla, en un acto de sacrificio que los habitantes de San Mateo identifican como el origen de la población. Cada año, durante los primeros días de enero, las autoridades que reciben los bastones de mando escuchan la extensa narración de un parlamento llamado *mi poch dios* (“palabra de Dios”), que relata el proceso de fundación del poblado en los siguientes términos:

Cuando llegaron ante un pedazo de tierra sagrada, los *monopoots* barrieron, arreglaron, vinieron y ahí alcanzaron. Así levantaron a nuestro padre, lo pusieron sobre la tierra sagrada los *monopoots*: por el norte, por el sur, por el oriente, por el poniente. Vieron cuánto de largo, cuánto de ancho, que tocara cuerpo...<sup>24</sup>

La narración del parlamento es ejemplar en varios sentidos. En el plano histórico, reafirma la noción de un grupo local de principales (los *monopoots*) que responde al arribo del santo mediante la construcción del templo. La posición central que el parlamento atribuye a la imagen del santoral resulta significativa si se considera que en todo el México colonial, como advierte Galinier, el santo epónimo era sin duda alguna el pivote simbólico de la comunidad: “se le situaba al centro de ésta, ya que aseguraba el enlace entre los espacios terrestres y el mundo cósmico” (1990:73). Al funcionar como el eje simbólico que conecta planos distintos, los santos imprimen una nueva valoración del espacio y terminan por adquirir el rango de marcadores toponímicos<sup>25</sup>, de puntos obligados de referencia con relación a las categorías espacio-temporales (*Ibidem*, 69). La insistencia del parlamento en los puntos cardinales da indicios de esta preocupación, al grado que una parte considerable de su relato se centra en una descripción abrumadora de los procesos técnicos que dan forma y medida a la arquitectura del templo (“*levantaron el azadón sagrado, escarbaron la zanja sagrada, removieron la cal sagrada...*”). Estas acciones suelen ir acompañadas de continuas referencias a las direcciones espaciales en un sentido muy similar al pasaje citado con anterioridad. La repetición hace sospechar que, desde el momento de su origen, santo, iglesia y puntos cardinales eran elementos indisolublemente asociados. La presente configuración del altar, que ubica a San Mateo Apóstol en el costado septentrional y a la Virgen de la Candelaria en el extremo opuesto, da muestras de un principio general que se aplica rigurosamente a los espacios públicos y domésticos, pero

---

<sup>24</sup> *Monopoots* es un término extremadamente difícil de traducir, aun por los mejores informantes. Procede de *teampoots* (iglesia, templo), pero se asocia principalmente a la tierra sagrada del templo. En el parlamento citado, sin embargo, toma el sentido de los “encargados de la iglesia”.

<sup>25</sup> En diversas ocasiones, Alicia Barabas (1995 y 2002b) ha señalado la importancia que cobra para los indígenas de Oaxaca la aparición de santos que eligen un lugar y fundan el poblado, de tal manera que sus apariciones implican procesos de apropiación y reapropiación del territorio. Así, como ella señala, “los aparicionismos son simbolizados por el grupo como actos de fundación” (Barabas, 1995: 30).

incide a su vez en aquellos elementos naturales que organizan la visión del universo. Como el santo patronal, el viento del norte recibe el apelativo de *teat* y se conoce con el nombre de *teat ind* (“padre viento”), mientras el viento del sur se identifica con el prefijo de *müm* y será por lo tanto designado como *müm ncherrec* (“madre viento del sur”)<sup>26</sup>.

### **LAS REPRESENTACIONES DEL ESPACIO**

Sur y norte no son sólo términos que guían a los huaves en el espacio, sino también en la taxonomía del cosmos. Situado al sur del poblado, el mar representa un extremo meridional que se opone a las estribaciones más cercanas del continente, ubicadas en la vasta cordillera de la Sierra Madre que corre paralela al litoral. Ambas coordenadas coinciden con la presencia de dos vientos encontrados que soplan en distintas épocas del año y que anuncian, como hemos visto, el advenimiento de la lluvia y la sequía. La distinción de estos términos es importante si se considera que el norte es ante todo el punto de partida de *teat iünd*, un viento que procede de la tierra hacia el mar (es decir, de norte a sur) y que sopla con fuerza de noviembre a febrero, cuando se inicia la Cuaresma. Su presencia coincide, por lo tanto, con el fin de la temporada pluvial y con el inicio de la sequía. El viento del sur, llamado *müm ncherrec*, anuncia por el contrario el advenimiento de la lluvia y procede en un sentido diametralmente opuesto al primero en la medida en que viene del mar y se adentra hacia el continente. Los huaves argumentan, además, que esta dicotomía se extiende también hacia el este y el oeste: un viento que se inicia por el poniente soplará finalmente por el norte, mientras un viento que parte del oriente culminará en el sur.

Las observaciones de Torres de Laguna, que datan del siglo XVI, revelan que los vientos del Istmo y los puntos cardinales a los cuales se encuentran asociados se inscribían desde entonces en un sistema de representaciones duales que era común tanto a los zapotecos del Istmo de Tehuantepec como a los grupos

---

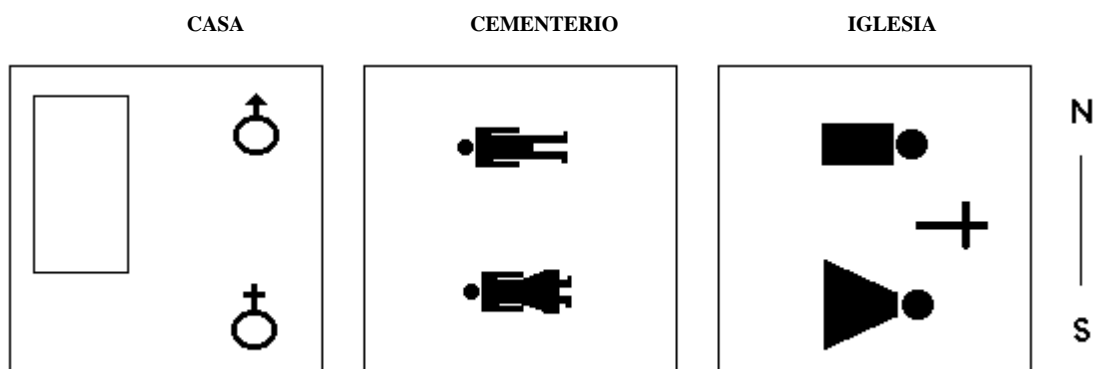
<sup>26</sup> Es interesante advertir que este sistema clasificatorio sólo se presenta en San Mateo del Mar. Los huaves de San Dionisio y San Francisco del Mar no aplican los términos *teat* y *müm* a los vientos que provienen del norte y del sur. Se les llama simplemente *iünd* (viento del norte) y *ncherrec* (viento del sur).

indígenas vecinos. En el sistema de representación zapoteco, el norte se concebía como un viento templado y sano, mientras el sur tomaba la forma de un viento húmedo que era el vehículo de las enfermedades:

Los vientos que más ordinariamente corren en esta villa [Tehuantepec] y su provincia son norte y sur. Y, en tiempo que el norte corre, es con mucha violencia y reina, desde mediado el mes de octubre, hasta el fin de febrero, y, en este tiempo, en esta villa y provincia está más templado y es sano. Y el sur, con el sudeste y poniente, corren lo demás del año. Y, con el sudeste, más que con otro viento, suele llover en esta villa y su provincia, y el sur se tiene en ella por húmedo y enfermo (Torres de Laguna, 1580 [1982:109]).

A diferencia de sus vecinos zapotecos, los huaves de San Mateo del Mar habrán de conceder una valoración inversa de los vientos meridionales y septentrionales. Las distinciones de género que se establecen a través de los puntos cardinales se proyectan sobre aquellos ámbitos que reúnen socialmente al sector masculino y al femenino, en un código espacial que actualmente puede observarse en la casa, el cementerio y la iglesia (véase diagrama 6). El acto de enterrar la placenta de los niños en el norte de la casa está por lo tanto en correspondencia con el acto de sepultar los cuerpos de los varones al norte del cementerio, de la misma manera que la placenta y el cuerpo de las mujeres serán depositados al sur de la casa y del cementerio, respectivamente. En la iglesia, las mujeres ocupan el extremo meridional que corresponde a la Virgen de la Candelaria, mientras los hombres se ubican en el lado opuesto que preside San Mateo Apóstol en el altar.

**Diagrama 6**  
**DISTRIBUCIÓN ESPACIAL POR GÉNERO**





La preeminencia del norte y el sur con respecto al resto de los puntos cardinales no impide que ambos términos se encuentren jerarquizados. Al ser el punto de partida del que procede la lluvia de temporal, el viento del sur es también el factor que permite incrementar cada año los niveles freáticos de las lagunas. En correspondencia, y dado que produce el efecto contrario, el viento del norte adquiere una connotación nociva que los huaves expresan con injurias y maldiciones, en un gesto que sólo es comprensible cuando se advierte el respeto que se profesa a *müm ncherrec*, el viento del sur, cuya presencia se identifica a menudo con la figura patronal de la Virgen de la Candelaria. En contraste con el viento del sur, que es objeto del respeto generalizado, el viento del norte es por el contrario el receptáculo de las injurias y las maldiciones. No sólo se le atribuyen los remolinos que forman las almas de aquellos que murieron violentamente, sino también el frío y las enfermedades. Las razones de esta inversión, que es necesario examinar con mayor detalle, provienen de un sistema de clasificación más amplio que asocia a los puntos cardinales las oposiciones entre lo masculino y lo femenino. El hecho de llamar *teat iünd* al viento del norte y *müm ncherrec* al del sur da indicios de esta taxonomía, que se extiende a su vez al resto del cuadrante. Si por un lado existe un binomio que identifica la derecha con el hombre, el hombre con el norte y el norte con el poniente, por el otro se establece una correspondencia que asocia la izquierda con la mujer, la mujer con el sur y el sur con el oriente. De ahí que la oposición entre derecha e izquierda se traduzca en la oposición entre hombre y mujer, de modo que el norte será asociado al binomio derecha-hombre y el sur al de izquierda-mujer.

En un trabajo reciente, Veneranda Rubeo ha hecho notar que, en razón de la enorme importancia que posee, el frente meridional del poblado se convierte en la frontera de la sociedad mayormente amenazada, y por lo mismo más atentamente protegida (Rubeo, 2000:186). A raíz de esta valoración, en efecto, los altares domésticos se colocan usualmente sobre la pared septentrional de la habitación principal, de tal manera que el santo familiar se dirige hacia el frente meridional. Por su parte, los miembros de la familia acostumbran dormir en una posición análoga, ya que la ubicación inversa de los cuerpos equivaldría a solicitar la

muerte. En consecuencia, los hombre y mujeres solteros serán sepultados en el cementerio con la cara hacia el poniente, asociado al extremo septentrional, mientras aquellos que han contraído matrimonio tendrán el derecho de mirar al oriente, que es una de las variantes del extremo meridional.

A diferencias de los altares domésticos, que se dirigen hacia el sur del litoral, los espacios públicos conservan siempre la orientación contraria al asentarse sobre el eje perpendicular y dirigir sus puertas hacia el poniente. Esta disposición permite que, tanto en la iglesia como en el ayuntamiento municipal, las mesas donde yacen los bastones de mando se coloquen en la pared septentrional del recinto, mirando al sur, en una posición análoga a la de los santos en los altares domésticos. Los miembros superiores de la jerarquía civil se sitúan en el extremo oriental, mientras el resto de la comitiva se distribuye hacia el poniente de acuerdo a un principio escalafonario. En estos casos, en efecto, el alcalde primero ocupará el lugar situado al oriente del presidente municipal, quien mantendrá una posición análoga con el alcalde segundo y el resto de la comitiva, en una formación que reproducen el maestro de capilla y los encargados del templo. De acuerdo a las circunstancias, el alcalde primero ocupará el extremo oriental o meridional, seguido del presidente municipal, el alcalde segundo y sus respectivos suplentes. Cuando las circunstancias exigen que los funcionarios religiosos se integren al cabildo civil en una sola formación, el maestro de capilla ocupará un asiento entre el presidente municipal y el alcalde segundo, y el fiscal entre el suplente de este último y el síndico. Algunas ceremonias, por el contrario, estipulan una doble formación entre los miembros de la esfera civil y la religiosa. Durante Corpus Christi, en el momento en que las autoridades civiles se detienen en la iglesia para recibir a las autoridades religiosas, éstas se forman en el extremo meridional del atrio, mirando al norte, mientras que aquellas ocupan la posición contraria. Esta pauta, que se reproduce en las dos ocasiones que autoridades civiles y religiosas acuden al domicilio del mayordomo, se altera solamente en los casos en que alguna imagen del santoral ocupa el centro del escenario. En estas circunstancias, los miembros de la jerarquía civil ocuparán la banca septentrional del recinto, de

tal manera que el rostro del alcalde primero se dirija hacia este, en posición contraria al maestro de capilla.

En la medida en que la disposición del espacio es para los huaves una metáfora de la jerarquía, las distinciones entre el norte y el sur se emplean a su vez para expresar la supremacía del alcalde primero frente al presidente municipal. Aunque ambos están obligados a mirar hacia el sur cuando presiden las asambleas comunitarias, su trayectoria es diametralmente opuesta cuando llega la hora de dirigir sus plegarias a las entidades anímicas que provocan la lluvia. Como hemos señalado en capítulos anteriores, la trayectoria del alcalde no sólo está marcada por la ruta que emprende hacia el sur y hacia el océano, sino también por la prohibición explícita de girar en la dirección opuesta, que es el camino que emprende el presidente municipal. De la misma manera, el alcalde primero y el alcalde segundo emplean las distinciones entre el oriente y el poniente para ilustrar la jerarquía implícita en sus cargos, ya que si ambos se encaminan inicialmente hacia el sur, sus destinos concluyen en puntos divergentes que se sitúan al sureste y al suroeste. El eje entre oriente y el poniente se convierte en este caso en el factor que une y distingue a los alcaldes, pero sólo en la medida en que esa relación se establece a su vez entre los dos lugares hacia donde ambos dirigen sus plegarias. De hecho, mientras el alcalde primero orienta sus oraciones hacia Cerro Bernal, ubicado al sureste del litoral, el alcalde segundo coloca sus ofrendas en el paraje conocido como *tiül ombeay jawin* (“donde corre el agua”), situado al suroeste. La distinción espacial se torna en este caso en una distinción mitológica que concibe al primero como la sede de las entidades anímicas causantes de la lluvia y al segundo como el sitio de encuentro de los antiguos habitantes de San Mateo del Mar con Nijmeor Cang, la “virgen de piedra” que los huaves reconocen como la primera divinidad local y a la que nos hemos referido en los capítulos iniciales. Se trata, como ya señalamos, de una divinidad femenina que abandonó las poblaciones huaves en un momento cercano a la Conquista, formando con sus pasos las olas del mar y privando a sus habitantes del antiguo conocimiento que éstos que tenían de su *ombas*. De acuerdo a la

lógica del mito, la introducción del cristianismo suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente, que consiste en la posibilidad de que ciertos hombres desarrollen el conocimiento de sus entidades anímicas y se conviertan por lo tanto en *monbasoic*, los hombre de “cuerpo-nube” que ostentaban la noción primigenia de autoridad.

La leyenda de Nijmeor Cang puede resumirse en la observación de Gruzinski sobre el pacto que se establecía, en las primeras décadas de la Colonia, entre la divinidad protectora y las imágenes del santoral cristiano: “al igual que en otras épocas, el dios protector se iba a vivir a un monte vecino, mientras el santo era acogido en su iglesia” (1986:422). No es accidental, en efecto, que la gama de divinidades femeninas, que van de *müm ncherrec* a Nijmeor Cang, encuentre casi siempre un punto de reunión en la figura de la Virgen de la Candelaria, cuya mayordomía es actualmente el espacio privilegiado para los bautizos y los matrimonios. Su presencia es sin embargo necesaria en las procesiones que se efectúan hacia el mar para cerrar el ciclo de peticiones que se dirigen a Cerro Bernal, ya que el viento del sur constituye el *ombas* de la Virgen de la Candelaria, a quien se identifica a menudo con el nombre de *müm ncherrec* (“madre viento del sur”).

#### LA MITOLOGÍA DEL PAISAJE

El conjunto de mitos que se distribuyen entre las deidades femeninas suele ramificarse en variantes y personajes que se inscriben en un orden geográfico semejante. En primer término, es necesario observar que la partida de la virgen de piedra es simétricamente inversa al retorno periódico de *müm ncherrec*, la madre del viento meridional que porta la lluvia. Si la primera huye hacia el sur, la segunda procede de él. En la medida en que ambas deidades se colocan en una situación paralela, sus lugares originales de residencia son a la vez simétricos y opuestos. Mientras la madre del viento proviene de Cerro Bernal, situado al sureste del territorio huave, la virgen de piedra es, en ciertas versiones, originaria de Cerro Morro, ubicado al suroeste del litoral. La condición maternal de la

primera, que se expresa en el prefijo *mùm* (“madre”), constituye a su vez un punto de contraste frente a la condición virginal de la segunda, cuyo nombre es *cang* (“piedra”), en oposición al carácter aéreo de *mùm ncherrec*.

El diálogo entre ambos complejos mitológicos se cierra en un triángulo que incluye a Cerro Cristo, la pequeña isla localizada al interior de la Laguna Superior, al norte del territorio (ver mapa 3). Los huaves no distinguen terminológicamente las islas de las montañas, designándolas a ambas con la voz *tiüc*, que se aplica a cualquier elevación topográfica que emerja del horizonte. De ahí que el puñado de islas que se dispersan a lo largo de las lagunas representen para los huaves accidentes geográficos semejantes a los cerros, los cuales son sumamente escasos en el litoral. Al igual que Cerro Bernal, que orienta las peticiones de los sanmateños, Cerro Cristo es la isla a la que se dirigen los huaves de San Dionisio del Mar para pedir anualmente la lluvia, ofreciendo sus plegarias en la pequeña cueva que se encuentra cerca de la cumbre. Por algunas referencias de Francisco de Burgoa, cronista del siglo XVII, se sabe que la cueva de Cerro Cristo constituyó un sitio importante de culto durante la época precolombina, así como el lugar que sirvió de base para que la corona española acusara de idolatría al rey zapoteca Cosijopi:

En esta laguna (Superior) a un lado está un cerrillo aislado muy ameno y poblado de arboleda y animales y aquí está una profunda y dilatada cueva donde el zapoteco tenía un ídolo de su mayor veneración y le llamaba el Alma y Corazón del Reino, persuadido el bárbaro de que aquella fabulosa deidad era el Atlante que lo tenía en peso y sustentaba sobre sus hombros y que cuando los movía se estremecía en desusados temblores la tierra (Burgoa, 1934:399)

A raíz de la introducción del cristianismo, según José María Bradomín, los oficiantes del culto zapoteca trasladaron la efigie de sus divinidades ancestrales al pequeño islote de Cerro Cristo, conocido entonces como *Monopoots tiüc*, donde “era venerada la principal deidad huavi, en una gruta, deidad ésta que se llamaba *Manyi*, ‘Corazón del Reino’ (Bradomín, 1960:157). Aunque es posible que existieran conexiones mitológicas entre la figura de *Manyi* y la de *Nijmeor Cang*, la virgen de piedra que los huaves reconocen actualmente como la divinidad original, la evidencia etnográfica ubica a Cerro Cristo en una perspectiva distinta que provee un mito adicional, sumamente difundido en la región. En esta

perspectiva, donde las narraciones confluyen y se refuerzan, Cerro Cristo aparece como la morada de un pequeño *monteoc*, “niño-rayo”, que ante la indiferencia y el desprecio de los hombres huye de la región huave y forma con su huida las depresiones topográficas del litoral, incluyendo las inmensas albuferas del sistema lagunar. Los huaves de San Dionisio atribuyen a esta divinidad infantil la construcción del convento dominico de Tehuantepec, en una leyenda que narra la incapacidad de un nagual zapoteco para concluir la iglesia de San Dionisio del Mar. De acuerdo con este mito, tanto el nagual huave como el zapoteco debían construir la iglesia de sus poblados vecinos en el plazo de una noche, a fin de medir sus fuerzas y capacidades. Mientras el primero edificó una construcción monumental, que incluye las torres y las bóvedas del templo de Tehuantepec, el nagual zapoteco dejó en San Dionisio una estructura incompleta, carente de techo, que constituye hasta hoy la prueba más evidente de su derrota.

En los diálogos que los mitos mantienen entre sí, la leyenda del pequeño *monteoc* de Cerro Cristo se enlaza con la versión de San Mateo del Mar que atribuye prodigios similares a un niño llamado *Ndeaj* (“el huérfano”). Antes de abandonar la región, *Ndeaj* crea las lagunas costeras, los cerros de la comarca y las salinas del litoral, además de otorgar a los huaves el beneficio del camarón, del que también es creador<sup>27</sup>. A la manera de un dios infantil que forma el universo con sus propios juegos, *Ndeaj* crea los elementos del paisaje con las partes de su cuerpo: las lagunas con su saliva, la sal con sus dientes y el camarón con sus bigotes. En su trayectoria a lo largo de la región, va dejando señales inconfundibles de su existencia mediante las huellas que graba en la roca, en sitios tan distantes como la isla de Cerro Cristo en la Laguna Superior y el Cerro de las Flores en San Francisco del Mar, donde aún es posible observar el trazo de sus pies y de sus manos.

A diferencia de los hombres, que evitan dejar las huellas sobre el camino para protegerse de los nagueles ajenos, los *monteoc* huaves suelen imprimir sus pasos en las islas y los cerros de la comarca. Si las huellas de *Ndeaj* se

---

<sup>27</sup> Los huaves consideran que gran parte de las maravillas modernas, como los aviones y la televisión, son creaciones recientes de *Ndeaj*, que continúa realizando sus prodigios en tierras tan lejanas como los Estados Unidos. (Cfr. Ramírez, 1987:50-51)

encuentran hacia el oriente y hacia el norte del litoral, en los alrededores de San Francisco y San Dionisio del Mar, el poniente es en cambio la sede de una pequeña elevación topográfica que los huaves de San Mateo denominan *akwüch oleaj monteoc* (“donde pisó el rayo”) para referirse a la huella que dejó *Saplüm*, un nagual extranjero, en las inmediaciones de Huazantlán. Las narraciones asociadas a este lugar describen el combate de los nagueales locales contra un invasor extranjero que recibe el nombre del *Saplüm* en virtud de su voraz apetito antropofágico (cfr. Lupo, 1997). Aprovechando la ausencia de los hombres, que habían ido a “trabajar” a Cerro Bernal, el extranjero se interna en el territorio de San Mateo del Mar para devorar a los niños, que escapan a este destino por la oportuna intervención de los *monteoc* huaves. Perseguido por sus enemigos, *Saplüm* efectúa un salto descomunal y deja sus huellas en el montículo ubicado al sur de Huazantlán, para dirigir posteriormente sus pasos hacia el Cerro Maravilla, al poniente de Tehuantepec, que desde entonces ha quedado “decapitado” por los rayos huaves.

Los mitos de *Ndeaj* y *Saplüm*, descritos brevemente en párrafos anteriores, revelan la preocupación de los huaves por definir los límites de un territorio incierto. En el plano mítico, esta definición se logra generalmente a través de los combates, las competencias y las estrategias que los nagueales locales esgrimen contra los nagueales zapotecos, a quienes las narraciones locales reconocen como sus adversarios más próximos. En contraste, los nagueales huaves aparecen como ladrones de campanas en diversos relatos zapotecos que Andrés Henestrosa ha consignado en *Los hombres que dispersó la danza* (1986). De acuerdo con esta fama regional, que los huaves aceptan como válida, la campana de San Mateo del Mar tiene su origen en el robo que sus ancestros perpetuaron contra el santo patrono de Juchitán, en el Cerro de las Maravillas, donde un grupo de nagueales zapotecos que transportaba la campana se había detenido para descansar. Andrés Henestrosa, quien ha recogido estos relatos en *Los hombres que dispersó la danza* (1986), nos ofrece una imagen poética de esta mitología local:

Varias noches más tarde, el mar comprendió su culpa; superando su cauce salió hasta la iglesia para arrebatarse la campana; pero la iglesia tenía horcones hondos y le faltaron fuerzas para arrancarlos. Todo esto porque desde el primer día que la tuvieron de nuevo, cada vez que la noche pasa de jacal en jacal amarrando una llama en las puntas de los cirios, la campana llora y los huaves se reúnen. Y uno, el que lleva el madero del mando en la mano, nombra una comisión de hombres para que la cuiden. Y repite: “no sea que a los juchitecos se les ocurra volver” (1986:49)

El valor simbólico que actualmente se atribuye a la campana de San Mateo del Mar no sólo se mide en la resistencia que los huaves han mostrado para modificar su lugar original (Estage, 1982), situado en el extremo meridional de la iglesia, sino también en las facultades que se conceden a su tañido para apaciguar el efecto de los sismos y los eclipses. De ahí que, como advierte Henestrosa, la campana sea cotidianamente custodiada por los *monrap* (“pregoneros”), un grupo de funcionarios civiles que dirige el juez de mandado y que tiene su sede en el campanario, donde se resguardan también los tambores de los músicos ceremoniales. Cayuqui Estage anota que, en 1978, “este campanario de palma, reconocido mundialmente a través de trabajos antropológicos de numerosos investigadores, fue derrumbado por los mismos pobladores de San Mateo al amenazar el sacerdote misionero del lugar con colocar las campanas en unas flamantes torres de concreto sobre la fachada de la iglesia, lo que hubiera ofendido sobremanera a las deidades ancestrales huaves. Por esto, la gente del lugar optó por construir un campanario de concreto en el sitio ocupado tradicionalmente por las campanas y fijarlas ahí mediante gruesas cadenas contra un atentado futuro” (1982:233).

#### **ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA**

Alessandro Lupo ha observado que “la relación de similitud entre el cielo y la iglesia se transforma casi en identidad los miércoles, sábados y domingos, cuando la iglesia y los altares domésticos se adornan con más velas y se dice, de manera totalmente análoga, que en el cielo brillan más estrellas” (1991:221). Esta identificación es posible en virtud de una creencia local que asocia las estrellas con las velas que reciben los contrayentes en el momento del matrimonio, las



cuales se convierten en constelaciones celestes después de su muerte. De ahí que determinadas constelaciones, como las del Cuervo y Orión, se encuentren vinculadas a la época de cuaresma, en un periodo que anticipa la muerte de Cristo y que los huaves expresan a través de dos objetos sagrados que hemos descrito al considerar este periodo, como son la *tiniebla* y el *marquesand*. Mientras el primero constituye un candelabro en forma de triángulo isósceles, empleado el Miércoles Santo durante la misa de tinieblas, el segundo se representa como un rectángulo de madera que se coloca al sur y al poniente de la iglesia, sobre la ruta que siguen las peregrinaciones semanales de la cuaresma. En un trabajo reciente, Paola García ha mostrado que ambos objetos expresan en el plano ritual a dos constelaciones complementarias, conocidas como *roob* (“el soplador”) y *marquesand* (“marquesina”), que se forman con el cinturón de Orión y el trapecio del Cuervo, respectivamente (2001). Los huaves no sólo miden las horas nocturnas a través de la trayectoria de estas constelaciones, que sustituyen la función del sol durante las horas diurnas, sino también las emplean para discernir la alternancia de las estaciones en el ciclo anual. Así, “mientras *roob* marca el periodo de cosecha de camarón que antecede a la sequía, *marquesand* constituye el preámbulo de la temporada de lluvia” (García y Oseguera, 2001: 53).

En términos generales, la alternancia entre ambas estaciones corresponde a dos momentos diferenciados de la vida social, cuando la intensificación de las actividades productivas cede su terreno a las actividades ceremoniales y da paso al ciclo ritual que tiene por objeto promover el advenimiento de la lluvia. Dado que este ciclo se abre con la mayordomía de la Virgen de la Candelaria y se cierra con la de Corpus Christi, las velas que se elaboran durante ambas mayordomías asumen el papel de marcadores del tiempo que se atribuye a determinadas constelaciones. Al igual que las velas, que se emplean para medir el tiempo ceremonial, las estrellas marcan las horas nocturnas que culminan con la aparición de Venus en el horizonte. En virtud de que surge por el oriente, a Venus se le conoce también con el nombre de *candesh*, mientras las estrellas del poniente, más pequeñas y menos intensas, se conocen como *nichech* (ofrenda).

La palabra *nichech* (ofrenda) aparece en diferentes contextos de una mayordomía y se refiere casi siempre a las velas y las flores que se depositan sobre una jícara cóncava, conocida entre los huaves como *nangaj pang*. Pero la palabra se emplea también para designar la última de las ceremonias mortuorias que cierran el ciclo de los ritos fúnebres. Con la expresión *ajtep nichech*, cuya traducción literal es “sube la ofrenda”, los huaves designan la ceremonia que establece la transición de los difuntos entre la tierra y el cielo. De hecho, llama la atención que en la lengua vernácula exista un término para designar lo que nosotros llamaríamos “espíritu” y que este término, conocido como *omeaats*, no designe el objetivo de la ceremonia. La palabra *nichech*, en cambio, remite tanto a las velas que conforman la ofrenda como a las que ascienden al cielo para convertirse en estrellas.

Conformada esencialmente por velas y flores, la ofrenda exhibe una dualidad que se manifiesta en el carácter etéreo de las primeras y la naturaleza terrestre de las segundas, utilizadas en los ritos mortuorios para representar el cuerpo de los difuntos. Las flores, en efecto, no sólo se emplean para cubrir el cadáver de los difuntos durante el sepelio, sino también para sustituir su presencia en la serie de rituales que se efectúan a los nueve y a los cuarenta días, mediante cruces florales ubicadas debajo de los altares domésticos. La posición de las velas, situadas en la parte superior del altar, contrasta generalmente con el lugar inferior que se destina a las flores, cuyos manojos yacen sobre la tierra. La antigua costumbre de enterrar a los niños que carecían de bautizo debajo de los altares domésticos no sólo da indicios de la relación que se establece entre las flores y la muerte, sino también permite comprender que los huaves suelen referirse a los muertos con la expresión *naquël miyiet nangaj altares* (“aquellos que están debajo de los sagrados altares”).

La doctrina huave suele ser sumamente explícita sobre el hecho de que los muertos permanecen en la tierra hasta el momento en que un descendiente “paga su deuda” y los libera del vínculo terrestre. A la manera de los reclusos que abandonan la prisión municipal por medio de las multas que sus familiares pagan al ayuntamiento, los difuntos se liberan de la tierra por medio del gasto efectuado durante la ceremonia de *ajtep nichech*. Una parte importante de esta de esta

ceremonia consiste, de hecho, en trasladar las flores que yacen bajo los altares hacia el cementerio. De esta forma, la posesión del espacio doméstico se encuentra supeditada a una “desocupación” mítica del terreno que permanecerá hasta entonces habitado por el cuerpo del anterior propietario. Este atributo concede a la tierra una capacidad inusitada para registrar todos los eventos que acontecen en su superficie; los huaves la comparan con una “grabadora” que, al registrar voces, hechos y acontecimientos, permite una interlocución con ciertos especialistas terapéuticos que le dirigen sus plegarias<sup>28</sup>.

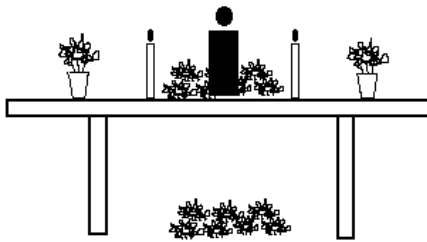
En este contexto, los muertos que yacen bajo los altares domésticos ocupan una posición análoga a los principales (*monopoots*) que se encuentran sepultados en los cuatro extremos de la iglesia, de acuerdo al mito de origen que hemos mencionado en páginas anteriores. De ahí que la similitud entre la iglesia y el cielo se vuelva más explícita durante las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos, cuando los huaves de San Mateo del Mar colocan el *marquesand* sobre los altares domésticos. El altar se convierte entonces en el punto de enlace entre una constelación celeste, empleada para medir las horas nocturnas durante la sequía, y la tierra que alberga a los difuntos.

---

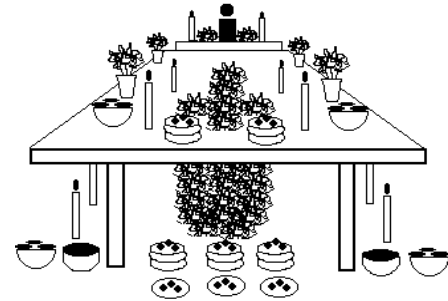
<sup>28</sup> El *nesomity* es en esencia un rezador que tiene funciones terapéuticas. Sus operaciones se concentran principalmente en un rito definido como “rezar a la tierra”.

Diagrama 7  
ALTARES HUAVES

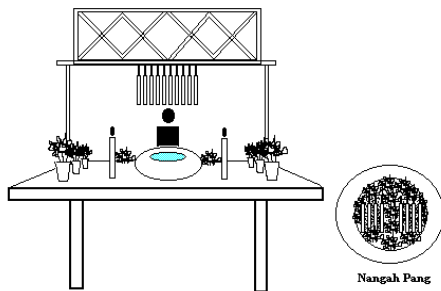
ALTAR DOMÉSTICO  
NAPALĒCH



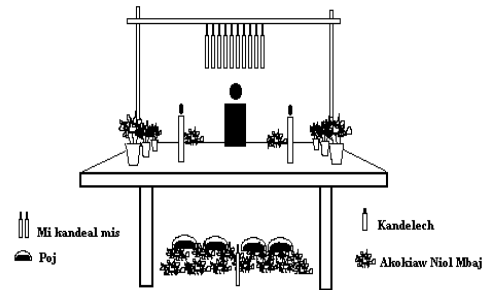
ALTAR MORTUORIO  
AJTEP NICHECH



ALTAR DE LA MAYORDOMIA  
MARDOM NANGAJ

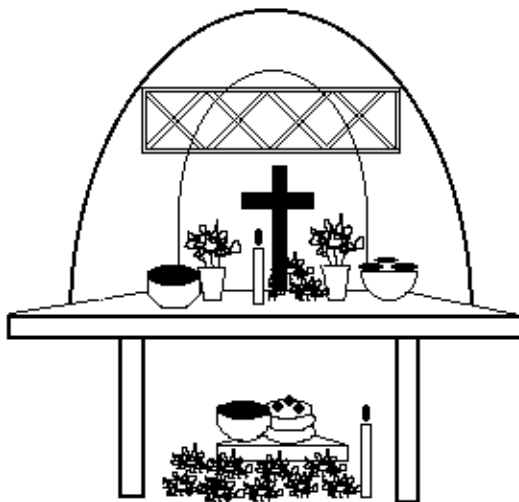


ALTAR DE LA MAYORDOMIA  
MBAAS NDOK



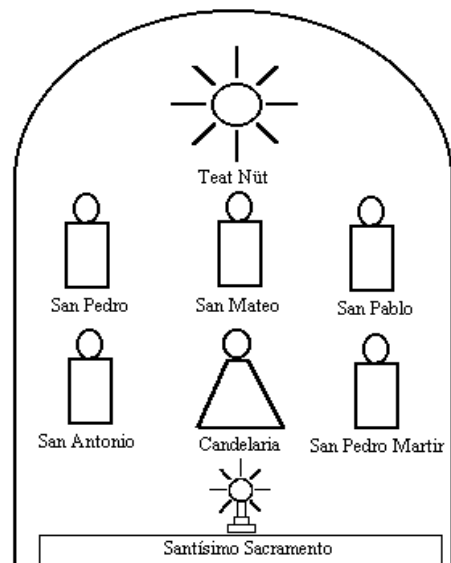
ALTAR DE MUERTOS ANTIGUO

Con marquesand y mooc, "lo que cubre al Dios"



Fuente: Cook y Leonard (1950)

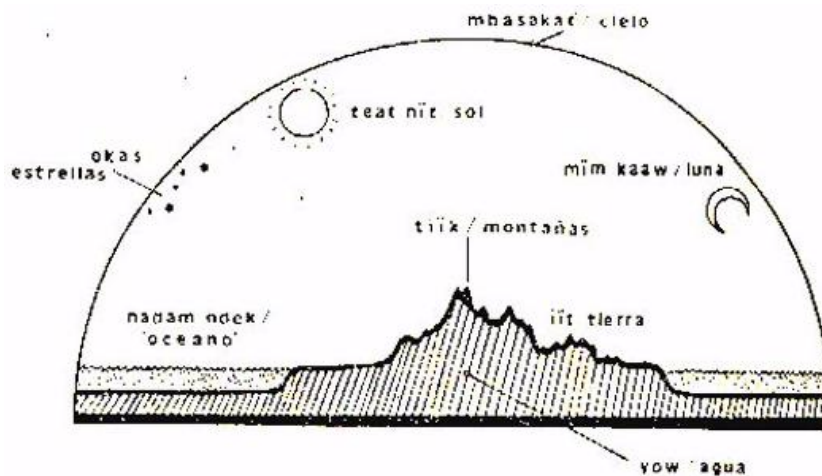
ALTAR MAYOR DE LA IGLESIA  
1830 - 1960



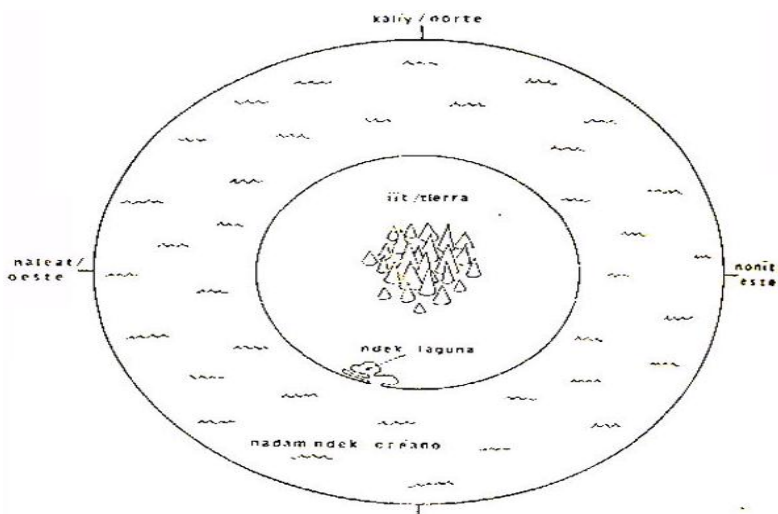
La conjunción entre un plano celeste y otro terrestre se conserva durante el resto del año mediante las flores y las velas que se depositan los miércoles, sábados y domingos en los altares domésticos, pero se manifiesta con mayor claridad durante los arreglos que se disponen para una mayordomía. El lugar del *marquesand* lo ocupa entonces la serie de diez velas que penden sobre el altar del mayordomo y que constituyen la donación que la jerarquía civil realiza al santo patronal en ocasión de una mayordomía. Su traslado hacia el altar de la iglesia es por lo tanto responsabilidad de dos miembros de la jerarquía municipal que presiden la trayectoria del mayordomo, en una procesión que reproduce el código espacial del altar al iniciar con las velas de las autoridades civiles y culminar con las flores que portan las mujeres designadas por el mayordomo. La parte central de la procesión la ocupa el *nangaj pang*, la jícara de dimensiones cóncavas donde se deposita la ofrenda de la mayordomía, cuya forma reproduce la imagen del universo que los huaves expresan en su cosmogonía.

En efecto, entre los huaves de San Mateo del Mar la imagen del universo se conforma por la convergencia de dos espacios concéntricos que representan a la tierra como un disco circundado por el océano, en cuyo centro emergen las montañas (véase diagrama 8). “El cielo que la cubre – agrega Lupo – es una semiesfera sólida e inmóvil, en cuyo interior giran el Sol, la Luna y los astros, y soplan los vientos transportando las nubes” (1991:219). La bóveda celeste aparece por lo tanto como una imagen invertida del *nangaj pang*, la “corteza sagrada” (lit.) que constituye el receptáculo de las flores terrestres y las velas celestes empleadas como ofrenda para una mayordomía. La posición inferior que ocupan las primeras con respecto a las segundas no sólo es análoga a la simetría que guardan en los altares, sino también a la posición de la tierra con respecto a los astros. La corteza superior, llamada *ombas ocas* (“cuerpo de las estrellas”), es un cielo sólido y cóncavo que gobierna la trayectoria de los astros y cubre al Sol, identificado entre los huaves con la figura de Cristo.

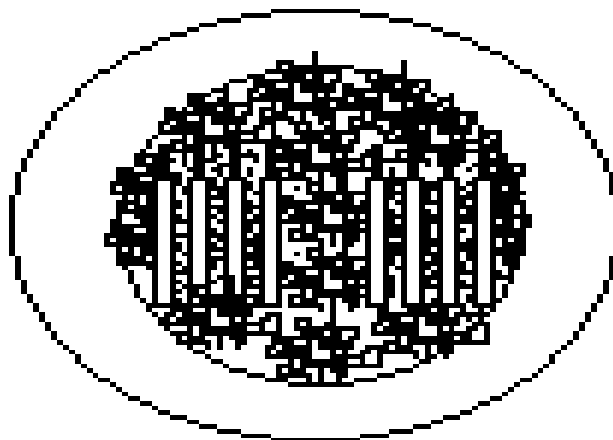
**Diagrama 8**  
**REPRESENTACIÓN DEL CIELO (Lupo, 1991)**



**REPRESENTACIÓN DE LA TIERRA (Lupo, 1991)**



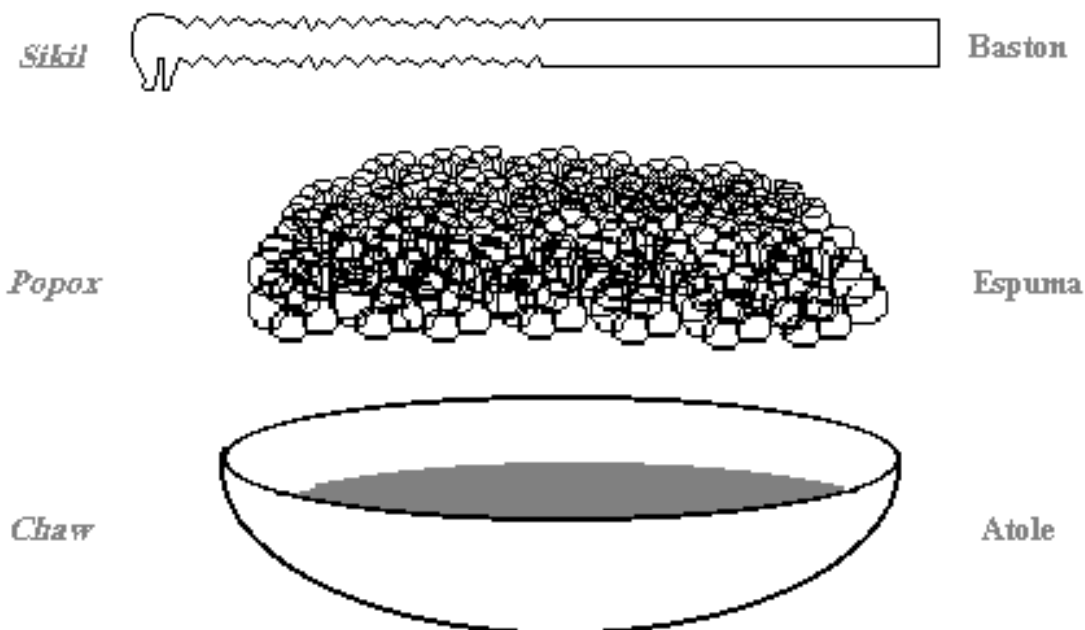
**NANGAJ PANG O "CORTEZA SAGRADA"**



La identificación entre Cristo y el Sol (*teat nüt*) explica que este último se ubicara en el extremo superior del altar mayor de la iglesia hasta 1960, cuando el párroco residente modificó su antigua configuración y sustituyó la imagen solar por la de Jesús crucificado. Pero también permite comprender que algunos altares domésticos, registrados por Cook y Leonard (1949:475) durante la década los cincuentas, conservaran anteriormente una especie de techo semicircular que recibía el nombre de *mooc dios*, “lo que cubre al dios”, frente al cual se situaba el *marquesand* durante los días de muertos.

El juego de las correspondencias parece a menudo lo suficientemente sistemático para ofrecer una imagen coherente de las numerosas y a veces incomprensibles ceremonias del ciclo ritual. A lo largo de una mayordomía no sólo es posible observar el papel central que se otorga al *nangaj pang* como emblema de la ofrenda, sino también la similitud con las jícaras cóncavas que los mayordomos ofrecen a las autoridades durante la ceremonia de *ashirim candéal*, cuando los miembros de la jerarquía local asisten a casa de los mayordomos para “oler la vela”. Cook y Leonard habían observado ya la función significativa que adquieren las jícaras de atole, cuyo contenido se distribuye entre una espuma fría y una bebida caliente (1949:464). A la manera de un don que se reparte, las jícaras de atole reciben el nombre de *minagaj* (“su sagrado”) y se emplean normalmente para saldar los compromisos ceremoniales que los mayordomos adquieren con los miembros externos al grupo familiar. La jícara adquiere entonces un valor equiparable al de la ofrenda, en la medida en que se destina a sufragar las deudas simbólicas de los mayordomos con determinados especialistas del proceso ritual. De ahí que su contenido sea doble y exprese la dicotomía entre el cielo y la tierra mediante una serie de oposiciones que identifican al primero con lo frío y lo superior y a la segunda con lo caliente y lo inferior.

### JÍCARAS CEREMONIALES



Invariables en su forma y en su función, las jícara de atole que se ofrecen a las autoridades durante una mayordomía van siempre acompañadas de un pequeño bastón llamado *mi chil chaw*, que Cook y Leonard interpretan erróneamente como el indicio de un antiguo totemismo, en virtud de las figuras de animales que lo coronan. El bastón, que sirve “para mezclar lo dulce y frío con lo no dulce y caliente” (Cook y Leonard, 1949:464), se coloca horizontalmente sobre la parte superior de la jícara para agregar un tercer elemento a su composición, de tal manera que su estructura se organiza en tres niveles semejantes a los de los altares. Las figuras zoomorfas que aparecen en los bastones son por lo tanto análogas a las numerosas constelaciones que los huaves distinguen en el firmamento, la mayoría de las cuales se encuentran asociadas al reino animal y adquieren por lo tanto los nombres *demahcoy* (garza), *kwak* (araña), *liw* (jaguar), *pisaw* (pato), *wiil* (zorra) y *cipliw* (tarántula) (cfr. Lupo, 1991)



CUERPO Y OMBAS: LAS CONDICIONES SIMBÓLICAS DE LA JERARQUÍA

Al designar al cielo como el “cuerpo de las estrellas”, los huaves establecen una correspondencia entre la bóveda celeste y el cuerpo humano, concebido también “como una especie de envoltura que engloba la sustancia fundamental, la fuerza vital” (García y Oseguera, 2001:65). La idea de una estructura que engloba y contiene a otros elementos suele traducirse en una metáfora del cuerpo, al grado que los huaves emplean con frecuencia la imagen corporal como un modelo privilegiado para la percepción del espacio. En el sistema de denominaciones toponímicas, que combina las direcciones cardinales con las metáforas corporales, se emplea generalmente la palabra *omal* (“cabeza”) para referirse a un sitio ubicado al norte del punto de referencia, que casi siempre se sitúa en la zona meridional. De esta forma, el paraje conocido como *omal iüt ombeay*, “a la cabeza de la boca”, utiliza las partes corporales para designar dos puntos que se encuentran al norte y al sur del litoral, uno de los cuales se identifica con el lugar de referencia.

Este procedimiento toma la forma de una operación cognoscitiva en aquellos espacios donde el cuerpo no sólo proporciona los elementos de referencia sino también el modelo de su articulación. En San Mateo del Mar, como indica Cardona, el pueblo se identifica con la imagen de un cuerpo visto desde lo alto: “hay un delante (*ombas*), un atrás (*opech*) y hasta una nuca, ya que el estanque del noroeste de San Mateo se llama *wahiow* (“agua en la nuca”). La boca es, como en la red, el perímetro del pueblo, y se llama *omal* (“cabeza”) a los dos extremos del eje este-oeste (Cardona, 1979: 344). En la atarraya, el *ombeay* (“la boca”) es la orilla y *omal* (“la cabeza”) es la parte creciente. En el árbol vemos también la proyección de las categorías del cuerpo. *Owil*, que denomina a los órganos sexuales, se ubica en el tronco del árbol, las piernas *teoleaj* corresponden a las raíces externas y *omal* es la copa. En cambio, el cuello (*onik*) son las yemas, las ramas y las hojas tiernas. En algunos casos, las yemas se llaman *mikwal otieng*, “hijos del vientre”.

La noción de un espacio social que se articula a la manera del cuerpo humano se proyecta a su vez en aquellos ámbitos que competen a las familias extensas y a las unidades domésticas, donde el *espíritu de cuerpo* es aún más acentuado. La casa, en consecuencia, comparte una identidad sumamente estrecha con el cuerpo que podemos registrar a través de la terminología. Las partes de la casa se designan a partir del repertorio que corresponde a aquellas partes del cuerpo humano que ocupan un interés central dentro del pensamiento huave. De la amplia gama de términos que aplican los huaves para nombrar los elementos corporales, destacan la cabeza (*omal*), el vientre (*otieng*), el culo (*owil*), la boca (*ombeay*) y las piernas (*oleaj*), cuya articulación ofrece a los huaves un modelo conceptual para ilustrar la unidad de los espacios familiares. En correspondencia, la iglesia de San Mateo del Mar se yergue sobre las representaciones vernáculas del cuerpo y posee, por lo tanto, cabeza (*omal*), boca (*ombeay*), cuello (*onic*), vientre (*otüeng*) y extremidades (*oleaj*). La representación del templo se vuelve desde entonces la representación del pueblo que, como hemos visto, corresponde al plano de un cuerpo que mira hacia el sur y hacia el océano.

Si los templos originales fueron mostrados por los dominicos como la “casa de Dios”, la traducción indígena sólo pudo refugiarse en un código de referencia que entendía a la casa como un cuerpo, al cuerpo como un conjunto de órganos emparentados y a los parientes como el “esqueleto” que sostiene la estructura doméstica. *Acualaats*, el nombre genérico que los huaves emplean para definir las agrupaciones formadas por parientes y afines, es en efecto una palabra compuesta que comprende el verbo *acual*, “concebir”, y el sustantivo *olaac*, “huesos”. No es sorprendente, así, que las casas sean los receptáculos de los desechos corporales, al grado que los cabellos se guardan entre los carrizos de las paredes de la choza, mientras los dientes se depositan bajo los altares domésticos (García y Oseguera, 2001). La expresión *asap ombas* (“agarra cuerpo”), que se refiere a un conjunto reducido de parientes con los que se tiene mayor confianza por razones de residencia o vecindad, emplea la imagen del cuerpo para nombrar un conjunto social más extenso que la familia nuclear, y al hacerlo propone una relación isomorfa entre la unidad corporal y la unidad social.

De ahí que aquellas unidades sociales que se encuentran jerarquizadas culminen finalmente con una categoría asociada al cuerpo, como es la noción de *ombas*. Los hombres llamados *mbas naab* (“cuerpo del tambor”), *mbas ndoc* (“cuerpo de la red”) y *montang ombas* (“los que tienen el cuerpo”) no representan tan sólo el peldaño superior de una jerarquía que se prolonga a lo largo de varios años y diferentes funciones, sino también la unidad de un grupo que, sin tener un carácter “corporado” en el plano social, asume esas características en el plano de las representaciones.

En sus connotaciones míticas y gremiales, las representaciones que se organizan en torno a la noción de *ombas* se convierten en un mediador entre el orden simbólico y el orden social, asegurando entre ellos un conjunto de correspondencias adicionales que permite ajustar el cuerpo con el espacio, las velas con el tiempo y la ofrenda con las dimensiones celestes y terrestres. Es en este sentido que una institución social como el matrimonio aparece vinculada a distintas esferas de significación, que van desde las funciones públicas hasta las velas celestes, ya que el matrimonio anuncia el ingreso a las primeras y culmina finalmente en las segundas. Pero el mismo principio se aplica a las relaciones que median entre los cargos superiores de la jerarquía y las concepciones mitológicas que sostienen la noción de *ombas*, cuyo referente inmediato está contenido en las entidades anímicas que pueblan Cerro Bernal. El hecho de que éstas se presenten como una pareja conyugal que se une periódicamente para producir la lluvia, uno de los dones más apreciados por la comunidad, otorga al matrimonio una connotación suplementaria que establece su procedencia divina. Al mismo tiempo, sin embargo, ofrece un modelo para identificar las relaciones entre los santos patronales, que en este contexto aparecen como una pareja primordial que da origen al poblado, funda la iglesia y propaga los sacramentos cristianos. De ahí que su presencia esté relacionada con la desaparición de Nijmeor Can, la “virgen de piedra” que abandona la región en un momento cercano a la introducción del cristianismo y que otorgaba a los antiguos habitantes el conocimiento de su *ombas*, convirtiéndolos en esos “hombres de cuerpo-nube” que la leyenda identifica como las primeras autoridades comunitarias.

El círculo se cierra en un contexto mitológico que concede a los santos patronales la misma condición que atribuía a las antiguas autoridades. Esta condición, como hemos visto, se sintetizaba en el concepto de *mombasoic* y aludía a aquellos “hombres de cuerpo nube” que eran capaces de conocer su propio *ombas* o *alter ego*. La huida de Nijmeor Cang rompe ese vínculo y acarrea diversas consecuencias. Por un lado, los huaves se ven obligados a solicitar la lluvia, un elemento natural que ellos mismos eran capaces de producir al estar directamente integrados a los dos factores que hoy la provocan, como son el rayo y el viento del sur; por otro, los huaves dejan de ser hombres de cuerpo nube, abandonan la costumbre y se ven en la necesidad de contar con un cuerpo de autoridades que antes no era necesario. En efecto, si todos los habitantes eran *mombasoic*, distribuidos en las categorías de *monteoc* (“rayo”) y *müm ncherrec* (“madre viento del sur”), la idea de una estratificación social sostenida por un sistema de cargos resultaba tan inútil como ilusoria. Desde la óptica del mito, el sistema de nombramientos surge como un intento de restablecer el vínculo con Cerro Bernal y de promover nuevamente el advenimiento de la lluvia, lo cual explica que actualmente sean las autoridades las que deben solicitarla. Pero también surge por una escisión en el cuerpo social que antes no estaba contemplada: la posibilidad de que unos cuantos conserven aún la condición de *neombasoic* y puedan emprender un diálogo con Cerro Bernal semejante al que un hombre establece con su *ombas* o su *alter ego*. Este diálogo encierra la condición previa de encontrar el “cuerpo de la nube”, ya que las nubes son el vehículo natural de la lluvia.

Aunque el mito de Nijmeor Cang se refiere a un tiempo remoto, anterior a la conquista española y cercano a la introducción del cristianismo, su versión contemporánea sólo pudo haber sido formulada en plena época colonial. Las referencias del mito a un tiempo anterior al cristianismo ubican a la Conquista como un punto de referencia temporal y permiten entrever una lectura del presente colonial hacia el pasado precolombino. Si esta lectura permitió integrar dos series de personajes en un código uniforme, también promovió una interpretación de los datos históricos en términos de un *corpus* mítico coherente. La jerarquía cívil no

aparece aquí como un resultado de la empresa colonial sino como un producto directo de la ruptura de los hombres con su *ombas*, tal como lo plantea el mito de Nijmeor Cang. A partir de esta fractura, decíamos, se origina una escisión en el cuerpo social que divide a los hombres en dos categorías: los que conservan la condición de *neombasoic* y los que la han perdido para siempre. Los motivos que impulsan esta segmentación están contenidos en el desenlace del mito y aluden por igual a la memoria y al conocimiento. Antes de partir, Nijmeor Cang pide a los huaves que escriban su nombre y lo invoquen cuando sea necesario; los huaves no siguen sus instrucciones, olvidan el nombre verdadero de la deidad y se privan para siempre de su retorno. La reintegración de los hombres con su *ombas* será desde entonces un proceso de reconstrucción del conocimiento, es decir, la recuperación de una memoria que intenta subsanar un olvido original.

En el ámbito de las representaciones, la vía de los cargos es la forma privilegiada de este proceso. Los funcionarios ingresan al cabildo municipal con obligaciones ceremoniales menores que se incrementan paulatinamente a lo largo de los años de servicio, estableciendo con sus superiores relaciones semejantes a las que un *rier* (“arriero”) establecía anteriormente con el mayordomo. Aunque estas obligaciones culminan con las ofrendas que el alcalde deposita a la orilla del mar, suponen un proceso gradual de aprendizaje en ese orden simbólico y normativo que los huaves denominan la *costumbre*. De ahí que un conocimiento detallado de las mayordomías, las plegarias y los parlamentos ceremoniales sea hasta hoy uno de los requisitos indispensables para acceder al cargo superior de la jerarquía. El conocimiento de la costumbre se torna un modelo de conducta que revela la doble condición del personaje, concebido a un tiempo como *neombasoic* y como autoridad, y portador por lo tanto de los atributos que rodean a los santos patronales. La serie de peregrinaciones que el alcalde emprende hacia el mar son en este sentido la consecuencia lógica de la serie de visitas que debe hacer a los santos en el momento de asumir el cargo. Mediante este proceso, el alcalde adquiere la condición de *montang ombas*, y será por lo tanto concebido como alguien que ha integrado los dos significados que se desprenden del concepto de *ombas*, uno de los cuales alude al cuerpo y otro que connota la presencia del tono

o del nagual. Se entiende, así, que la trayectoria de los cargos sea a la vez un retorno al origen, en la medida en que este movimiento restablece una concordia inicial que era común en el pasado mitológico, cuando los huaves eran aún gente de costumbre.

## UNA MATRIZ DE RELACIONES

### VII

Un estudio que inicia por examinar la estructura social de una comunidad y culmina por describir su cosmología formula necesariamente una conexión entre ambos dominios. A manera de conclusión, este capítulo recorre algunas de las rutas que han hecho posible esa correspondencia, advirtiendo que el camino entre ambos no es nunca una senda directa sino más bien una red de correspondencias que difícilmente puede formularse al margen de los datos etnográficos. La imagen de la red no sólo resulta adecuada para indicar la dependencia que cada hilo mantiene con otro hilo, sino también para ilustrar la forma en que estas relaciones se bifurcan a lo largo de un mapa social que si bien existe principalmente en las representaciones de los actores, se expresa a su vez en numerosas prácticas que los huaves siguen considerando como partes sustanciales de su costumbre. Cuando los huaves hablan de *costumbre*, se refieren en efecto a un campo semántico sumamente amplio que engloba por igual a las prácticas rituales y a los nombramientos civiles, sin que el carácter simbólico de las primeras y la naturaleza social de los segundos se convierta para el pensamiento indígena en un enigma insuperable.

Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas la vida social que de otra forma serían incompatibles. Si esta correspondencia es posible, es sólo en virtud de que la visión del mundo no se reduce nunca a un dominio específico, sino está por el contrario “presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad” (López – Austin, 1994:15). Los vínculos que el pensamiento indígena postula entre estas esferas de la vida social sólo pueden ser el resultado de una visión general que procede mediante principios clasificatorios, los cuales son en el fondo

principios de visión y de división, instrumentos taxonómicos que tienden a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Si la cosmovisión existe como una unidad cultural que se produce a partir de la lógica de la comunicación, como ha observado lúcidamente Alfredo López Austin, ese proceso comunicativo sólo puede realizarse a través de un sistema de diferencias que constituye la condición de todo lenguaje. En la medida en que las categorías de una lengua clasifican necesariamente, las denominaciones que un pueblo emplea para nombrar los elementos del universo terminan por conformar un pequeño sistema del pensamiento clasificatorio, y no hay razón concebible de por qué los términos de parentesco, las metáforas corporales y las concepciones indígenas sobre el *alter ego* deban ser una excepción.

Como advertimos en capítulos anteriores, las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones entre esferas de su vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí. Estas relaciones, a menudo inconscientes, encuentran un ámbito privilegiado para manifestarse en aquellas nociones o categorías que se emplean para expresar contrastes y similitudes entre la estructura social y la cosmología, estableciendo entre una y otra principios de equivalencia. De esta forma, los conceptos que se desprenden de uno de estos dominios aparecen como categorías significativas en el otro, pero sólo en la medida en que estas categorías se presentan como una “matriz de inteligibilidad”, para emplear el término que Lévi-Strauss ha consignado cuando intenta ilustrar la forma en que un sistema mitológico, y las representaciones a las que da lugar, “sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos” (Lévi-Strauss, 1964: 139).

En un sentido similar, Evon Vogt ha propuesto llamar “réplica” a ese principio organizativo, común a los pueblos indígenas de Mesoamérica, que se manifiesta como la relación entre la conducta ritual y los conceptos expresados en diversos dominios de la cultura. Los vínculos más comunes de esta relación serían los que



se establecen entre un lugar mítico y su realización en lugares terrenales, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su *alter ego* animal, o bien entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa (López Austin, 1996). De manera sistemática, como advierte Vogt, ciertas conductas rituales encuentran su réplica en varios niveles estructurales de la sociedad, de tal manera que los conceptos formulados en la lengua vernácula sirven como medios de expresión de algunos contrastes y oposiciones fundamentales en la vida comunitaria. Dado que estos contrastes y oposiciones se presentan como un modelo para la conducta ritual, los conceptos que los expresan “imprimen las reglas de conducta adecuada para cada nivel organizativo de la sociedad” (Vogt, 1966: 129), promoviendo que las normas que rigen a un dominio sean axiomáticas para los demás. La actividad ceremonial resulta en este caso inevitable para un modelo social que intenta equipararse con el modelo cosmológico, creando entre ambos una matriz de inteligibilidad que de otra manera volvería incongruente al primero e ilusorio al segundo. A nuestro juicio, y tal como hemos tratado de mostrarlo en este trabajo, esa matriz no consiste solamente en promover la equivalencia entre las categorías del modelo social con las del modelo cosmológico, sino en articular el sentido que se desprende de uno con las significaciones que se derivan del otro. La convergencia no se produce en este caso como un puente entre el acto y su representación, sino más bien como una equivalencia de sentidos que se van generando en los desplazamientos semánticos de las palabras y las categorías, donde ambos modelos sirven como marcos de referencia para los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse al interior de una comunidad que confiere a la jerarquía un valor simbólico y normativo. Simbólico porque es a través del sentido otorgado a la jerarquía que el orden social encuentra su réplica en el orden cosmológico, y normativo porque esa réplica asegura que los principios jerárquicos tienen un carácter axiomático, vienen de los dioses y son por lo tanto universalmente válidos.

En las sociedades donde el pensamiento simbólico resulta aún predominante, como es el caso de numerosas sociedades indígenas de Mesoamérica, se

observa en efecto una tendencia a equiparar distintos órdenes taxonómicos y a homologar procesos que para nosotros resultan divergentes. De esta forma, como advierte López Austin, diferentes sistemas taxonómicos van creando relaciones entre elementos de naturaleza heterogénea, al grado de quedar clasificados en categorías que vuelven equivalentes un color dado, una especie vegetal, un estado de ánimo, un cargo público y una parte del cuerpo humano, “hasta formar un sistema clasificadorio general de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos” (López Austin, 1980: 171). Cada casillero aparece así como un campo semántico unificado, cuyo sentido común confiere atributos semejantes a elementos que provienen de la naturaleza y a instituciones que surgen de la estructura social. La equivalencia de sentidos hace por lo tanto posible formular una relación semántica entre un orden social que se organiza a semejanza de los procesos corporales, y una visión del mundo que toma al organismo humano como metáfora de referencia.

Entre los huaves, como veremos a continuación, la metáfora corporal no se limita a establecer una correspondencia formal entre el organismo y ciertos elementos análogos, como la casa y el pueblo, sino sirve a su vez como instrumento conceptual para pensar la integración de distintas instituciones sociales que van del ámbito familiar a la jerarquía comunitaria. Mediante un conjunto de representaciones asociadas que proponen al cuerpo como una categoría dual, escindida entre el organismo y el *alter ego*, la metáfora corporal proporciona el modelo de articulación entre dos extremos de una cadena semántica que inicia con la noción parental de *acualaats* (“esqueleto”) y se prolonga hacia la noción de *montang ombas* con que se designa a “los que tienen el cuerpo”.

### **LA METÁFORA CORPORAL**

Si los huaves pertenecen a ese tipo de sociedades en las que “la visión del mundo corresponde a una serie de transformaciones, distorsiones y recompensaciones de la imagen del cuerpo” (Galinier, 1990: 681), su modelo difiere en cierta medida al de otros grupos mesoamericanos que “introducen una dicotomía más

determinante que las otras entre la parte superior e inferior del cuerpo” (*ibidem*). En la visión antropomórfica que los huaves proyectan hacia espacios y objetos, las partes del cuerpo se organizan en tres niveles jerarquizados que proceden mediante acumulaciones sucesivas, de tal manera que la “proyección de un nivel prevé la de todos los anteriores” (Cardona, 1979: 335). Mientras el primer nivel integra los elementos menores, como son los ojos, la boca o los dientes, el segundo toma a la cabeza (*omal*) como metáfora de referencia. El último nivel es en cambio la representación de una totalidad organizada, y se designa con la palabra *ombas* (“cuerpo”) que sirve para nombrar el cielo y las entidades anímicas, pero también a las antiguas autoridades y al selecto grupo de principales conocidos como *mantang ombas* (“los que tienen el cuerpo grande”). Se comprende, entonces, que estos últimos representen el punto de convergencia de una escala jerárquica, dividida también en niveles, que integra en una sola formación a las distintas unidades que surgen de la clasificación social.

A partir de la actividad ceremonial y de las representaciones a las que da lugar, la metáfora corporal se formula como un instrumento conceptual que tiende a equiparar el modelo social con el modelo cosmológico. Si el primero postula en sus términos la idea de un proceso gradual que parte de la noción de *acualaats* (“esqueleto” o parientes) y culmina en el concepto de *montang ombas* (“los que tienen el cuerpo grande”), el segundo presenta a las ofrendas como una escala acumulativa que inicia en el matrimonio, se prolonga hacia las mayordomías y culmina en la bóveda celeste. El cuerpo y las ofrendas son por lo tanto representaciones análogas que permiten volver compatibles el orden social y el orden cósmico, creando entre ambos un sistema de equivalencias que legitima al primero y confiere sentido al segundo. En la medida en que cada una de las instancias se sostiene con una autoridad tomada de la otra, el orden social y el orden cosmológico se presentan como expresiones particulares de un sistema general, hecho de prácticas y acontecimientos, pero también de significados y representaciones. En consecuencia, los diferentes significados que los huaves conceden a las nociones de autoridad no constituyen tan sólo un dato agregado que es posible advertir en las expresiones lingüísticas, sino también una parte

constitutiva que permite ordenar las relaciones sociales al interior de cada comunidad.

Asociada a las representaciones del cuerpo, pero también a las concepciones locales del universo, la noción de *ombas* se emplea generalmente para designar la cúspide de las distintas formaciones jerárquicas que se distribuyen entre la esfera civil y la religiosa. En contextos mitológicos, sin embargo, la noción de *ombas* adquiere nuevos significados que ya no se limitan a marcar la trayectoria de un hombre a lo largo de una formación jerárquica. El término se usa en este caso para designar aquellos elementos meteorológicos que pueblan la mitología local y que representan para los huaves el *alter ego* de una persona, en el sentido que la literatura etnográfica ha asignado a los términos “tono” o “nagual”. Si en sus acepciones mitológicas el *ombas* es algo que está en lugar de alguien (esto es, un *alter ego*), en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas (esto es, un *cuerpo*). Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida que cada hombre nace con un *tono* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una formación jerárquica.

En un sentido menos biológico que cultural, el crecimiento del cuerpo ha estado asociado al número de ofrendas que un hombre es capaz de cubrir a través de los años que dedica al sistema escalafonario de los cargos y las mayordomías, así como a los servicios rituales al interior de un grupo ceremonial. En este último caso, los servicios rituales suelen culminar con las donaciones de comida que todo miembro de un grupo ceremonial debe ofrecer al resto del grupo para saldar sus obligaciones rituales, en un acto que equiparaba las ofrendas con las prestaciones alimenticias. De ahí que los huaves designen las celebraciones que se desprenden de las mayordomías con el nombre de *angoch nüt* (“encontrar alimento”), cuyo sentido se opone a la expresión *angoch ombas* (“encontrar el cuerpo”) que se emplea para denominar la distribución de alimentos con motivo de una boda o un bautizo. Pero esta oposición semántica lleva implícita una relación, que consiste en equiparar al “cuerpo” y al “alimento” con los elementos que se obtienen durante una celebración. Esta equivalencia no sólo explica que la

distribución de alimentos sea el principal vehículo de las relaciones sociales en una mayordomía, sino también que las mayordomías sean el medio para alcanzar la condición de *ombas* (“cuerpo”) que caracteriza a ciertos miembros de un grupo ceremonial, al mayordomo de Corpus Christi conocido como *mbas ndoc* (“cuerpo de la red”) y al grupo de principales denominado *montang ombas* (“los que tienen el cuerpo grande”). Si el crecimiento del cuerpo está asociado al número de ofrendas que un hombre puede cubrir a través de los años que dedica al sistema de los cargos y las mayordomías, es sólo en la medida en que las donaciones aparecen ligadas a la idea de un cuerpo en construcción, cuya imagen permite tender un puente entre la formación de un grupo y su representación.

Desde esta perspectiva, se comprende con mayor claridad que los términos esenciales de la estructura social sean conceptos que aluden a las representaciones corporales. El término *acualaats*, empleado por los huaves para definir las agrupaciones de parientes y afines, se conforma “a semejanza del cuerpo humano, que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”, como indicaba Signorini (1979:129). Formado por el verbo *acual* (“concebir”) y el sustantivo *olaa* (“huesos”), el término tiene el sentido de un organismo constituido por diversos elementos vinculados entre sí, en una relación que resulta del proceso de crecimiento puesto en marcha por el acto de la concepción. La idea subyacente es por lo tanto la de un proceso inicial que parte del concepto de *acualaats* (“concebir huesos”) para culminar en formaciones sociales más extensas, donde la noción de *ombas* sirve para representar la culminación de un proceso gradual. De ahí que la trayectoria que se emprende a través de un grupo ceremonial, de los cargos civiles y de ciertas mayordomías, de por resultado la constitución de un grupo designado con ese término. En los tres casos, sin embargo, la condición de *ombas* se adquiere a partir de un procedimiento ceremonial que supone la creación de nuevas relaciones mediante la donación de alimentos a los hombres y de ofrendas a las divinidades. De hecho, los bienes que se ofrecen a los santos y aquellos que se ofrecen a los hombres forman parte del mismo sistema de representaciones. Aunque las relaciones que se establecen entre el donante y el receptor son de una naturaleza distinta a las que se

construyen por la vía del parentesco y la alianza matrimonial, destinadas a reproducir la noción de *acualaats* (“concebir huesos”, en su sentido literal), suponen un vínculo social que se construye a nivel de las representaciones, donde el concepto de cuerpo u *ombas* juega un papel predominante.

En sus múltiples connotaciones, la noción de *ombas* suele conjugarse con distintas denominaciones que van desde *mbas ndoc* (“el cuerpo de la red”) hasta *montang ombas* (“los que tienen el cuerpo grande”). Al conjugarse con la palabra *oic* (“nube”), el término adquiere nuevas connotaciones que incluyen a los significados anteriores pero se desplazan hacia un nuevo campo de significación. El resultado de este desplazamiento es el término *neombasoic*, que asocia el sentido de “cuerpo” o de *alter ego* con el de “nube” y permite formular un conjunto de traducciones inexactas que van desde “nagual” hasta “cuerpo de la nube”. Los huaves, en efecto, suelen emplear los conceptos de nagual y *neombasoic* como las variantes de un mismo personaje al que se le atribuye el conocimiento de su *alter ego*, de acuerdo a una leyenda que identifica a las autoridades locales como “hombres de cuerpo-nube”. En las representaciones colectivas, *monbasoic* y autoridad son términos que corren paralelos en una relación semejante a la que un hombre establecía antiguamente con su *alter ego*, cuya identidad se revelaba a través del contacto con una divinidad femenina, marítima y meridional, que recibía el nombre de Mijmeor Cang (“virgen de piedra”). De acuerdo con la lógica del mito, la huida de Mijmeor Cang hacia el océano suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente. Si esta ruptura representaba el origen de la jerarquía sobre el plano social, también significaba una ruptura con las entidades anímicas que habitan Cerro Bernal, a quienes los alcaldes municipales dirigen sus plegarias para solicitar la lluvia.

Proyectada sobre el plano cosmológico, la noción de *ombas* desarrolla uno de sus posibles desplazamientos semánticos, que consiste en concebirla como la entidad afín y anímica del hombre. La condición de *montang ombas*, que culmina la carrera de los nombramientos civiles y los servicios ceremoniales, se encuentra por lo tanto vinculada al desarrollo de un “cuerpo” más mítico que natural, y

permite superar la ruptura inicial que se expresa en el mito sobre el origen de la jerarquía. Si el mito postula la ruptura entre cada hombre y el conocimiento de su *alter ego*, la trayectoria a través de los cargos y las ofrendas vuelve a reconstruir la concordia original. Por extensión, los alcaldes se representan como hombres de “cuerpo nube” que han desarrollado el conocimiento de su *ombas* y son por lo tanto capaces de participar del antiguo diálogo que se establecía entre las autoridades de San Mateo del Mar y las entidades anímicas de Cerro Bernal, ya que el primero no era entonces más que la reproducción humana del segundo. La comunidad imaginada es por lo tanto esencialmente análoga a la comunidad real, con la única salvedad de que la primera está asociada al otro polo de sentido de la palabra *ombas*. Si en aquella representa al “cuerpo” y se emplea para designar la cúspide de las formaciones jerárquicas que integran el sistema de cargos, en esta última aparece vinculada a la noción de *alter ego* que sustenta las creencias sobre los tonos y los naguales. De ahí que la convergencia entre el modelo social y el modelo cosmológico plantee un enigma conceptual, que consiste en conjugar los dos polos de sentido contenidos en la categoría de *ombas*.

El cuerpo y el *alter ego* aparecen en efecto como los dos polos de sentido de una categoría que recorre a distintas formaciones sociales y que se emplea por igual para nombrar a las entidades anímicas, los personajes mitológicos y la bóveda celeste. Los mitos locales proponen sin embargo que la noción de *ombas* era una categoría originalmente integrada, en un tiempo remoto en que los huaves eran aún “hombres de cuerpo-nube” y en que cada habitante del poblado conocía la naturaleza de su *alter ego*, de acuerdo a una división que identificaba el rayo (*monteoc*) con los hombres y el viento del sur (*ncherrec*) con las mujeres. Ante la huía de Nijmeor Cang, la virgen de piedra que hacía posible esa revelación, se produjo una ruptura entre las personas y su *alter ego* que era hasta entonces inexistente, promoviendo que la integración original se perdiera para siempre y la noción de *ombas* se dividiera en dos significados divergentes. En un extremo, la palabra pasó a designar las entidades anímicas que habitan en Cerro Bernal; en el otro, se empleó para identificar la cúspide de un conjunto social que desde entonces se organizó jerárquicamente, mediante una serie de cargos

escalafonarios que permitían a algunos hombres acceder a la condición de *ombas* (“cuerpo”) o *montang ombas* (“los que tienen el cuerpo grande”).

A fin de concluir el desempeño de sus cargos, los alcaldes tienen hasta la fecha la obligación de efectuar tres ofrendas adicionales, esta vez dirigidas hacia Cerro Bernal, que se presentan como medios para suscitar el advenimiento de la lluvia. Dado que ésta es el resultado de una alianza matrimonial, según hemos indicado con anterioridad, la acción de los alcaldes consiste principalmente en promover esa alianza que para los huaves se produce en las nubes del temporal, es decir, en esos elementos meteorológicos que transporta el viento del sur y que sirven de vehículos para *teat monteoc*, el “padre rayo”. Si en el plano social los alcaldes adquieren con estas acciones la condición de “cuerpo grande” y pasan a formar parte de un selecto grupo de principales, en el plano cosmológico aparecen como los “hombres de cuerpo-nube” que habitaban antiguamente el poblado, cuando no se había originado aún la ruptura esencial y cuando la noción de *ombas* representaba un sentido integrado. Mediante las ofrendas que dirigen a Cerro Bernal, los alcaldes ingresan en efecto a la condición de *montang ombas*, y serán en consecuencia percibidos como aquellos hombres que han logrado integrar los dos polos de sentido que supone la palabra *ombas*.

#### **COSMOVISIÓN Y DIVERSIDAD**

Como otras cosmovisiones indígenas, las representaciones huaves sobre el universo conforman teorías en el sentido literal del término, pero sólo en la medida en que sostienen un solo esquema teórico más que una pluralidad de esquemas interpretativos. El hecho de que este esquema uniforme tome al cuerpo como medida de referencia, proviene sin duda de una matriz cultural sumamente antigua, común entre los nahuas del Altiplano Central, donde los vínculos sociales “descansaban en buena parte en las representaciones, ideas y creencias relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano” (López Austin, 1980: 481). Pero, al ser una sociedad periférica, ajena a las grandes familias lingüísticas de la región, los huaves introducen variantes significativas en el modelo recurrente de



Mesoamérica, centrado en una especie de “dualismo vertical” que privilegia las oposiciones entre un plano superior y otro inferior. Aunque este modelo jerarquizado no está ausente en las representaciones locales, y se manifiesta inevitablemente en las distinciones entre el cielo y la tierra contenidas en diversos ámbitos, se emplea más para ilustrar un proceso que una oposición absoluta. A diferencia de las distinciones irreductibles entre un polo femenino y otro masculino, que el simbolismo ritual se esfuerza en mantener separados, el modelo jerárquico proporciona a los huaves la imagen de una continuidad progresiva que se asemeja en principio al desarrollo del cuerpo humano. De ahí que el esqueleto y el cuerpo, el hombre y el *alter ego*, las ofrendas y el firmamento, conformen en este caso las categorías que guían al pensamiento huave en su intento por otorgar un sentido a las relaciones que unen a la parte con el todo. Si definimos la jerarquía como un “*principio de gradación de los elementos de un conjunto por referencia al conjunto*”, como lo hace Dumont (1970: 85), comprenderemos que el modelo jerárquico se presenta como una forma de referencia para pensar el lugar de las partes en el seno de un conjunto ordenado. Aun cuando este modelo no aparece de manera consciente, su orientación determina las prácticas sociales y ceremoniales en la medina en que preside su especialización y su interdependencia de manera simultánea, lo que de acuerdo con Dumont constituye la garantía de un pensamiento religioso.

Desde esta perspectiva, conviene matizar la idea de un modelo conceptual construido a partir del contraste entre dos mitades simétricamente jerarquizadas, según una imagen dual del universo en la que el cielo, el calor y la sequía ocupan la parte superior y masculina, mientras el inframundo, el frío y la humedad ocuparían la parte inferior y femenina, como López Austin (1980: 59) ha dibujado la geometría del universo nahua anterior a la conquista espiritual<sup>29</sup>. Aunque este modelo tiene sin duda el valor de proporcionar a la etnografía contemporánea un

---

<sup>29</sup> “En esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio” (López Austin, 1980: 59).

marco histórico de referencia, en el que ciertos dominios y sistemas ideológicos han estado sujetos a procesos de larga duración, tiende a paralizar el esfuerzo etnográfico de registrar las variaciones del pensamiento indígena, cuyas cosmovisiones “asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse” (Baéz-Jorge, 1988: 31). De ahí que resulte conveniente evitar la tentación analítica de reducir la complejidad de ese pensamiento a un esquema uniforme, basado en la antigua visión de un universo organizado a la manera del quincunce, donde las cuatro esquinas y el centro formarían la arquitectura del plano cosmológico. Si bien es factible inferir que esta arquitectura era una estructura compartida entre distintos pueblos prehispánicos de Mesoamérica, emparentados por un origen común y por una comunicación constante, también es plausible suponer que las adaptaciones locales llegaron a convertirse en variaciones estructurales que terminaron por diferir del modelo original, en razón de un principio de diversificación cultural que, de acuerdo con el propio López Austin, tendió a ser más acentuado después de la conquista, “ya que a partir de ella los pueblos indígenas tuvieron entre sí una comunicación más restringida que en la antigüedad” (López Austin, 1980: 32). Si se admite que la “enorme transformación de la sociedad en cuatro siglos y medio ha modificado en forma profunda las cosmovisiones indígenas” (*ibidem*), es necesario a su vez observar que dichas transformaciones no sólo tuvieron lugar en el tiempo sino también en el espacio, rompiendo acaso la posible unidad cosmológica de la que gozaron los antiguos habitantes del territorio mesoamericano. El resultado sería por lo tanto un espacio fragmentado, culturalmente discontinuo, en el que un conjunto de elementos comunes se distribuirían a lo largo de los grupos indígenas de la región para ser valorados de una manera heterogénea y de acuerdo con distintos criterios de articulación.

La idea de una concepción homogénea debe en efecto ser matizada, a riesgo de perder de vista numerosas variaciones que resultan significativas para el método etnográfico. Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas permanecieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían

sustancialmente de una cosmovisión a otra. Un ejemplo de esta variación es la que se presenta entre dos elementos indiscutiblemente mesoamericanos, como son el trueno y la serpiente. Si la presencia de estas figuras cosmológicas puede registrarse en espacios tan lejanos como la Huasteca potosina y las zonas meridionales de Oaxaca, las relaciones entre ambas presentan diferencias tan significativas que nos inducen a pensar que se trata representaciones heterogéneas, basadas en una valoración diferente de aquellos elementos provenientes de una matriz ancestral. En la cosmovisión de los teenek potosinos, el trueno aparece en una relación de alianza sumamente estrecha con el reptil, animal que protege su territorio y que funge a la manera de un aliado, al grado que la “serpiente se encuentra bajo la protección de esa deidad” (Ariel de Vidas, 2003: 510). Para los huaves, en cambio, la relación entre ambos elementos es profundamente antagónica y, como hemos visto en capítulos anteriores, da lugar a mitos y danzas de confrontación que se encuentran asociados con la creencia en un *alter ego* animal, creencia que por el contrario “parece no existir entre los teenek veracruzanos” (*ibidem*, 343). La existencia de un repertorio común, extraído del ámbito mesoamericano, ciertamente explica la presencia del rayo y la serpiente como figuras centrales en ambas cosmovisiones, pero no explica lo que estos elementos significan para los miembros de estas culturas ni por qué los relacionan de la manera como lo hacen.

La tendencia a considerar la diversidad como una manifestación superficial, argumentando que la unidad reinaría en lo profundo, ha llevado en diversas ocasiones a sugerir que la herencia prehispánica es predominante para comprender las cosmovisiones indígenas actuales. Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores estiman que, a fin de apreciar la riqueza etnográfica de las fiestas indígenas contemporáneas, resulta “útil hacer la interpretación a partir de la realidad prehispánica, cuando cosmovisión y ritual indígena formaban parte de un sistema autónomo y coherente” (Broda, 2001: 227). Entre sus posibles virtudes, este método interpretativo encierra sin embargo dos riesgos complementarios, cuya aplicación indiscriminada puede inducir a generar falsos modelos de la realidad. El primero consiste en suponer que,

después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las ceremonias actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias. Con ello no sólo se niega la fuerza con que se proyectan las representaciones católicas sobre el ámbito ceremonial de los pueblos indígenas, sino, sobre todo, la capacidad que subyace en este ámbito para organizarse como un sistema coherente. La articulación lógica de las cosmovisiones y los rituales indígenas no es un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y puede por el contrario encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se analizan aquellas categorías que no destacan tanto por su recurrencia como por su singularidad, como es el caso de la noción de *ombas* examinada en este trabajo. Ya se trate de un discurso verbal o ritual, o bien de prácticas sociales asociadas a distintos ámbitos, esas representaciones no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos que sólo es posible advertir a través de sus desplazamientos semánticos al interior de la lengua y del pensamiento en que han sido formulados.

El segundo riesgo consiste en establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. Así, ante una ceremonia indígena que celebra la Semana Santa, en la que el ruido estridente de las matracas puede desempeñar la función simbólica de distinguir ámbitos conceptualmente separados (véase el capítulo V), los antropólogos que adoptan este método interpretativo se sienten obligados a afirmar que “las matracas suenan en lugar del *ayochicahuiztli*”, la sonaja de niebla con la cual “*Tlaloc* llamaba a las nubes” (Segre, 1979: 39 – 40). La recurrencia a este tipo de similitudes, empleadas en numerosas monografías que tienden a buscar ídolos ancestrales detrás de los altares cristianos, olvida que la disparidad de rasgos aparentemente similares proviene sobre todo de las diferencias de significados y de los valores localmente asignados. Desde 1940, en efecto, Boas había ya argumentado que las máscaras de una sociedad específica, utilizadas para engañar a los espíritus, no pueden ser asimiladas arbitrariamente con las máscaras de otra sociedad distante, empleadas en este caso para conmemorar a

los ancestros. Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de Tlaloc, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. En la medida en que una comparación cultural involucra principalmente el campo de las representaciones, la similitud no se restringe al aspecto formal de dos instrumentos sonoros, sino al conjunto de ideas y creencias que los actores les confieren como elementos simbólicos de una ejecución ceremonial. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante una comparación formal que omita el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz (1994) ha llamado *conceptos cercanos de la experiencia* para caracterizar esa forma de descripción, densa y profunda, que emplea los contrastes y las distinciones de los propios agentes como las diferencias que son pertinentes para el análisis. Para un método que busca ante todo formular relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, resulta sin duda poco conveniente apresurarse a instituir identidades sustantivas entre fenómenos aparentemente similares.

El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas contemporáneas, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, o incluso paganas y cristianas, no sólo exhibe un desinterés excesivo por el sistema de creencias como tal, sino también una taxonomía que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativas. De esta forma, cuando un etnógrafo afirma que tal o cual celebración es de origen prehispánico y se distingue por lo tanto de otra ceremonia, cuyo origen es en este caso colonial, está describiendo una distinción que puede resultar significativa para el historiador de las religiones, pero inexistente para el pensamiento indígena que hace posible su ejecución. Prehispánico y colonial no son términos que pertenezcan a la experiencia cercana de los protagonistas, cuyas clasificaciones suelen ser tan singulares como las que los huaves establecen entre *angoch nüt* (“encontrar

alimento”) y *angoch ombas* (“encontrar el cuerpo”) para distinguir dos tipos de celebraciones, sin que el carácter colonial o precolombino de alguna de ellas se convierta para el pensamiento indígena en una distinción pertinente. El hecho de que los huaves conceptualicen sus celebraciones en categorías diferentes, de la misma manera que clasifican al rayo y a la serpiente en rubros antagónicos, en cierta medida los hace distintos a otros grupos mesoamericanos que también cuentan con un pasado prehispánico y colonial, cuya huella en el tiempo no es garantía de un pensamiento uniforme. De ahí que el análisis no consista en saber de antemano si la cosmovisión huave, otomí o teenek es una variante local de un modelo regional mesoamericano, sino en describirlas de tal manera que sus clasificaciones internas arrojen luces unas sobre otras. La forma más visible de este método consiste en volver significativas las diferencias antes de catalogar las similitudes en rubros tan vastos que, sin duda, resultan ajenos al pensamiento indígena que las ha generado.

Por razones no sólo de hecho, sino también de derecho, la tarea etnográfica exige otorgar una relevancia especial a lo local, particular y variable, sin abandonar cuanto antes las diferencias locales para llegar rápidamente a invariables estructurales o a regiones culturalmente homogéneas. Pero esta labor no es esencia distinta a la que persiguen desde hace años los nuevos historiadores de Mesoamérica, quienes han aprendido a profesar un respecto creciente hacia la diversidad: “incluso en regiones que anteriormente fueron tratadas como culturalmente homogéneas – señala John Chance -, se ha vuelto evidente que los patrones de una comunidad pueden no ser aplicables a otras localidades que se ubican a poca distancia” (Chance, 1989: 27). Paradójicamente, en el momento que los antropólogos nos invitan a abandonar las diferencias en pos de una unidad cultural más extensa, los historiadores canalizan sus investigaciones a un nivel cada vez más local y ponen en duda las generalizaciones de antaño. Esta nueva lectura del pasado se obtiene a través de lo que Clifford Geertz llamaría una “descripción más densa” de la historia, donde los determinantes culturales que soportan significativamente todo acontecimiento se unen a una cuidadosa

atención al contexto y al detalle. Este procedimiento, que tiende a diluir el viejo antagonismo entre acontecimiento y estructura, permite a su vez generalizar el valor de uso del concepto de cultura, pero sólo en la medida en que ésta se concibe como un ámbito ligado a la noción de *diferencia* que otras disciplinas han empleado para explicar la dimensión semiótica de los procesos sociales. En la medida en que una cultura sólo se cristaliza cuando se distingue de otra cultura, la diferencia adquiere un valor suplementario para comprender la singularidad de los grupos indígenas de Mesoamérica, cuyo territorio no deja de ser un mapa de lo diverso. Confrontado a la diversidad de grupos que estudia, la etnografía tiene derecho a suponer que la uniformidad cultural no llega a producirse plenamente y que la diversidad puede encontrarse en planos que otras disciplinas identifican como homogéneos y semejantes. El valor conceptual de la diferencia reside en mostrar nuestro contexto social como un marco que no es definitivo y universal, sino tan sólo una variante que difiere de otros contextos sociales. Imaginar la diferencia, sin duda, sigue siendo hasta hoy una ciencia de la que todos necesitamos.

## GLOSARIO

## A

**acualaats:** es el término colectivo con el que los huaves definen la agrupación formada por parientes y afines. Dentro de esta categoría se incluye también a los parientes rituales, como los padrinos y los compadres. El término sirve también para indicar individualmente a cada uno de los miembros del grupo.

**achel poj:** la “orina de la tortuga” es el nombre de la lluvia ligera o llovizna que antecede a la época de lluvias y que es producida por la tortuga terrestre conocida como *poj*.

**ajteoraw ichech müm:** “toma la ofrenda de la madre” es la ceremonia que se efectúa al día siguiente del cambio de autoridades civiles, denominado *asapapa/justis*. Esta ceremonia se compone por dos días sucesivos, a principios de enero, en que las autoridades civiles reciben sus cargos y la Virgen de la Candelaria recibe una contribución monetaria por parte de cada jefe de solar, llamados *miteateran*. La entrega se lleva a cabo en el solar del mayordomo de Candelaria; las contribuciones se registran en una lista y se distribuye en dos partes que están sujetas al tiempo ceremonial, de tal manera que los fondos recabados durante la primera mitad del día se destinan a la Virgen de la Candelaria, mientras el resto se entrega al alcalde primero, que aparece como el beneficiario adicional de las contribuciones. La primera cantidad se emplea para cubrir los gastos iniciales del mayordomo, que incluyen las velas de la mayordomía que habrán de labrarse en los siguientes días; la segunda, por el contrario, está encaminada a solventar las demandas financieras que el maestro de capilla formula regularmente al alcalde primero con el objeto de reparar la imagen de un santo, comprar incienso para los altares o efectuar algunas remodelaciones de la iglesia.

**ajtep nichech:** “sube la ofrenda” denomina a la ceremonia que cierra el ciclo ritual mortuorio y que permite el ascenso del espíritu del difunto al cielo. Idealmente, esta ceremonia la debe realizar el hijo menor de la familia, quien será el heredero del solar. Se lleva a cabo a lo largo de tres días, según el mismo ritual que se sigue para las fiestas de mayordomía.

**ajüch:** es un tipo de préstamo en el que el pago está implícito. Se refiere principalmente al préstamo de dinero o crédito.

**ajüy chaw:** “camina el atole” designa el momento ceremonial en que se distribuye el atole entre las casas de las autoridades municipales, el resto de los mayordomos y los parientes que participan en calidad de *mombeöl*. Corresponde al segundo día de la cuenta ritual para la celebración de una mayordomía. En este día se lleva a cabo la distribución de *minangaj*, la retribución ritual del mayordomo a los *nacosoots*.



**aleajich yow:** el primer día de la cuenta ritual de toda celebración se traduce como “acarrear el agua” y está dedicado a la concentración de los *mombëol*, para llevar a cabo el acarreo de la leña y el transporte del agua y los enseres necesarios para la celebración.

**alconingüy:** “tal vez estamos aquí”, expresión empleada en los parlamentos que pronuncian las autoridades civiles en ocasión de una asamblea o de una ceremonia. La gente reconoce que en las oraciones rituales se enuncia esa palabra para ‘cumplir’ y que sólo las autoridades pueden enunciarla

**ambeöl:** es un tipo de préstamo en el que se recibe una ayuda que habrá de pagarse en los mismos términos. De esta palabra deriva el término *mombeöl*, que designa a los ayudantes del mayordomo que pertenecen al grupo familiar, a los cuales se retribuye su cooperación en la cantidad y especie exactas.

**angoch owixeran:** “encontrar el brazo” es la expresión que designa al matrimonio, e ilustra la representación huave de un cuerpo incompleto que se transforma en unidad. Esta unidad se refiere al hecho de que el matrimonio marca el ingreso del individuo a la sociedad, por la vía del desempeño de los cargos comunitarios y del derecho a participar en la toma de decisiones públicas.

**angoch nüt:** “encontrar el día” o “encontrar la comida” es la expresión que designa a la fiesta, y se refiere a las actividades principales del mayordomo: la distribución de alimento entre un grupo social más extenso que la unidad residencial y la entrega de la ofrenda al santo correspondiente.

**asapapal justis:** ceremonia de cambio de autoridades que se lleva a cabo el primero de enero. Esta es una de las tres ocasiones rituales en las que el *miteat poch* –el especialista ritual- recita el parlamento conocido como *mipoch Dios* “la palabra de Dios”, compuesto por una serie de pasajes que describen los orígenes del pueblo y la fundación de la iglesia.

**asomom:** “cuando el Sol está a punto de ocultarse” es un momento que se anuncia con el tañido de las campanas y una pequeña plegaria que hombres y mujeres dirigen hacia el oriente. Marca el arribo de la noche y la licencia para que los *newüneay*, aquellos que se transforman en animales, salgan a deambular por las calles.

**awan:** el municipio, la sede del ayuntamiento

**aw nichech:** “sale la ofrenda” es el término empleado para marcar el momento en que las flores y las velas del mayordomo se transfieren del altar doméstico al altar de la iglesia, en una procesión pública en la que participan tanto el mayordomo como las autoridades civiles y eclesiásticas y los especialistas rituales.

**axim candéal:** “oler la vela”, designa a la ceremonia durante la cual las autoridades civiles y religiosas acuden a la casa del mayordomo para dirigir sus

rezos al altar doméstico donde se encuentra la ofrenda compuesta por flores y velas, que posteriormente será entregada en la iglesia al santo correspondiente.

**ayac nichech alcalde andüy malwiiüd:** “el alcalde deja la ofrenda hacia la cabeza del arenal” es el nombre con el que lo huaves definen el proceso ceremonial que conforma las peticiones de lluvia. Se inicia durante la cuaresma y concluye los tres sábados siguientes al domingo de Pascua. Durante los tres primeros sábados corresponde únicamente a las autoridades civiles acudir a los puntos correspondientes a hacer sus peticiones y depositar sus ofrendas; en las últimas tres ceremonias se suma la figura del maestro de capilla, cinco santos, los músicos y diversos nombramientos para dirigirse en forma colectiva a la orilla del mar para entregar la ofrenda a las divinidades.

## C

**candéal:** las velas, junto con las flores son los elementos constitutivos de la ofrenda. Mientras que las flores se asocian a la parte “corpórea”, que va a la tierra, las velas forman la parte etérea, que asciende al cielo.

**candesh:** es el nombre genérico de las velas que son utilizadas para medir el tiempo ritual que antecede a la celebración de Corpus Christi, período conocido como *potsongwiiüts*. Este mismo término designa al planeta Venus como astro matutino. Forma parte de la clasificación de “estrellas mayores”, que son aquellas que forman las constelaciones y cuyos movimientos son observados y seguidos, como referentes para medir el tiempo nocturno. Venus es una expresión de deidad al igual que el Sol y la Luna, precisamente en virtud de que surca el espacio celeste de oriente a occidente.

**cantor:** es un servicio asociado a la iglesia, cuyas funciones se centran en el himno y la plegaria, guiadas por los textos litúrgicos. Su desempeño no se rige por un calendario anual, sino por una participación constante en las actividades del grupo. Están presentes tanto en los rezos diarios en la iglesia, como en las ceremonias mortuorias y de petición de lluvia.

**cofradía:** existe una distinción entre “santos” cuyo servicio es propiamente una mayordomía y aquellos para los cuales es considerado cofradía. La diferencia entre ambos se refiere al tipo de gasto que implica la realización de la fiesta. Las mayordomías corresponden a los santos principales, por lo que son fiestas muy elaboradas que se desarrollan a lo largo de cinco días; sin embargo, las cofradías son fiestas de tres días, con una implicación económica menor, que se distinguen por patrocinar a santos menores.

**combül naxey:** compadre

**combül najtaj:** comadre

**coj:** término que designa a los parientes colaterales masculinos y femeninos mayores que Ego.

**crus nimeech:** la “cruz del diablo” es el nombre de una constelación huave que dibuja una cruz torcida. Está asociada al mes de febrero, *nimeech caaw*, considerado como el “mes del diablo” por estar a su vez “incompleto”. Durante esta época, en el carnaval, se lleva a cabo el *juego del garabato*, lucha ritual que enfrenta a las autoridades civiles con el grupo de *monench*, y que se efectúa con un bastón largo conocido como *crus nimeech*.

**cual:** es un término de referencia de dirección a los hijos, nietos, bisnietos, etc.

## CH

**chaw:** el atole es una bebida obtenida del maíz hervido y molido. Existen varios tipos de atole con relación a la consistencia que la bebida toma según el tiempo que dura la cocción del maíz. Ya que el pensamiento huave divide al universo en las categorías de “frío” y “caliente”, las características de cada tipo de atole resultan fundamentales para su clasificación. El *chaw najün os* “el pozole” es el más espeso, de maíz muy cocido; el *chaw piid liiün os* “atole de maíz medio cocido molido” se obtiene de un maíz menos cocido. El *chaw nearimb os* “atole de maíz tostado” es preparado con agua hirviendo y polvo de maíz tostado. El *jachaw* es preparado con maíz poco cocido que se muele y se cuele; este tipo de atole puede ser transformado en *chaw popox* “atole de espuma” –bebida exclusiva para las ocasiones rituales- añadiéndole el látex extraído de una corteza –*ncheed-*, mezclado con chocolate y azúcar y batido para hacerlo espumoso.

**chiig:** designa a los colaterales masculinos y femeninos menores que Ego.

**chingëy:** es el término que designa al menor de los integrantes de cada grupo ceremonial, en contraposición con el *natang*, el mayor o principal del grupo.

## I

**ijchiür ndec:** conocida como “lluvia de mar”, corresponde a la lluvia de temporal, producto de la unión periódica entre *müm ncherrec*, “el viento del sur”, y *teat monteoc*, “el rayo”.

**iünd:** es el término que denomina al viento del norte, cuya aparición coincide con el fin del ciclo pluvial y con la celebración de la fiesta patronal, el 19 de septiembre. Procede del continente y sopla con fuerza durante los meses que corren entre octubre y abril, cuando el viento del sur inicia sus esporádicas incursiones. Este viento es considerado masculino, asociado a los poderes del santo patronal.

## J

**jervis:** designa a un servicio voluntario que tiene un carácter vitalicio. Esta categoría comprende a los grupos ceremoniales, incluidos los *monlüy teampoots* “encargados de la iglesia”.

**jüm:** el lagarto es un animal considerado dentro de la categoría de los *alter ego*. Tiene una fuerte connotación femenina, debido a la similitud entre la anatomía genital de las hembras de esta especie y la de las mujeres. De aquí deriva el mito de la “vagina dentada”, que asocia la boca del lagarto al órgano genital, y que hace de las mujeres que la poseen un elemento peligroso ya que puede atrapar el miembro viril de los varones. La tradición oral sugiere que antiguamente era norma que ciertos ancianos expertos desfloraran a las recién casadas, a fin de evitar a los jóvenes los peligros de la “dentadura” vaginal que era inherente a las mujeres vírgenes que tenían nagual lagarto, lo cual daba lugar a numerosas historias de ancianos que aprovechaban la ingenuidad de los recién casados para prolongar sus relaciones ilícitas.

## L

**lembem nüt:** “el Sol se detiene” que designa al mediodía, marca un momento que es considerado de riesgo o de peligro, en el que pueden desatarse enfermedades y la muerte. Está acompañado por el tañido de las campanas, por la suspensión momentánea de todas las actividades y por una breve plegaria que hombres y mujeres dirigen hacia el oriente.

**lüw:** jóvenes disfrazados de tigre que recorren las calles del poblado durante los primeros y los últimos días de la celebración de Corpus Christi.

## M

**malndiüc:** “la cabeza de serpiente” es el nombre de la danza que se representa durante la fiesta de Corpus Christi. Los huaves consideran que la primera lluvia del año se precipita sobre la región a partir del momento en que las dos entidades míticas, el rayo y la serpiente, que se enfrentan en el combate ritual representado en esta danza, en la cual sale victorioso el rayo, cuando corta la cabeza a la serpiente.

**mardom:** mayordomo. La mayordomía está ligada directamente con el prestigio del individuo. El servicio a los santos antiguamente formaba parte del sistema de cargos, como uno de los escalafones para acceder a los puestos más altos de la jerarquía. Es un cargo cuyas actividades se extienden a lo largo de un año y consisten en la ofrenda diaria de flores al santo correspondiente y de velas cada miércoles, sábado y domingo; estas tareas culminan con la realización de la fiesta.

**mardom awan:** “mayordomo del municipio” . Aunque anteriormente aludía al pequeño grupo de mayordomos que custodiaban las imágenes del santoral custodiadas por el ayuntamiento municipal, hoy designa a los encargados de 30 de los 37 santos que se ubican en la iglesia. Su nombramiento dura un año y consiste en la donación a cada imagen de las velas correspondientes a los miércoles, sábados y domingos. Sus funciones suplen, en forma reducida, las funciones que hasta hace unas décadas cubrían los mayordomos de cofradía.

**mardom nangaj:** “mayordomo sagrado” es el término utilizado para designar al mayordomo del Santísimo Sacramento. Antiguamente, esta categoría estaba dividida entre el primer y el segundo mayordomo, quienes integraban en su esfera de acción al grupo ceremonial de los caballeros - *monquiün wĩs cawüy* -, y, por lo tanto, albergaban en su altar a los *rec*, los cencerros de las mulas.

**marquesand:** el trapecio de la constelación del Cuervo representa el *marquesand*, un objeto sagrado rectangular, hecho con madera, con el que se adorna el altar doméstico en las fiestas religiosas más importantes y que se conserva en las calles del pueblo durante 40 días a partir de la Semana Santa. En esta representación, el *marquesand* cuenta el tiempo que corre entre la muerte de Cristo y su ascensión al cielo; como constelación constituye un punto de referencia para marcar las horas nocturnas durante la época de cuaresma.

**mbaj:** las flores, junto con las velas, constituyen el cuerpo de la ofrenda. Las flores tienen una fuerte asociación con el cuerpo humano y con la tierra.

**mbas:** viene de *ombas* y define al miembro de cada grupo ceremonial que concluye sus obligaciones a través de una especie de mayordomía, que le exige, en ocasión de una fiesta, poner su casa a disposición del grupo y ofrecer el mezcal y los alimentos correspondientes. Si bien este rito lo exime de las obligaciones ceremoniales futuras, no por ello lo desincorpora del grupo.

**mbas acats:** “cuerpo de las estrellas” es la expresión que designa al cielo. Este es considerado como una bóveda fija y sólida que funciona como techo del mundo, y dentro de la cual viajan el sol, la luna y las estrellas.

**mbas ndoc:** “mayordomo de atarraya”, es uno de los mayordomos que desempeña sus funciones durante la celebración de Corpus Christi. Divididos entre primer y segundo mayordomo, custodian en su altar las pequeñas atarrayas que se adornan con flores el día de *ajüy chaw*. Además estos mayordomos custodian a *poj*, la tortuga de tierra.

**mera nü:** “mero día” constituye el día principal de la fiesta, cuando se entrega la ofrenda de los mayordomos a las divinidades, en una procesión que va del altar doméstico a la iglesia. La procesión de cada mayordomo está integrada, por un lado, por las autoridades civiles y religiosas, el síndico y el suplente del alcalde, el mayordomo y su comitiva; por otro, los músicos ceremoniales, y los objetos rituales que corresponden a cada uno. En este día, los danzantes ceremoniales concluyen el ciclo ceremonial de Corpus Christi con un acto coreográfico que representa la derrota de la serpiente -*ndiüc*- en manos de *Neajeng* -el flechador-, la encarnación del rayo. Esta danza inaugura la temporada de lluvias.

**micandea mis:** “las velas de la misa” conforman la serie de diez velas que penden del altar del mayordomo y que se entregan a la iglesia para ser distribuidas entre los santos que alberga. Esta entrega la llevan a cabo las autoridades junto con la ofrenda principal.

**micularan cambaj:** “los hijos del pueblo” designa al conjunto que forman los jefes de cada solar, llamados *miteateran*.

**michiig naxey:** hermano menor casado

**michiig nench:** hermano menor soltero

**mimanchiüc nimeech:** traducida como la “campana del diablo”, la matraca está asociada a los momentos en que hay una ausencia de orden y de autoridad. En este sentido, la Semana Santa constituye el escenario principal; anteriormente estaban asociadas al grupo de los reputados, quienes tomaban durante estos días los bastones de mando. Actualmente prevalece la prohibición de tocarlas en presencia de las autoridades, y sustituye a las campanas de la iglesia entre el miércoles santo y el sábado de gloria, cuando éstas dejan de sonar y aquellos depositan los bastones de mando en el altar del templo.

**mimüm cacaw:** dentro de la categoría de los *nacosoots* -quienes prestan sus servicios al mayordomo-, se encuentra la “madre del cacao”, encargada de la elaboración de la espuma que se utiliza para el *chaw popox*, “atole de espuma”.

**mimüm iüm:** “madre de la casa” designa al hombre encargado de administrar el mezcal y los cigarros que se ofrecen en casa del mayordomo a las autoridades civiles y eclesiásticas, a los ayudantes del mayordomo y a sus familiares.

**mimüm jachaw:** la “madre del atole” se ubica dentro de la categoría de los *nacosoots*, quienes prestan sus servicios al mayordomo. Como el nombre indica, su función consiste en la elaboración del atole de maíz molido que el mayordomo ofrece en su casa durante los días de la fiesta.

**mimüm monüx:** “madres de las niñas” es la expresión que designa al grupo de niñas que se nombra cada semana para acompañar los rezos del maestro de capilla en la iglesia. Se encargan también del riego del agua que marca la ruta de las procesiones de los santos durante los siete viernes de cuaresma, y acompañan a la procesión colectiva que se dirige al mar para las peticiones de lluvia.

**mimüm najngow:** “madre del caldo” es la expresión que designa a la encargada de la elaboración del caldo de maíz con pescado o con res que el mayordomo ofrece a sus parientes y ayudantes, durante los días de fiesta. Pertenece a la categoría de los *nacosoots*.

**mimüm nitiül:** dentro de la categoría de los *nacosoots* -quienes prestan sus servicios al mayordomo-, se encuentra la “madre del tamal”, encargada de la elaboración de los tamales que el mayordomo ofrece el día de *ajüy chaw*, día en que se distribuye atole entre las autoridades tradicionales, los ayudantes del

mayordomo y sus parientes. Además, este alimento, junto con el atole, conforma *minangaj*, retribución simbólica que el mayordomo ofrece a los *nacosoots*.

**minangaj:** “su sagrado” designa a la donación esencialmente simbólica que el mayordomo entrega a los *nacosoots*. Es entregada a domicilio el día de *ajüy chaw* y consiste en una ración de tamales y atole y tiene la particularidad de que no es un alimento para el consumo: la regla obliga a probarlo, pero no a consumirlo en su totalidad.

**mipoch dios:** la expresión se traduce como “la palabra de Dios”, y denomina a los parlamentos huaves de carácter ritual que se pronuncian durante las ceremonias de cambio de autoridades, petición de la novia y repartición del mezcal durante las mayordomías. Su texto consiste en una minuciosa descripción de la fundación de la iglesia, el establecimiento de los santos y la conformación de los cargos civiles y religiosos.

**mirosar nangaj libro:** cuando se realiza el cambio de mayordomía y se entregan los bienes de los santos –el libro sagrado y el *principal-*, el viejo y el nuevo mayordomo se dirigen a la iglesia y este último se dedica con los *cantor* a la ceremonia de *mirosar nangaj libro* “rezar el libro sagrado”. En vísperas de la fiesta, el mayordomo debe además efectuar en dos ocasiones la velación del *nangaj libro*, que consiste en la formulación de rezos que se extienden durante toda la noche, dirigidos por el *miteat poch*.

**miteateran y mimümteran:** considerados como “jefes” del *nden*, designan al matrimonio más antiguo del solar, propietarios del mismo. Es un término que denota respeto.

**miteat monguich:** “los padres de los niños” se refiere a un nombramiento semanal emitido por las autoridades municipales, que asigna a un grupo de niños provenientes de distintos solares, para que realicen la limpieza del atrio de la iglesia.

**miteat poch:** “padre de la palabra” nombra al especialista ceremonial que dirige las operaciones del mayordomo, indicando desde los procedimientos necesarios hasta las cantidades específicas de alimentos y bebidas que se requieren para el desarrollo de la mayordomía.

**mombeöi:** dentro de la categoría de los ayudantes del mayordomo, los *mombeöi* son aquellos que pertenecen a la taxonomía de los *acualaac*, es decir, de los parientes colaterales, afines y rituales. Su colaboración consiste por un lado en tareas prácticas propias de la fiesta, y por otro lado en la donación de alimentos y dinero, mismos que deberán ser retribuidos por el mayordomo en la misma cantidad y especie, en la ocasión ritual que se requiera.

**monajiür:** los que tienen nombramiento civil o religioso; literalmente se traduce como “aquellos con trabajo”.

**monambaj:** el cuerpo de la flor.

**mondeac Dios:** es el grupo de mujeres, con nombramiento semanal, que acompaña a los *cantor* en sus letanías. Por lo tanto, están presentes durante el rezo diario en la iglesia, así como en las ceremonias propiciatorias de la lluvia y los ritos mortuorios de *ajtep nichech*. Su canto se caracteriza por ser un “murmullo” desarticulado.

**mondoc wís najal ndoc:** grupo de pescadores que se organizan en torno al chinchorro largo.

**mondoc wís nine chinch:** grupo de pescadores que se organizan en torno al chinchorro corto.

**monench:** “los muchachos” es la designación de los hombres solteros que cumplen funciones rituales durante el carnaval y la cuaresma. En el primer momento participan en el *juego del garabato*, una pelea que enfrentan contra las autoridades civiles. Durante la cuaresma aparecen asociados al grupo de *mimüm monüx*, las muchachas vírgenes, distribuyendo el agua que éstas han de regar para marcar el camino de las procesiones de los santos.

**monind:** músicos de viento (flautas).

**monjiüng das:** son los danzantes que constituyen uno de los grupos ceremoniales. Antiguamente se presentaban en todas las fiestas con una coreografía invariable, a la que se incorporaban los personajes del flechador y la serpiente en la celebración de Corpus Christi.

**monjiüng maliants:** los danzantes de malinche, conforman uno de los cinco grupos ceremoniales que la sociedad huave ofrece a sus miembros para elegir. Como su nombre lo dice, las funciones consisten en llevar a cabo la danza de malinches en las mayordomías.

**monlüy teampoots:** a medio camino entre los grupos ceremoniales y los cargos de la jerarquía cívico-religiosa, los *monlüy teampoots* define al cuerpo de autoridades que desempeña sus funciones en la iglesia.

**monlüy wüx teat crus:** “los que están con el padre cruz” son los encargados de custodiar las 39 cruces que se distribuyen en el poblado. Su conformación tiene una estructura residencial y se articula mediante interacciones rituales.

**monquiün wís cawüy:** grupo ceremonial que se define como los caballeros, o “los que corren a caballo” y que representan a un grupo de extranjeros que arriban con ganado a la población huave y efectúan relaciones comerciales con los habitantes locales. Se organizan en dos equipos encabezados por un “dueño” o *natang wís cawüy*; cada equipo se integra por dos sabaneros, una “señorita” -esposa del



dueño-, una mula que porta una tira de cencerros y un pez espada cargado por dos hombres. Directamente asociados con los *rec* -cencerros-, durante la celebración de Corpus Christi se reúnen cada noche en el solar de los mayordomos ocupando el extremo norte de la enramada, en oposición a los músicos de flauta y percusión que se ubican al sur de la misma. Los *monquiün wís cawüy* forman parte de los *nacosoots* del mayordomo.

**monrap:** ubicados en el primer nivel jerárquico del sistema de cargos, los “pregoneros del pueblo” se encargan de la difusión, a través de los tambores, de noticias de interés colectivo, como reuniones municipales o de sección. Son seis, su cargo dura un año y dependen del juez de mandado, figura que representa el lazo de unión entre la iglesia y el municipio.

**montang ombas:** “los que tienen el cuerpo” es la expresión que designa a aquellas personas que han cumplido con todos los cargos de la jerarquía civil, incluyendo las tres mayordomías reglamentarias. A través de esta categoría, un hombre accede al derecho de una palabra reservada al cuerpo de principales. Constituyen un restringido y respetado grupo de consejeros informales de vértice cuyo juicio tiene un fuerte peso en las asambleas. De un *monatang ombas* se espera un comportamiento alejado de las exigencias del cuerpo, principalmente las de naturaleza sexual.

**monteoc:** “los rayos” son naguales que tienen poder y que trabajan junto con el viento del sur para producir la lluvia; tienen además la capacidad de producir todo tipo de milagros. Viven en cerro Bernal, punto geográfico hacia el cual se dirigen las peticiones colectivas de lluvia. Son considerados como los antepasados huaves, y aún se piensa que hasta hace poco las autoridades eran *monteoc*. Su naturaleza se revela por un comportamiento ejemplar y la dedicación a la custodia del bienestar comunitario.

**montsünd naab:** “los que tocan el tambor” es uno de los grupos ceremoniales que cumplen sus funciones durante las ocasiones rituales, y ayudan a los *monrap* –los pregoneros del pueblo- a difundir una noticia o convocar a la comunidad cuando es requerido.

**müm:** madre, es el término que se aplica a las mujeres del grupo familiar que se ubican en línea ascendente. Es a la vez un indicativo de respeto que rebasa los límites del parentesco.

**müm caaw:** término para nombrar a la luna, se traduce literalmente como “madre mes”.

**müm ncherrec:** apelativo que denomina al viento del sur, que es el que anuncia el advenimiento de la lluvia, y procede del mar para adentrarse a la tierra. A su vez, guarda cierta analogía con la representación de la virgen de la Candelaria.

## N

**nacosoots:** es alguien que “se presta a sí mismo”, es decir, que ofrece sus servicios gratuitamente en las fiestas religiosas, y que por definición es externo al grupo familiar del mayordomo. Sus servicios son retribuidos el día de la fiesta denominado *ajüy chaw*, a través de *minangaj*, “su sagrado”, que es una donación esencialmente simbólica.

**najal ndoc:** el empleo del chinchorro largo requería de una coordinación colectiva que daba por resultado la formación de un grupo denominado *mondoc wis najal ndoc*. Este grupo era paralelo a los *mondoc nine chinch*, dedicados al chinchorro corto. Estos grupos eran corporaciones gobernadas internamente por responsables que se elegían anualmente con un sistema semejante al utilizado por los cargos civiles comunitarios. La estructura jerárquica de los pescadores tenía su propia mayordomía, la de la Cruz Verde, ubicada en la capilla de Mar Tileme, celebrada el cuarto viernes de cuaresma.

**najcül:** lirio de agua que se deposita en los cántaros de las muchachas vírgenes que riegan las calles durante la cuaresma, y que sirve también para cubrir los *marquesand* de la Semana Santa.

**najtaj tar:** “la señorita”, es un personaje bufón caracterizado durante la fiesta de Corpus Christi. Aunque aparece dentro del grupo de los caballeros o *monquiün wis cawüy*, forma parte en realidad del cuerpo de los *tar* –enmascarados-. “La señorita” es la esposa del “dueño”, quien encabeza el grupo de los caballeros, y, por inversión, el personaje es caracterizado por un hombre. Se inserta dentro de la categoría de los nombramientos.

**nangaj:** sagrado

**nangaj candeal:** “sagrada vela” indica el momento en que se labran las velas de la mayordomía, e inaugura una cuenta rigurosa del tiempo ceremonial que transcurre hasta el primer día de la celebración.

**nangaj libro:** el “libro sagrado” forma parte de los objetos rituales que se transfieren de un mayordomo a otro. Durante el período ceremonial, se le coloca en el altar del mayordomo, a un lado de la ofrenda. En él se registra el nombre de todas las personas que han asumido la mayordomía, así como “el capital” que cada mayordomo entrega a su sucesor.

**napalüch:** “nombramiento”. Se emplea para identificar las asignaciones que provienen la jerarquía civil y que se distribuyen entre los miembros de las secciones territoriales, con un carácter temporal que puede variar entre unos cuantos días y varios años.

**naquël miyiet nangaj altares:** “aquellos que están debajo de los altares” es la expresión que designa a los muertos en el parlamento huave de la ceremonia del cambio de autoridades. Indica la fragmentación de los altares en dos espacios: el

superior que corresponde al santo, y el inferior, sobre la tierra donde se ubican los difuntos, es decir, los antepasados.

**narangüch:** dentro de la clasificación de las enfermedades, ésta es considerada como “hecha por alguien”, enfermedad grave producida por vicisitudes causadas por una acción humana (voluntaria o involuntaria) o por un nexo con un difunto.

**natang o neamal:** “mayor” o “principal” es el término que define al primer nivel de la carrera escalafonaria de los grupos ceremoniales, previo a la categoría de *mbas*, que define al miembro del grupo que termina sus obligaciones hacia éste a través de una especie de mayordomía.

**ncherrec:** denomina al viento del sur, que sopla durante los meses que corren entre abril y septiembre. Es el viento que trae la lluvia y corre desde el interior del mar hacia el continente. Se le atribuye un carácter femenino, por lo que se le asocia directamente con la Virgen de la Candelaria, divinidad que proviene del mar y que se conoce entre los huaves con el doble apelativo de *Mij meor cang* “la virgen de la piedra” y *müm ncherrec* “madre viento del sur”.

**nchey tar:** “la viejita”, uno de los personajes bufones que aparece durante la fiesta de Corpus Christi. Forma parte del cuerpo de los *tar* –enmascarados- que han sido nombrados por el juez de mandado para cubrir el cargo. *Nchey tar* es quien acompaña al maestro *tar* –principal del grupo- en sus incursiones humorísticas hacia todo aquel que se cruza por su camino. La persona que caracteriza a este personaje es un hombre, formando parte de la inversión ritual que caracteriza a estos grupos bufones.

**nden:** “la sombra”; es la unidad residencial conformada por una o varias casas, ocupadas por parientes cercanos.

**ndej:** “el huérfano” es un personaje mítico con grandes poderes de creación, que nace de una mujer virgen y es repudiado por su pueblo y llevado por gente extranjera hacia otros países. Antes de abandonar la región, *Ndej* crea las lagunas costeras, los cerros de la comarca y las salinas del litoral, además de otorgar a los huaves el beneficio del camarón, del que también es creador. Habiendo llegado a regiones lejanas, se dedicó a la creación de todos los avances tecnológicos.

**ndiüc:** “la serpiente” es un personaje mitológico que tiene diversos atributos. Por un lado, es un animal reconocido dentro de la gama de los *alter ego* tanto de hombres como de mujeres. Es también el reptil descomunal que habita en el interior de una montaña que contiene agua, y quien en época de lluvias amenaza con salir e inundar el pueblo. En este sentido es un personaje representado en la *danza de serpiente*, donde ejecuta una lucha con el flechador –representación del rayo-, quien le corta la cabeza con el objeto de inaugurar la temporada de lluvias e interrumpir la trayectoria de la serpiente desde las montañas hacia el mar, salvando al poblado de una posible inundación.

**ndiüc oic:** son los torbellinos de viento y agua que conectan al mar con el cielo. La traducción literal es “serpiente nube”, en razón de las semejanzas que es posible percibir entre las formas ondulatorias del remolino y el cuerpo erguido de una serpiente.

**ndoc:** la red, la atarraya.

**ndojoy wüx:** el último día de la mayordomía

**neajeng:** el flechador, personaje de la danza de la serpiente, quien se ocupa de cortar la cabeza a la serpiente.

**neaxaing:** “el que levanta”, es el especialista encargado de la enfermedad del tono. Su tarea es la recuperación y salvación del *alter ego* lastimado y amenazado de muerte en el lugar remoto donde habita. Para lograr esto realiza un viaje mítico hasta donde el tono del enfermo se esconde, siguiendo modalidades de acción que son características de la técnica chamánica.

**neombasoic:** hombres de “cuerpo-nube” que tienen la capacidad de transformarse con la mente y viajar a la velocidad del rayo. Siendo esta transformación una operación mental, sus acciones no repercuten en la apariencia corpórea. La capacidad del *neombasoic* es innata y se desarrolla a través de una vida ejemplar, lo que lo convierte en un guardián del bienestar de la comunidad.

**neombeat ich:** “el precio que pagas” es el nombre que designa a la lista donde se anotaban escrupulosamente las donaciones que un pretendiente debía ofrecer al padre de la novia semanalmente. Anteriormente, los noviazgos se prolongaban a largo de tres años y suponían una serie de visitas dominicales en las que el novio, además de ofrecerle su trabajo al futuro suegro, entregaba pan, cigarrillos y chocolate. La atención en la contabilidad de cada don no sólo estaba asociada a la posibilidad de que el matrimonio se frustrara, obligando al suegro a devolver las cantidades exactas a su donador, sino también a la posibilidad de que un pretendiente adicional raptara a la novia y dejara el noviazgo oficial en suspenso. Este tipo de desenlace no era usual, pero cuando se producía obligaba al raptor a pagar al padre de la muchacha todo lo que éste tenía a su vez que devolver al novio abnegado.

**neech tiiüd nandeow:** “el que da el camino al muerto” es un especialista de la oración que acompaña al moribundo con rezos, y tras la muerte conduce al cuerpo con oraciones hasta el cementerio.

**nemal chaw:** forman parte del grupo de los *monlüy wüx teat crus*, los encargados de las cruces que hay en las esquinas de las calles de San Mateo. Como su nombre lo marca, el *nemal chaw*, “el que ofrece el atole”, es el encargado de financiar la pequeña celebración que se realiza en la cruz que le corresponde con motivo de la fiesta del 3 de mayo. Durante la Santa Cruz, en efecto, los miembros

de cada asociación se reúnen en torno a su capilla para recibir el atole del *nemal chaw* y acompañar las plegarias de las autoridades civiles que en esta ocasión recorren el poblado con el fin de entonar sus plegarias y depositar dos velas al pie de las 39 cruces. Dado que la responsabilidad de distribuir el atole es rotativa, los miembros de un grupo residencial se turnan anualmente la función de *nemal chaw*.

**nesomüy:** “el que incienso” es el término que designa a este especialista. A él se confía el tratamiento de las enfermedades de tipo *narangüch*, es decir, provocadas por alguien o por el nexo con un muerto. Como expresa el término, este especialista opera principalmente a través de la quema de copal y la oración.

**newüneay:** aquel que tiene la capacidad de separarse de su cuerpo y transformarse en animal. Esta es una facultad aprendida que no tiene ninguna función maliciosa, sino que permite a la persona deambular por la noche bajo su aspecto animal. La transformación se lleva a cabo en la cruz del centro del pueblo después de la última campanada.

**niawarang:** es un tipo de préstamo que implica la donación de algún bien o servicio sin una retribución equivalente. En esta categoría cae el tipo de servicio que prestan los *nacosoots*.

**nichech:** “la ofrenda” es una noción que cubre diferentes tipos de relaciones y se inscribe al menos en tres esferas de interacción distintas: el parentesco, la muerte y la mayordomía. En el caso de la mayordomía, se establece una relación con el santo que se afianza mediante la ceremonia de *au nichech* que define el momento en que “sale la ofrenda”, una noción que es esencialmente similar a la que postula la última de las ceremonias mortuorias cuando indica que “sube la ofrenda” -*ajtep nichech*-. Asimismo, la ofrenda que ofrece el *miteateran* –jefe del *nden*- al santo doméstico restablece continuamente los lazos de filiación entre éste y el grupo familiar. La ofrenda es la representación de un cuerpo dividido entre una parte corpórea y terrestre representada por las flores –*mbaj*- y una parte incorpórea y celeste que corresponde a las velas –*candéal*-. En la profunda correspondencia entre velas y estrellas, resulta interesante resaltar que la palabra *nichech* es el nombre genérico de las estrellas del poniente.

**nine chinch:** el chinchorro corto. Su uso requería de una coordinación colectiva que daba por resultado la conformación de un grupo *mondoc wis nine chinch*, paralelo a la organización agrupada en torno al chinchorro largo, denominada *mondoc wis najal ndoc*. Constituidos como corporaciones gobernadas internamente, su estructura era esencialmente análoga a la de la jerarquía civil e incluía varios topiles, pregoneros, un juez y cuatro *natag ndoc* que integraban la cúpula jerárquica. La estructura jerárquica de los pescadores tenía su propia mayordomía, la de la Cruz Verde, ubicada en la capilla de Mar Tileme, celebrada el cuarto viernes de cuaresma.

**nine nūx:** es el término que designa indistintamente a los muchachos y muchachas que no han tenido relaciones sexuales y que forman parte de una esfera indiferenciada, cuya identidad nominal se define a partir del momento en que abandonan la virginidad, la soltería y la marginación social.

**niüng ajlüy:** “donde está”, es el término huave de la enfermedad del tono, y hace referencia al lugar remoto donde éste se encuentra. Por analogía, el mal que abate sobre el tono repercute directamente sobre el hombre, quien sólo puede ser curado a través de la acción de un especialista (*neaxaing*), quien se remonta hasta el lugar donde se encuentra el tono y lo salva del peligro que lo acecha.

**nombramiento:** es una asignación obligatoria y temporal emitida por la cúpula municipal y que comprende una vasta gama de servicios que van desde el ámbito civil hasta el ritual.

**nüt:** el día, la fecha o la comida

## O

**oik:** nube.

**omal:** la cabeza.

**ombas:** es el término que designa al cuerpo. Sin embargo, alude no sólo a la conformación física del hombre, sino también a su reproducción mítica, en calidad de *alter ego*. Es una categoría que ocupa un espectro sumamente amplio de significaciones que permiten asociarlo a los instrumentos de pesca, a las casas de un solar y al poblado en su conjunto. Además, en un contexto ritual, el término se emplea esencialmente para designar posiciones ceremoniales al interior de un grupo específico.

**ombeay:** la boca.

**ombiim teat nüt:** atravesando las “entrañas de la tierra”, el Sol se dirige entonces hacia su “casa”, ubicada en el oriente, que se conoce con el nombre de *ombiim teat nüt*, “casa del padre-día”.

**omeaats:** el “espíritu”

**olaac:** huesos.

**onic:** la voz, el tono.

**otüeng:** el abdomen, el vientre.

**owixeran:** el brazo.

## P

**potsongwiiüts:** "una multitud de noche" es la expresión que designa a la cuenta ritual que inicia el día en que se labran las velas de la mayordomía y que culmina con el primer día de la fiesta. Esta cuenta se lleva a cabo a través de las *candeleesh*, seis velas de cera virgen elaboradas con el objeto de medir los doce días que comprenden este período ritual. En cada vela se trazan cuatro marcas horizontales; en el ocaso se enciende la vela, que se consume hasta la primera marca y se apaga, para volverse a encender cuando el sol se encuentra en el cenit, continuando el proceso en el siguiente ocaso. Repitiendo el procedimiento con cada una de las seis velas, se cubrirán los doce días de *potsongwiiüts*.

**poj:** es el nombre de la tortuga de tierra (*Chrysemys scripta*) que nace al final de la temporada pluvial, en los esteros que se forman entre el mar y las lagunas. Es la representante de un ciclo ceremonial que se inicia el cuarto viernes de cuaresma, durante la fiesta de la Cruz Verde de Mar Tileme, y concluye en la mayordomía de Corpus Christi. Es ella quien genera la llovizna, producto de su orín: líquido regulado y cálido que antecede a las lluvias.

**principal:** el principal y el *nangaj libro*, conforman los bienes de los santos, que deben ser transferidos cada año de un mayordomo a otro. Ambos provienen de las antiguas cofradías coloniales; el principal representa el capital monetario del santo y tiene un carácter acumulativo, en el sentido de que cada mayordomo agrega una pequeña cantidad suplementaria al momento de transferirlo. Aunque anteriormente este fondo servía para apoyar los gastos del mayordomo, actualmente ha dejado de ser una fuente de financiamiento para convertirse en un capital esencialmente simbólico, hecho de monedas antiguas y algunas pequeñas contribuciones.

## R

**rec:** tira de campanillas o cencerros que se utiliza en la fiesta de Corpus Christi, y pertenece al grupo de los caballeros. Se toca junto con los tambores y la tortuga tanto en el campanario como en la casa de los mayordomos. El día en que concluye la fiesta, se cuelgan estas campanillas en el cuello de la mula que sale a hacer su recorrido con el caballero.

**repas:** constituyen las cuatro ocasiones ceremoniales en las que el maestro de capilla debe ofrecer, a los miembros de su grupo, mezcal y alimentos, a la manera de una mayordomía. El cumplimiento de este ritual marca la conclusión de las obligaciones ceremoniales del maestro de capilla, y su inserción en la categoría de los *teat teampoots*. Por otro lado, los grupos ceremoniales de músicos y danzantes también realizan un *repas* –entendido como el ensayo previo de una actividad ceremonial- de las danzas y la música que ejecutan durante el tiempo de cada mayordomía, y que incluye la repartición de mezcal entre los miembros del grupo.

**reputados:** constituye un grupo de humor ritual al que se le concedía un poder absoluto durante los tres días de la Semana Santa (jueves, viernes y sábado) que

se organizaba de manera semejante a la jerarquía civil. Su jurisdicción se caracterizaba por un exceso de poder manifestado en la prohibición extrema; en efecto, durante estos días, estaba vedada cualquier actividad de producción así como las reuniones colectivas o aun el tránsito por las calles.

**rier:** ayudante del mayordomo, junto con el cargo de *vaquer*, conforman la estructura jerárquica de la mayordomía. El servicio duraba tres años, durante cada uno de los cuales el *rier* colaboraba estrechamente con el mayordomo del santo correspondiente al grado de tratarse como parientes. Las funciones del *rier* cubrían únicamente aspectos prácticos de la mayordomía y estaban limitados únicamente a los días de la fiesta.

**roob:** constelación huave que corresponde al cinturón de Orión. Por otra parte se le representa como una “tiniebla”, el candelabro en forma de triángulo isósceles que se coloca en la iglesia durante la Semana Santa. Corresponde también a uno de los instrumentos pertenecientes a los *danzantes de malinche*, que reproduce la misma figura.

## S

**sapcheeb:** en las narraciones míticas, *Sapcheeb* es un personaje que toma la forma de una mujer decapitada y seduce a los hombres a la orilla del océano, atrapando su miembro viril con la vagina dentada que la caracteriza. Aparece durante la época de lluvias esporádicas, como una emanación de la tierra en forma de vapor de agua.

## T

**tar:** “los enmascarados” constituyen uno de los grupos de humor ritual que aparecen durante la mayordomía de Corpus Christi. Sus funciones se inscriben en la órbita de los nombramientos. Al principal del grupo se le llama *maestro tar*, quien es una autoridad en sí misma, tiene subordinados y es el producto de un nombramiento. Representa a un extranjero que no habla la lengua y se dedica a formular bromas sexuales en castellano.

**teat:** aunque literalmente quiere decir “padre”, la palabra *teat* designa a todos los hombres del grupo familiar en línea ascendente, sea cual sea el nivel de generación al que pertenecen. Sin embargo, es un término que se extiende hacia espacios fuera del parentesco, por ser una expresión de respeto por excelencia.

**teat iünd:** apelativo de respeto para nombrar al viento del norte.

**teat nüt:** utilizado para denominar al Sol, quiere decir textualmente “padre día”, dado que el tiempo diurno es medido por el camino que el astro describe.

**teat teampoots:** “padre del templo” es la denominación que reciben los encargados de la iglesia después de haber desempeñado sus funciones como maestro de capilla, máxima autoridad eclesiástica. Sus obligaciones ceremoniales



concluirán con una comida que se desarrolla bajo la misma estructura de una mayordomía, conocida como *repas*.

**tiiüd oic:** “el camino de la nube” designa a las primeras lluvias dispersas que aparecen en el horizonte.

**tiquicheech ombeay:** la “pequeña boca” designa uno de los lugares donde los alcaldes dirigen sus plegarias para solicitar la lluvia.

## U

**uajtat:** el pez espada, es uno de los personajes bufones que forman parte de los dos grupos de caballeros y participa por lo tanto de la estructura del mayordomo, al que aquellos están asociados en calidad de *nacosoots*.

## V

**vaquer:** es el primer escalafón de la estructura jerárquica de la mayordomía. Para acceder a ésta debían cumplirse tres años de servicio como *vaquer*, cuyas obligaciones consistían en el cuidado del ganado de los santos. Una vez cumplido este servicio, se continuaba con otros tres años en calidad de *rier*, el ayudante del mayordomo, y finalmente podía solicitarse una mayordomía.

## X

**xaweleat:** es un personaje mitológico, que en algunas versiones es representado como un muchacho y en otras como una mujer, pero en ambos casos, tras matar a su hermano para comerlo, escapa a la luna. Este personaje es el causante de los eclipses de luna, llamados *atsaramb müm caaw*, que quiere decir “morder la luna”, y que representa a *Xaweleat* intentando devorar al astro celeste.

**xeech:** el viejo, el anciano.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo**, 1953, *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria, México.
- 1963, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1969, "El Gobierno Indígena en México y el Proceso de Aculturación", en *Revista Mexicana de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1992, *Zongolica, Encuentro de dioses y santos patronos*, Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, Obra Antropológica XIV, México.
- ARIEL DE VIDAS, Anath**, 2003, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luís, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- ARAMONI, Dolores**, 1998, "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis", D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona, *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, UNICACH / UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 97-103.
- ARIZPE, Lourdes**, 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*, El Colegio de México, México.
- BÁEZ-JORGE, Félix**, 1998, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- BAILON, Fabiola**, 2001, *La conformación del territorio huave en el Istmo de Tehuantepec. Siglos XVI y XVII*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México
- BARABAS, Alicia**, 1995, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en Ana Bella Pérez Castro, *La identidad: imaginación, recuerdo y olvido*, IIA-UNAM, México.
- 2002, "La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. 1, INAH, México
- 2002b, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*, Vol. 1, INAH (en prensa), México.

- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé**, 1999, *Configuraciones étnica en Oaxaca*, 3 Vols., INAH, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel**, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI / INI, México.
- 2003, “Reciprocidad y parentesco en las culturas de Oaxaca”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 1 INAH, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas** (Eds.), 1986, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1990, *La presa Cerro de Oro y El ingeniero El Gran Dios*, 2 vols. Instituto Nacional Indigenista, Colección Presencias No. 19, México.
- 1996 (2da. Edición), *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, México,
- BESTARD, Joan**, 1998, *Parentesco y modernidad*, Paidós, Barcelona.
- BLOCH, Maurice**, 1993, “Zafimaniry brth and kinship theory”, *Social Anthropology*, Vol. 1, pp. 119-132
- BOAS, Franz**, 1938, *General Anthropology*, United States Armed Forces, Washington.
- BOON, James**, 1993, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BOURDIEU, Pierre**, 1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- BRADOMIN, José María**, 1960, *Oaxaca en la tradición*, Editorial Exlibros, Oaxaca.
- BRASSEUR, Charles**, 1981, *Viaje por el Istmo de Tehuantepec, 1859 – 1860*, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, Colección Lecturas Mexicanas, Núm. 18, México.
- BRICKER, Victoria**, 1982, *Humor ritual en los Altos de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1966, “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos” en Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

- BRODA, Johanna**, 2001, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México.
- BRODA, Johana y Stanialaw Iwaniszewski, (Eds.)**, 1991, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- BURGOA, Fray Francisco de**, 1934, *Geografía descriptiva de la parte septentrional del Polo Ártico de la América, nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*. 2 vols., Ioam Ruyz, México.
- CANCIAN, Frank**, 1965, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 25, México.
- 1976, "Political and religious organizations", en *The handbook of Middle American Indians*, Universidad de Texas, Austin, 6:283-298.
- 1996, "Organizaciones políticas y religiosas" en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- CARMAGNANI, Marcelo**, 1982, "Local governments and ethnic government in Oaxaca", en Karen Spalding, *Essays in the political economy and social history of Latin America*,
- 1988, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CARDONA, G. R.**, 1979, "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- CARO BAROJA, Julio**, 1984, *El estío festivo: fiestas populares del verano*, Editorial Taurus, Madrid.
- CARRASCO, Pedro**, 1961, "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el Siglo XVI" *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* Tomo 17, México.
- 1972, "Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de la Región Puebla-Tlaxcala*, Instituto Poblano de Antropología, UAP, Puebla.

- 1976, "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro Carrasco y Johana Broda (Eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Centro de Investigaciones Superiores, INAH, México.
- 1979, "La Jerarquía Cívico-Religiosa en las Comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J. R. Llobera, *Antropología Política*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- COOK, Carmen y Leonar Don**, 1949, "Costumbres mortuorias de los Huaves", en *México Antiguo*, vol. VII, México.
- COVARRUBIAS, Miguel**, 1980 [1946], *El sur de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- CUTURI, Flavia**, 1981, "Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei huave di San Mateo del Mar", en *L Uomo*, Vol. V, No. 1. Roma.
- 1990, *Le parole e i fatti: per un antropología semántica de la "parentela" huave*, Euroma, Roma.
- 1997, "'Proprio ora, qui, ti dico cos'è importante che tu faccia'. Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave", en *Etnosistemi*, anno IV, n. 4. Roma.
- 2000, "Tal vez estamos aquí.". Autoridad, responsabilidad y 'antideíctico' en las interacciones dialógicas rituales huaves", in A. Monod e P. Erikson *Les dialogues du rituel*, (a cura di), pp. 401-430, Nanterre, Société d'ethnologie, collection "Recherches thématiques".
- CHANCE, John, K. and William B. Taylor**, 1985, "Cofradías and cargos: an historical perspective on the mesoamerican civil-religious hierarchy", en *American Ethnologist*, 12 (1).
- CHANCE, John K.**, 1989, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- CHENEY, Charles**, 1968, *The huave of San Mateo del Mar*. Universidad de las Américas-Escuelas de Estudios de Posgrado. Tesis de maestría, México.
- 1976, *The Mareños: tradition and transition in huave community organization*. Vanderbilt University, Publication in Anthropology no. 15, Nashville.
- DE LA GARZA, Mercedes**, 1984, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DE LA PEÑA, Guillermo**, 1980, *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Ediciones de la Casa Chata, México.

- DEHOUE, Daniele**, 1976, *El tequio de los santos y la competencia de los mercaderes*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social No. 43, México.
- DELGADO, Manuel**, 1993, *Las palabras de otro hombre*, Muchnik Editores, Barcelona.
- DEWALT, Bilie R.**, 1975, "Changes in the cargo systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, Washington.
- DIEBOLD, Richard**, 1966, "The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology", *Ethnology* V, 1, pp. 37-79.
- 1969, "The Huave", en Wauchope, R. (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, VII, pp. 478-488.
- DIEZ CANSECO, fray Francisco**, 1802, "Respuesta al cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera, a los señores curas de la diócesis (1802)", en Irene Huesca, Manuel Esparza y Luis Castañeda (Comp.), Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1984.
- DOUGLAS, Mary**, 1978, *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid.
- DOW, James**, 1996, "Ritual Prestation, Intermediate-level Social Organization, and Sierra Otomí Oratory Groups", en *Ethnology*, Summer, Vol. XXXV, No. 3.
- DUMONT, Louis**, 1975, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Anagrama, Barcelona.
- DURKHEIM, Emile**, 1951 [1921], *Sociología y filosofía*, Ed. Kraft, Buenos Aires.
- ESPARZA, Manuel** (ed.), 1982, *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ESTAGE, Cayuqui**, 1982, "Danza dialogada huave *Omalndiük*", en *Tlalocan*, Vol. IX, México.
- FALLA, Ricardo**, 1969, "Análisis Horizontal del Sistema de Cargos", en *América Indígena* No. 29, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- FOSTER, George**, 1953, "Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish América", *Southwestern Journal of Anthropology*, 9:1-28.
- 1961, "The Dyadic Contract: a Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village", *American Anthropologist*, núm.. 63.
- 1965, "Peasant Society and the Image of Limited Goods", *American Anthropologist*, núm. 67.

- 1975, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1985, *Cultura y conquista*, Universidad Autónoma Veracruzana, Jalapa.
- FREY, Rudolf Hans**, 1982, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, UABJO / Instituto de Investigaciones Sociológicas, Oaxaca.
- GAIGNEBET, Claude**, 1984, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, Editorial Alta Fulla, Barcelona.
- GALINIER, Jacques**, 1990, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CIESAS, INI, México.
- 1997, “De Montezuma a San Francisco: el ritual wi:gita en la religión de los pápago”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- GARCÍA SOUZA, Paola**, 2000, “Ofrenda e intercambio en la tradición religiosa mesoamericana”, *Antropología*, Nueva época, Octubre – diciembre, INAH, México.
- GARCÍA SOUZA, Paola y Andrés Oseguera**, 2001, *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- GEERTZ, Clifford**, 1987, *La interpretación de la culturas*, Editorial Gedisa, México.
- 1994, *Conocimiento local*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- GERHARD, Peter**, 1986, *Las fronteras meridionales de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GIBSON, Charles**, 1953, "Relation of Alcaldes in the indian Cabildo of Mexico", *Hispanic American Historical Review*, Vol. XXXVIII.
- 1967, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Ed. Siglo XXI, México.
- GODELIER, Maurice**, 1977, “Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas”, en Maurice Bloch, *Análisis marxistas y antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- 1998, *El enigma del don*, Ed. Paidós, Madrid.
- GREENBERG, James**, 1987, *Religión y Economía de los Chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, Col. Antropología Social No. 77, México.

**GRIFFIN, William**, “2001, Camaronicultura en Oaxaca”, *Cuadernos del Sur* Núm. 16, marzo, Oaxaca.

**GRUZINSKI, Serge**, 1985, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

--- 1986, “La red agujerada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial”, en *América Indígena*, Instituto Interamericano Indigenista, No. 3, Vol. XLVI, México.

--- 1991, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, Fondo de Cultura Económica, México.

--- 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a Blade Runner*, Fondo de Cultura Económica, México,

**GRUZINSKI, Serge y Carmen Barnard**, 1992, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México.

**GUITERAS HOLMES, Calixta**, 1965, *Los peligros del alma (Visión del mundo tzotzil)*, FCE, México.

**GUTIERREZ BROCKINGSTON, Lolita**, 1989, *The leverage of labor: managing the Cortés Haciendas in Tehuantepec, 1588-1688*, Duke University Press.

**HARRIS, Marvin**, 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Walker, New York

**HERNÁNDEZ, Jorge y Jesús Lizama**, 1996, *Cultura e identidad étnica en la región huave*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca.

**HENESTROSA, Andrés**, 1986, *Los hombres que dispersó la danza*, SEP, Lecturas Mexicanas, México.

**HOLLAND, William**, 1963, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

**HOOGSHAGEN, S. y William R. Merfield**, 1994, “El sistema de parentesco en Coatlán, Mixe”, en Salomón Nahmad, *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS, Oaxaca.

**HOUSTON, S., y David Stuart**, 1989, *The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya*, Academic Press, New York.



- HUESCA, Irene et. al.**, 1984, *Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, obispo de Antequera, a los señores curas de la diócesis*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.
- HUNT, Eva y June Nash**, 1968, "Local and territorial units", *Handbook of middle american Indians*, VI., R. Wanchope, Austin.
- JÁUREGUI, Jesús** (coord.), "La autoridad de los antepasados ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, INAH, México
- KEARNY, Michael**, 1966, *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, Colorado.
- KIRCHOFF, Paul**, 1943, *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, CPAENAH, Aguirre y Beltrán editores, México.
- KORSBAEK, Lief**, 1996, *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, México.
- LEACH, Edmund**, 1978, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los signos*, Siglo XXI, Madrid.
- LEÓN, Nicolás**, 1904, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca*, Imprenta del Museo Nacional, México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude**, 1964, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1968, *La antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- 1969, *Las estructuras elementales del parentesco*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- 1968, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1992, *La historia del Lince*, , Anagrama, Barcelona.
- LOCKHART, James**, 1999, *Los nahuas después de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo**, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1996, *Los mitos del Tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

--- 1997, “Cuando Cristo andaba de milagros”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (Coords.), *De hombres y dioses*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**LUPO, Alessandro**, 1981, “Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche del huave di San Mateo del Mar”, en *L Uomo*, vol. V, No. 2.

--- 1982, *Il modelo residencial de gli Huave di San Mateo del Mar*, Roma, 1982, Tesis de Licenciatura.

--- 1991, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé (Ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

--- 1993, “The womb that nourishes and devours”, *13th Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México.

--- 1997, “El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec”, en *Cuadernos del Sur*.

**MACHUCA, Laura**, 1999, *Los pueblos indios de Tehuantepec y el repartimiento de mercancías durante el siglo XVI*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

**MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel**, 1884, *Los huaves*, manuscrito, Archivo General del Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

**MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, Héctor**, 1977, “Las cofradías en la Nueva España”. *Primer Anuario del Centro de Estudios Históricos*, Universidad Veracruzana, Xalapa: 45-71.

**MARZOTTO, Lidia**, 1977, “Osservazioni su alcune relazioni tra l’uomo e l’ambiente in una popolazione amerindiana dell’Istmo di Tehuantepec”, en *Journal de la Societé des Americanistes*, Tome LXIV, París.

**MAUSS, Marcel**, 1947 [1971], *Introducción a la etnografía*, Ediciones Istmo, Madrid

**MEDINA, Andrés**, 1987, “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas”, en Barbro Dahlgren (Ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Primer Coloquio, UNAM, México.

--- 1996, "Prólogo", en Lief Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, , pp. 7-25.

- MILLÁN, Saúl**, 1993, *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1995, “Los huaves”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, INI, México.
- 1996, “Territorios indígenas y autoridad tradicional: dos obstáculos para una iniciativa”, en *Coloquio sobre derechos indígenas*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.
- 1997, “La rosa de los vientos. Poder, sentido y orientación en las ceremonias pluviales de los huaves de San Mateo del Mar”, en Marie-Odile Marion (coord.), *Simbólicas*, CONACYT / INAH / Plaza y Valdés, México.
- 2001, “El sincretismo a prueba: la matriz religiosa de los pueblos indígenas en Mesoamérica”, *Dimensión Antropológica*, Año 8, vol. 23, septiembre – octubre, INAH, México.
- 2003, “Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 1, INAH, México.
- 2004, “La etnología: una ciencia de la diversidad cultural”, en Gloria Artís, *La antropología en su lugar*, INAH, México.
- 2005, “Historia de un desencuentro: etnografía y antropología en México”, en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía en México*, INAH, México
- MILLÁN, Saúl y Paola García Souza**, 2002, *Lagunas del tiempo: representaciones del agua entre los huaves del Istmo de Tehuantepec*, INAH, México.
- MONAGHAN, John**, 1995, *The covenants with Earth and Rain: exchange sacrifice and revelation*, Norman Ok Ed., New York.
- 1996, “The Mesoamerican Community as a Great House”, *Ethnology*, Vol. XXXV, Num. 3, Summer.
- MONZON, Arturo**, 1949, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, México.
- NADER, Laura**, 1964, *Talea and Juquila. A Comparison of Zapotec Social Organization*, University of California Press, Berkeley.
- NASH, Manning**, 1958, “Political Relations in Guatemala”, *Social and Economic Studies*, Vol. 7, Kingston.

- NAVARRETE, Carlos**, 1976, "El complejo escultórico del Cerro Bernal en la costa de Chiapas, México", *Anales de Antropología* No. 13, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- NEEDHAM, Rodney**, 1969, "Introduction", en Emilie Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive clasifcation*, The University of Chicago Press, USA.
- NUTINI, Hugo**, 1968, *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcala Municipio*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- 1976, "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamérica", en H. Nutini y P. Carrasco (Ed.), *Essay on Mexican Kinship*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
- ORELLANA, Sandra**, 1984, "La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago Atitlán en los Altos de Guatemala", *América Indígena* XXXV:4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- PASTOR, Rodolfo**, 1987, *Campesinos y reformas: la Mixteca entre 1700-1856*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.
- PITARCH, Pedro**, 1996, *Chulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PRICE, Barbara**, 1974, "The Burden of the Cargo: ethnographical models and archaeology inference", *Mesoamerican archaeology, New Approaches*, Norman Hammond (Ed.), University of Texas Press, Austin.
- QUIRIARTE, Jacinto**, 1973, *El estilo artístico en Izapa*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa**, 1987, *El fin de los montiocs*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación, México.
- REDFIELD, Robert**, 1928, "Calpulli-barrio in a present day mexican Pueblo", en *American Anthropologist* Vol. 30, No. 2.
- 1930, *Tepoztlan: a Mexican village*, University of Chicago Press. Chicago
- REYES GARCÍA, Luis**, 1960, *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa.

- RICARD, Robert**, 1986, *La Conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RITA, Carla**, 1979, “Concepción y nacimiento”, en Signorini, Italo, *Los Huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México.
- ROBICHAUX, David**, 1995, *Le mode de perpétuation des groups de parenté: la residence et l’heritage a Tlaxcala (Mexique), suivis d’un modele pour la Mesoamerique*, Tesis doctoral de Etnología, Universidad de París X, Nanterre.
- RODRÍGUEZ, Nemesio**, 1992, “Los huaves: entre el desarrollo sostenido y la hipoteca de su futuro” en Álvaro González y Marco Antonio Vázquez (coords.), *Etnias, desarrollo, recursos y tecnología en Oaxaca*, CIESAS / Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles**, 1996, *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- ROSALDO, Renato**, 1968, “Metaphors of Hierarchy in a Maya Ritual”, en *American Anthropology*, No. 70.
- RUBEO, Veneranda**, 2000, “Cuando Muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa en los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, *Anales de Antropología*, vol. 34, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 161 – 200.
- RUDOLF FREY, Hans**, 1982, *La jerarquía político-eclesiástica y la mayordomía en San Dionisio del Mar, Oaxaca*, UABJO / Instituto de Investigaciones Sociológicas, México.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de**, 1969, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro II. Ed. Porrúa, México.
- SAHLINS, Marshall**, 1988, *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Editorial Gedisa, México.
- SANDSTROM, Alan R.**, 1996, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”, *Ethnology*, Vol. XXXV, No. 3, Summer.
- SCARDUELLI, Pietro**, 1988, *Dioses, espíritus y ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SCHNEIDER, David**, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, Michigan.

**SEGRE, Enzo**, 1979, *Las máscaras de lo sagrado*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Divulgación, México.

**SERRES, Michel**, 1981, "Discurso y recorrido", en Claude Lévi-Strauss, *La identidad*, Ediciones Pretel, Barcelona.

**SELLINER, Arthur.**, 1995, *Calendario perpetuo de los santos*, Editorial Hermes, México.

**SHWEDER, Richard A.**, 1991, "La rebelión de la antropología contra el indigenismo o el pensamiento es más que razón y evidencia", en Carlos Reinoso, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Editorial Gedisa, México.

**SIGNORINI, Italo**, 1977, "Padrino e compadre: analisis di un rapporto di scambio tra i Huave di San Mateo", *L'Uomo*, No. 1, Roma, pp. 57-80.

--- 1997, "Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar", en Marina Galoubinof *et. al.*, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, T. II, Abya-Yala, Ecuador.

--- 1979, *Los Huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México.

**SMITH, Waldemar R.**, 1981, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

**SPERBER, Dan**, 1981, "L' Interpretation en anthropologie", *L Homme*, No. XXI, Paris

--- 1988, *El simbolismo en general*, Ed. Anthropos, Barcelona

**SPORES, Ronald M.**, 1967, *The Mixtec Kings and Their People*, Norman, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

**STAIRS, Albert y F. Sharfe**, 1981, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Vocabularios Indígenas No. 24, Instituto Lingüístico de Verano, México.

**TAX, Sol**, 1937, "The municipios of the Midwestern highlands of Guatemala", *American Anthropologist* Vol. 39, pp. 423 - 444

**THOMAS, Norman D.**, 1962, "Mayordomía: continuity and Change", en *Kroeber Anthropological Society* No. 27, Berkeley.

--- 1971, "Rotation and synchronic autonomy: alternative expression of social distance", *Bibliographical Buletin of American Anthropology* 33-34.

--- 1979, "The mesoarican barrio: a reciprocity model for community organization", en M. Clark y R. Kemper, *From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good"*, Anthropological Society Papers, Berkeley.

- 1988, "Dual Barrios and Social Class Development in Middle America", *Ethnology*, 27 (2).
- TODOROV, Tzvetan**, 1987, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- TOLEDO, Alejandro**, 1994, *Riqueza y pobreza en la costa de Chiapas y Oaxaca*, México, Centro de Ecología y Desarrollo,
- TORRES DE LAGUNAS, Juan**, 1580 [1982], "Relación de Tehuantepec", en René Acuña (Ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo II, México.
- TRANFO, Luigi**, 1979, "Las enfermedades: clasificación y terapia", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- TURNER, Victor**, 1974, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- VALLE, Julieta**, 2003, "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 2, INAH, México
- VAN DIJK, Teun A.**, 1999, *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- VAN ZANTWIJK, Rudolph**, 1974, *Servidores de los santos*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.
- VILLA ROJAS, Alfonso**, 1947, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community", *Southeastern México American Anthropologist*, No. 49. pp. 578-587
- VOGT, Evon Z.** (ed.), 1966, *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1966, "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1979, *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WARKENTIN, Milton y Juan Olivares**, 1947, "The Hollbells and other huave legends", en *Tlalocan*, vol. II, núm. 3.
- WARMAN, Arturo**, 1972, *Música de los huaves o mareños*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- WEITLANER, R.J. y S. Hoogshagen**, 1962, *Los huaves del estado de Oaxaca*, CAPFCE-SEP-INAH, México.
- 1969, "Grados de Edad en Oaxaca", en *Revista Mexicana de Antropología*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- WINTER, Marcus, María de los Ángeles Romero Frizzi, et. al.**, 1988, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca*, 2 volúmenes, Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Oaxaca, UABJO, México.
- WOLF, Eric**, 1957, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, Num. 13.
- 1959, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1987, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ZEITLIN, Francis Judith**, 1989, "Ranchers and Indians on the Southern Isthmus of Tehuantepec: Economic Change and Indigenous Survival in Colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review*, XXX, Duke University Press.
- 1994, "Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial", *Cuadernos del Sur*, agosto, Oaxaca.
- ZEITLIN, Francis Judith y Lillian Thomas**, , 1992, "Spanish Justice and the Indian Cacique: Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec", *Ethnohistory* 39:3. Summer
- ZIZUMBO VILLARRREAL, Daniel y Patricia Colunga García-Marín**, 1982, *Los huaves. La apropiación de los recursos naturales*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.